N12<522833034 021
ubTÜBINGEN
Buchbinderei
R. Schaffhauser

ISSN 0039–1492 88 M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1989

R. Bleistein
Ein neuer Generationenvertrag
P. M. Zulehner
Kirchenvision
J. Fuchs
Geschichtlichkeit und sittliche Norm
Ch. Bals – R. Hartwig
Nordirlandkonflikt
R. A. Stelzmann
Das Werk Joseph Campbells
Fernand Hoffmann
Robespierre oder die Pädagogik des Terrors
T. v. Freymann
Kirchliche Museen

201082

Verlag Herder Freiburg

UB Tübingen
Gh 2449 23. DEZ. 1988 ✓ ZU

INHALT

Roman Bleistein SJ	Ein neuer Generationenvertrag	1
Paul M. Zulehner	Kirchenvision	3
Josef Fuchs SJ	Geschichtlichkeit und sittliche Norm	15
Christoph Bals – Richard Hartwig	Konfessionelle Prägungen als Hintergrund des Nordirlandkonflikts	32
Rainulf A. Stelzmann	Mythologie als Weg zum Heil. Das Werk Joseph Campbells in Amerika	43
Fernand Hoffmann	Robespierre oder die Pädagogik des Terrors	51

UMSCHAU

Thelma von Freymann	Kirchliche Museen. Orte der Vermittlung zwischen Kirche und Publikum	59
Roman Bleistein SJ	Helmuth James von Moltke (1907–1945) und der Kreisauer Kreis	63
Karl H. Neufeld SJ	Anschlußfolgen. Die Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck 1938	65

BESPRECHUNGEN

	Lyrik	69
	Kirche	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Paul M. Zulehner, Jagdschloß 16/II, A-1130 Wien – Prof. Dr. Josef Fuchs, Prof. Dr. Karl H. Neufeld, Pont. Univ. Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma – Christoph Bals, Richard Hartwig, Allinger Straße 70, 8031 Eichenau – Prof. Dr. Rainulf A. Stelzmann, University of South Florida, Division of Language CPR 209, Tampa, Florida 33620 (USA) – Prof. Dr. Fernand Hoffmann, 76, Rue Marie-Adélaide, L-2128 Luxembourg – Thelma von Freymann, Hermann-Löns-Straße 19, 3201 Diekholzen 3.

STIMMEN DER ZEIT · 207. BAND · 114. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 17900913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nichtangeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag: Herder GmbH & Co. KG, Hermann-Herder-Straße 4, 7800 Freiburg. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 26 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,20 DM; im Abonnement: 10,30 DM, halbjährlich 61,80 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,90 DM. Kündigungstermin: Vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

207. BAND

1989

VERLAG HERDER FREIBURG

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. Nicht angeforderte 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. 26 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,20 DM; im Abonnement 10,30 DM, halbjährlich 61,80 DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 7,90 DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449

Univ. Bibl. Tübingen

INHALT DES 207. BANDS

Ahl, Ruth: Antijudaismus in feministischer Theologie?* ... 210
– Frauengeschichte im frühen Christentum* ... 713
Aliulis, Vaclovas: Die katholische Kirche in Litauen* ... 564
Bals, Christoph: Konfessionelle Prägungen als Hintergrund des Nordirlandkonflikts ... 32
Beinert, Wolfgang: Angst und Kirche ... 219
Biser, Eugen: Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß ... 697
– Überbrückt die Gräben! Erwägungen zur religiösen Krisensituation ... 363
Blank, Josef: Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die theologische Dimension der Freiheit ... 460
Bleistein, Roman: Ein neuer Generationenvertrag ... 1
– Ethische Erziehung heute ... 751
– Katholische Bischöfe und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus ... 579
– Krise geistlicher Berufe ... 289
– Helmuth James von Moltke (1907–1945) und der Kreisauer Kreis* ... 63
– Neuentdeckung Alfred Delps. Zur ersten Delp-Biographie* ... 861
– Nicht Lob, nicht Furcht. Zur Edition der Briefe, Akten und Predigten Bischof von Galens* 424
– Rückschau auf 1968. Mythen – Tatsachen – Wirkungen* ... 133
– Selbstbehauptung oder Hedonismus? ... 505
Brieskorn, Norbert: Die Französische Revolution. Zugleich ein Beitrag zur Gegenwärtigkeit Jean-Jacques Rousseaus ... 435
Bucher, Rainer Maria: Der übersehene Anfang der Gegenwart. Die Kirche und die Französische Revolution ... 541
Bujo, Bénézet: Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken 591
Casel, Gertrud: Anmerkungen zur Jugendpolitik ... 332
Conzemius, Victor: Schweizer Katholizismus weiblich. Die Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl im Kontext ihrer Entstehung ... 181
Egerding, Elisabeth: Von der Absurdität zur Mystik? Überlegungen zum Theaterwerk von Eugène Ionesco ... 852
Feil, Ernst: Dietrich Bonhoeffers ökumenische Ethik. Ein Gesprächsbeitrag angesichts restaurativer und revolutionärer Tendenzen ... 760
Freymann, Thelma von: Bedingungen des katholischen Religionsunterrichts in der Diaspora* 421
– Kirchliche Museen. Orte der Vermittlung zwischen Kirche und Publikum* ... 59
Friedmann, Friedrich Georg: Kultur und Religion. Die Suche nach dem Sinn des Daseins ... 88
Fries, Heinrich: Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene? ... 158
Frohnhofen, Herbert: Reinkarnation und frühe Kirche ... 236
Fuchs, Josef: Das Absolute in der Moral ... 825
– Geistige Grundlagen des Strukturwandels in der Gesellschaft ... 171
– Geschichtlichkeit und sittliche Norm ... 15
– Gewissen und Gefolgschaft ... 308
– Seele und Beseelung im individuellen Werden des Menschen ... 522
Gerhards, Albert: Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft ... 473
Haefner, Gerd: Rätsel Heidegger ... 651
Hardt, Michael: Konsens oder Konvergenz in der Amtsfrage? Zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" ... 267

Hartwig, Richard: Konfessionelle Prägungen als Hintergrund des Nordirlandkonflikts 32
Hille, Barbara: Lebensperspektiven junger Paare* 643
Hoefnagels, Harry: Unsere Gesellschaftsordnung und die großen Fragen der Zeit 621
Hoffmann, Fernand: Robespierre oder die Pädagogik des Terrors 51
Hooff, Anton E. van: Die Innenseite des Modernismusstreits. Die persönliche Erfahrung Maurice Blondels – mehr als bloße Geschichte? 667
Huber, Eduard: Rußland und Europa 321
Irrgang, Bernhard: Ethische Implikationen globaler Energieversorgung 607
Kehl, Medard: Bleibt nur die Resignation? Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen 147
Keller, Albert: Marxistische Gespensterdämmerung 793
– Verachtete Vernunft 73
Kerber, Walter: Vielheit der Kulturen – Einheit der Welt 217
Kern, Walter: Aufklärung. Zu ihrer Vor- und Frühgeschichte in England* 566
Koch, Kurt: Befreiungstheologische Lektüre der Bibel 771
Köhler, Oskar: Konvertiten 735
Korff, Wilhelm: Leitideen verantworteter Technik 253
Kramer, Hans: Ethische Anforderungen an die moderne Medizin 99
– Ethische Zwischenbilanz zu Aids 371
Krämer, Peter: Kirchliche Dienstgemeinschaft. Strukturelle Vorgaben einer Mitarbeitervertretung 123
Krause-Lang, Martha: Familie heute und morgen* 426
– Zur Siuation der älter werdenden Frau* 207
Krings, Hermann: Eine Stimme von damals. Die Briefe und Aufzeichnungen Willi Grafs* .. 419
Kügler, Hermann: C. G. Jungs Exerzitiendeutung. Ein psychologischer Beitrag in der Wirkungsgeschichte der geistlichen Übungen 630
Kummer, Christian: Das geistige Vermächtnis von Konrad Lorenz* 493
Leder, Gottfried: Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien 75
Lieth, Elisabeth von der: Die Stunde der Frauen* 205
Lorenz, Erika: Teresa von Avila – eine verwegene Leserin* 281
Lotz, Johannes B.: Meditation als Erfahrung. Zum Werk Karlfried Graf Dürckheims* 787
Maier, Martin: Atomare Abschreckung und christliche Friedensethik* 135
Maierhöfer, Fränzi: Beckett und die Ausbeutung der Unfähigkeit. Das Verhältnis der Geschlechter im Werk Samuel Becketts 551
Merkert, Rainald: Vom Fundament der Medienerziehung in der Familie* 278
Mößmer, Hermann: Situation der Krise. Reflexionen eines Arztes zu innerkirchlichen Vorgängen 398
Müller, Johannes: Ausländerpolitik 433
Neufeld, Karl H.: Anschlußfolgen. Die Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck 1938* 65
– Krise der Geisteswissenschaften?* 570
Oswald, Julius: Sozialismus – Ende einer Illusion? Zum gegenwärtigen Wandel in den kommunistischen Staaten* 640
Peterca, Vladimir: Rumänische Katholiken jenseits der Karpaten* 710
Peters, Tiemo Rainer: Mystik, Mythos, Metaphysik. Chancen und Gefahren ihrer Wiederentdeckung 531
Prinz, Franz: Die Last der Arbeitslosigkeit 685
Reiter, Johannes: Umwelt und Ethik 193

Ricken, Friedo: Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie ... 341
Rivinius, Karl J.: Revolte und Innovation. Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung ... 795
Schatz, Klaus: Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches ... 291
– Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution ... 445
Schmitz, Philipp: Die Wahrheit am Krankenbett ... 813
Schockenhoff, Eberhard: Gentechnologie und Menschenwürde ... 507
Scholz, Dieter B.: Flüchtlinge und Menschenrechte ... 245
Schroeder, Wolfgang: Christlich-Soziale im Deutschen Gewerkschaftsbund ... 839
Schütz, Georg: Der konziliare Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* ... 353
Seibel, Wolfgang: Fundamentalismus ... 577
– Nation – Nationalstaat – Nationalismus ... 721
– Säkularisierung ... 649
– Selbstzerstörung der Autorität ... 145
– Zukunft des Glaubens ... 361
Sutor, Bernhard: Die politische Kultur und die Christen ... 383
Stelzmann, Rainulf A.: Mythologie als Weg zum Heil. Das Werk Joseph Campbells in Amerika ... 43
Tautorat, Rainer: Internationales und deutsches Asylrecht ... 485
Volkenandt, Matthias: Menschliches Leid und die Frage nach Gott ... 407
Waldenfels, Hans: Im Dienst der Verbindlichkeit christlichen Glaubens. Anmerkungen zur Kirchlichkeit der Theologie ... 723
Weger, Karl-Heinz: Wozu sind wir auf Erden? Antworten auf eine alte Katechismusfrage ... 677
Weghaus, Burghard: Soziale Hilfe in der Bundesrepublik Deutschland* ... 496
Weß, Paul: Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis 110
Zulehner, Paul M.: Kirchenvision ... 3
– Scheidung und Wiederverheiratung. Zu Bernhard Härings Plädoyer für eine Praxis der „Oikonomie“* ... 785

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Wolfgang Beinert: Angst und Kirche 219
Roman Bleistein: Krise geistlicher Berufe 289
Thelma von Freymann: Bedingungen des katholischen Religionsunterrichts in der Diaspora* 421
– Kirchliche Museen. Orte der Vermittlung zwischen Kirche und Publikum* 59
Albert Gerhards: Aus der Geschichte lernen? Versuche über die Liturgie der Zukunft 473
Medard Kehl: Bleibt nur die Resignation? Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen 147
Peter Krämer: Kirchliche Dienstgemeinschaft. Strukturelle Vorgaben einer Mitarbeitervertretung 123
Gottfried Leder: Rat-Geben und Rat-Nehmen. Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien 75
Hermann Mößmer: Situation der Krise. Reflexionen eines Arztes zu innerkirchlichen Vorgängen 398
Klaus Schatz: Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches 291
Wolfgang Seibel: Fundamentalismus 577
– Säkularisierung 649
– Selbstzerstörung der Autorität 145
– Zukunft des Glaubens 361
Paul Weß: Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis 110
Paul M. Zulehner: Kirchenvision 3

II. THEOLOGIE

Eugen Biser: Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß 697
– Überbrückt die Gräben! Erwägungen zur religiösen Krisensituation 363
Josef Blank: Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit? Die theologische Dimension der Freiheit 460
Kurt Koch: Befreiungstheologische Lektüre der Bibel 771
Hans Waldenfels: Im Dienst der Verbindlichkeit christlichen Glaubens. Anmerkungen zur Kirchlichkeit der Theologie 723
Karl-Heinz Weger: Wozu sind wir auf Erden? Antworten auf eine alte Katechismusfrage ... 677

III. KIRCHENGESCHICHTE

Victor Conzemius: Schweizer Katholizismus weiblich. Die Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl im Kontext ihrer Entstehung 181
Herbert Frohnhofen: Reinkarnation und frühe Kirche 236
Anton E. von Hooff: Die Innenseite des Modernismusstreits. Die persönliche Erfahrung Maurice Blondels – mehr als bloße Geschichte? 667
Oskar Köhler: Konvertiten 735

IV. ÖKUMENE

Ernst Feil: Dietrich Bonhoeffers ökumenische Ethik. Ein Gesprächsbeitrag angesichts restaurativer und revolutionärer Tendenzen ... 760
Heinrich Fries: Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene? ... 158
Michael Hardt: Konsens oder Konvergenz in der Amtsfrage? Zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" ... 267
Georg Schütz: Der konziliare Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung* ... 353

V. ETHIK

Roman Bleistein: Ethische Erziehung heute ... 751
Bénézet Bujo: Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken 591
Josef Fuchs: Das Absolute in der Moral ... 825
– Geschichtlichkeit und sittliche Norm ... 15
– Gewissen und Gefolgschaft ... 308
– Seele und Beseelung im individuellen Werden des Menschen ... 522
Bernhard Irrgang: Ethische Implikationen globaler Energieversorgung ... 607
Wilhelm Korff: Leitideen verantworteter Technik ... 253
Hans Kramer: Ethische Anforderungen an die moderne Medizin ... 99
– Ethische Zwischenbilanz zu Aids ... 371
Johannes Reiter: Umwelt und Ethik ... 193
Philipp Schmitz: Die Wahrheit am Krankenbett ... 813
Matthias Volkenandt: Menschliches Leid und die Frage nach Gott ... 407

VI. PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE

Friedrich Georg Friedmann: Kultur und Religion. Die Suche nach dem Sinn des Daseins ... 88
Gerd Haeffner: Rätsel Heidegger ... 651
Albert Keller: Verachtete Vernunft ... 73
Walter Kern: Aufklärung. Zu ihrer Vor- und Frühgeschichte in England* ... 566
Hermann Kügler: C. G. Jungs Exerzitiendeutung. Ein psychologischer Beitrag in der Wirkungsgeschichte der geistlichen Übungen ... 630
Johannes B. Lotz: Meditation als Erfahrung. Zum Werk Karlfried Graf Dürckheims* ... 787
Tiemo Rainer Peters: Mystik, Mythos, Metaphysik. Chancen und Gefahren ihrer Wiederentdeckung ... 531
Friedo Ricken: Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie ... 341
Eberhard Schockenhoff: Gentechnologie und Menschenwürde ... 507

VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Roman Bleistein: Ein neuer Generationenvertrag ... 1
– Rückschau auf 1968. Mythen – Tatsachen – Wirkungen* ... 133
Josef Fuchs: Geistige Grundlagen des Strukturwandels in der Gesellschaft ... 171

Harry Hoefnagels: Unsere Gesellschaftsordnung und die großen Fragen der Zeit 621
Albert Keller: Marxistische Gespensterdämmerung 793
Walter Kerber: Vielheit der Kulturen – Einheit der Welt 217
Martin Maier: Atomare Abschreckung und christliche Friedensethik* 135
Johannes Müller: Ausländerpolitik 433
Karl H. Neufeld: Krise der Geisteswissenschaften?* 570
Franz Prinz: Die Last der Arbeitslosigkeit 685
Karl J. Rivinius: Revolte und Innovation. Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung 795
Dieter B. Scholz: Flüchtlinge und Menschenrechte 245
Wolfgang Schroeder: Christlich-Soziale im Deutschen Gewerkschaftsbund 839
Wolfgang Seibel: Nation – Nationalstaat – Nationalismus 721
Bernhard Sutor: Die politische Kultur und die Christen 383
Rainer Tautorat: Internationales und deutsches Asylrecht 485
Burghard Weghaus: Soziale Hilfe in der Bundesrepublik Deutschland* 496

VIII. JUGEND UND FAMILIE

Roman Bleistein: Selbstbehauptung oder Hedonismus? 505
Gertrud Casel: Anmerkungen zur Jugendpolitik 332
Barbara Hille: Lebensperspektiven junger Paare* 643
Martha Krause-Lang: Familie heute und morgen* 426
Rainald Merkert: Vom Fundament der Medienerziehung in der Familie* 278
Paul M. Zulehner: Scheidung und Wiederverheiratung. Zu Bernhard Härings Plädoyer für eine Praxis der „Oikonomia"* 785

IX. FRAUEN

Ruth Ahl: Antijudaismus in feministischer Theologie?* 210
– Frauengeschichte im frühen Christentum* 713
Martha Krause-Lang: Zur Situation der älter werdenden Frau* 207
Elisabeth von der Lieth: Die Stunde der Frauen* 205
Erika Lorenz: Teresa von Avila – eine verwegene Leserin* 281

X. ZEITGESCHICHTE

Vaclovas Aliulis: Die katholische Kirche in Litauen* 564
Christoph Bals – Richard Hartwig: Konfessionelle Prägungen als Hintergrund des Nordirlandkonflikts 32
Roman Bleistein: Katholische Bischöfe und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus .. 579
– Helmuth James von Moltke (1907–1945) und der Kreisauer Kreis* 63
– Neuentdeckung Alfred Delps. Zur ersten Delp-Biographie* 861
– Nicht Lob, nicht Furcht. Zur Edition der Briefe, Akten und Predigten Bischof von Galens* 424
Eduard Huber: Rußland und Europa 321
Hermann Krings: Eine Stimme von damals. Die Briefe und Aufzeichnungen Willi Grafs* ... 419
Christian Kummer: Das geistige Vermächtnis von Konrad Lorenz* 493

Karl H. Neufeld: Anschlußfolgen. Die Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck 1938* 65
Julius Oswald: Sozialismus – Ende einer Illusion? Zum gegenwärtigen Wandel in den kommunistischen Staaten* 640
Vladimir Peterca: Rumänische Katholiken jenseits der Karpaten* 710

XI. FRANZÖSISCHE REVOLUTION

Norbert Brieskorn: Die Französische Revolution. Zugleich ein Beitrag zur Gegenwärtigkeit Jean-Jacques Rousseaus 435
Rainer Maria Bucher: Der übersehene Anfang der Gegenwart. Die Kirche und die Französische Revolution 541
Fernand Hoffmann: Robespierre oder die Pädagogik des Terrors 51
Klaus Schatz: Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution 445

XII. LITERATUR

Elisabeth Egerding: Von der Absurdität zur Mystik? Überlegungen zum Theaterwerk von Eugène Ionesco 852
Fränzi Maierhöfer: Beckett und die Ausbeutung der Unfähigkeit. Das Verhältnis der Geschlechter im Werk Samuel Becketts 551
Rainulf A. Stelzmann: Mythologie als Weg zum Heil. Das Werk Joseph Campbells in Amerika 43

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Gesellschaft 575
Jugendarbeit 719
Kirche 70, 430, 573, 717, 791, 863
Kirche und Gesellschaft 287, 501
Kirchengeschichte 789
Literatur 503
Liturgie 574
Lyrik 69, 141, 285, 357
Naturwissenschaft 431
Pädagogik 359
Philosophie 214
Psychologie 140
Religionspädagogik 430
Spiritualität 141, 358, 647
Theologie 213
Zeitgeschichte 139, 790

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Atabay, Cyrus: Die Linien des Lebens. 286

Bardy, Gustave: Menschen werden Christen. Hrsg. v. Josef Blank. 789

Baumann, Gerhart: Erinnerungen an Paul Celan. 285

Becker, Jürgen: Odenthals Küste. 143

Biemer, Günter: John Henry Newman 1801–1890. 573

Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik. Hrsg. v. Wolfgang Benz und Hermann Grami. 139

Die Bischofskonferenz. Hrsg. v. Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer. 718

Bleistein, Roman: Alfred Delp – Geschichte eines Zeugen. 861

Bobrowski, Johannes: Gesammelte Werke. Bd. 1–2. 143

Bours, Johannes: Ich werde ihm den Morgenstern geben. 141

Bugnini, Annibale: Die Liturgiereform 1948–1975. 574

Bühlmann, Walbert: Wer Augen hat zu sehen... 863

Delp, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Roman Bleistein. Bd. 5. 139

Domin, Hilde: Gesammelte Gedichte. 142

Dürckheim, Karlfried: Weg der Übung – Geschenk der Gnade. 787

„Ein deutscher Dichter bin ich einst gewesen". Hrsg. v. Hans J. Schütz. 503

Erbrich, Paul: Zufall. 431

Frauenlexikon. Hrsg. v. Anneliese Lissner, Rita Süssmuth, Karin Walter. 205

Friedenssicherung. Bd. 1–2. Hrsg. v. Manfred Spieker. 502

Frielingsdorf, Karl: Vom Überleben zum Leben. 503

Fussenegger, Gertrud: Gegenruf. 141

Galen, Bischof Clemens August Graf von: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. 2 Bände. Bearb. v. Peter Löffler. 424

Gorbatschow, Michail: Perestroika. 640

Willi Graf: Briefe und Aufzeichnungen. Hrsg. v. Anneliese Knoop-Graf und Inge Jens. 419

Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler. 213

Häring, Bernhard: Ausweglos? 785

Häring, Bernhard: Meine Erfahrung mit der Kirche. 717

Hemminger, Hansjörg: Das therapeutische Reich des Dr. Ammon. 575

Hoppe, Thomas: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. 135

Hummel, Reinhart: Reinkarnation. 71

Jünger, Friedrich Georg: Sämtliche Gedichte. 3 Bde. 69

Kagan, Jerome: Die Natur des Kindes. 140

Kamphaus, Franz: Mutter Kirche und ihre Töchter. 717

Kellmann, Klaus: Die kommunistischen Parteien in Westeuropa. 640

Krockow, Christian von: Die Stunde der Frauen. 205

Kühnhardt, Ludger: Die Universalität der Menschenrechte. 287

Langendörfer, Hans: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. 135

Lehr, Ursula: Zur Situation der älterwerdenden Frau. 207

Lieder der Liebe. Hrsg. v. Johann Gottfried Herder. 69

Lyrik – Erlebnis und Kritik. Hrsg. v. Lothar Jordan, Axel Marquardt, Winfried Woesler. 357

Magnis-Suseno, Franz von: Neue Schwingen für Garuda. 790

Maier, Hans: Revolution und Kirche. 501

Martin, Gerhard Marcel: Werdet Vorübergehende. 790

März, Fritz: Klassiker christlicher Erziehung. 359

Mayer, Günter: Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike. 211

Milner-Irinin, Jakov A. – Dahm, Helmut: Ethik. Hrsg. v. Peter Ehlen. 215

Helmuth James von Moltke: Briefe an Freya 1939–1945. Hrsg. v. Beate Ruhm von Oppen. 63

Neue Summe Theologie. Bd. 1. Hrsg. v. Peter Eicher. 213

Nouwen, Henri J. M.: Nachts bricht der Tag an. 791

Peter, Anton: Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. 287

Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 3. Hrsg. v. Jean-Pierre Schobinger. 566

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hrsg. v. Christian Schütz. 358

Quellen geistlichen Lebens. Bd. 3. Hrsg. v. Gisbert Greshake und Josef Weismayer. 647

Reblin, Klaus: Freund und Feind. 70

Religionsunterricht heute. Hrsg. v. Albert Biesinger und Thomas Schreijäck. 430

Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut. 573

Ricken, Friedo: Philosophie der Antike. 214

Schaff, Adam: Perspektiven des modernen Sozialismus. 640

Schifferle, Alois: Das Ärgernis Lefebvre. 863

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. 713

Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis. 713

Sie hielten stand. Hrsg. v. Bernd Börger und Hans Schroer. 719

Sozialismus. Ende einer Illusion. Hrsg. v. Hans Giger und Willy Linder. 640

Stachel, Günter: Gebet – Meditation – Schweigen. 647

Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Hrsg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz. 210

Was sind das für Zeiten. Hrsg. v. Hans Bender. 285

Weber, Hermann: Kommunistische Bewegung und realsozialistischer Staat. Hrsg. v. Werner Müller. 640

Wie geht's der Familie? Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. 426

Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext. Hrsg. v. Christine Schaumberger. 210

Zulehner, Paul M.: Wider die Resignation in der Kirche. 430

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Absolutum 825
Afrikanische Ethik 591
Aids 371
Alter 207
Amt 267
Angst 219
Antijudaismus 210
Arbeitslosigkeit 685
Asylrecht 485
Atomare Abschreckung 135
Aufklärung 566
Ausländerpolitik 433
Autorität 145

Beckett, Samuel 551
Befreiungstheologie 771
Berdjaev, Nikolai 325
Beseelung 522
Bibel 771
Bischofsernennungen 147
Bischofswahlen 291
Blok, Alexander 322
Blondel, Maurice 667
Bonhoeffer, Dietrich 760

Campbell, Joseph 43

Danilevskij, Nikolai 323
Delp, Alfred 861
DGB 839
Diakonia 12
Diaspora 421
Diözensansynode 83
Dürckheim, Karlfried 787

Ehescheidung 785
Energieversorgung 607
Ethik 761
Ethische Erziehung 751
Europa 321
Exerzitien 630

Familie 26
Feministische Theologie 210, 714
Florentini, Theodosius 183
Flüchtlinge 245, 485

Französische Revolution 51, 435, 445, 541
Freiheit 460
Friedensethik 135
Fundamentalismus 577

Galen, Clemens August von 424
Geisteswissenschaften 570
Geistliche Berufe 289
Generationenvertrag 1
Gentechnologie 507
Geschichtlichkeit 15
Gesellschaftsordnung 621
Gewissen 308, 400
Graf, Willi 419

Häring, Bernhard 785
Hedonismus 505
Heidegger, Martin 651
Heimgartner, Bernarda 181
Henhöfer, Aloys 738
„Humanae vitae" 402

Ignatius von Loyola 632
Ingenbohl 181
Innsbruck, Theol. Fakultät 65
Ionesco, Eugène 852

Jugendpolitik 332
Jung, C. G. 630

Kirchenvision 3
Koinonia 10
„Kölner Erklärung" 398
Konvertiten 735
Konziliarer Prozeß 353
Kreisauer Kreis 63, 583
Kulturelle Vielfalt 217

Leid 407
Litauen 564
Liturgie 473
Lorenz, Konrad 493

Mandelstam, Ossip 322
Maria 158
Marxismus 793

Medienerziehung 278
Meditation 787
Medizinische Ethik 99, 822
Menzingen 181
Metaphysik 531
Mitarbeitervertretung, kirchl. 123
Modernismus 667
Moltke, Helmuth James von 63, 580
Moral 825
Museen, kirchliche 59
Mystik 531
Mythos 531

Nation 721
Nationalismus 721
Nationalsozialismus 579
Nationalstaat 721
New Age 532
Nordirland 32

Origines 242

Politische Kultur 383
Preysing, Konrad von 580
Reinkarnation 236
Religionsunterricht 421
Religiöse Krisensituation 363

Robespierre, Maximilien 51
Rumänien 710
Rußland 321

Säkularisierung 649
Scherer, Maria Theresia 181
Schweizer Katholizismus 181
Seele 522
Selbstbehauptung 505
Sexualethik 379
Sinnfrage 88
Sittliche Norm 15
„Sollicitudo rei socialis" 110
Soloviev, Vladimir 325
Sozialhilfe 497
Soziallehre 110

Sozialismus 640
Strukturwandel 171
Studentenrevolte 68, 133, 795

Technik 253
Teresa von Avila 281
Theologie 723

Umwelt 607
Umweltethik 193

Vernunft 73

Wittgenstein, Ludwig 341

Zukunft 361

ZS 131.50

Ein neuer Generationenvertrag

Der „alte" Generationenvertrag meint jene finanzielle Haftung, in der drei Generationen miteinander verbunden sind. Dabei stattet die mittlere Generation in der Arbeit gleichsam die Dankesschuld an die voraufgehende ab und bringt zugleich die Jüngeren wiederum in die Position von Schuldnern, in der unausgesprochenen Erwartung, daß auch für sie im Alter die Renten gesichert seien. Aber darum geht es im „neuen" Generationenvertrag (Ulf Fink) nicht.

Das Problem eines neuen Generationenvertrags ergibt sich aus den sozialen Nöten einer Gesellschaft, in der zwar die alten Menschen an Zahl zunehmen, aber eine weite Dienstleistungslücke klafft; denn die Einsamkeit, die Erfahrung von Überflüssigsein, die Kompensationsversuche in Drogen, Alkohol und Fernsehen lassen sich nicht durch eine penibel organisierte Mechanik sozialer Angebote, sondern nur durch Begegnung, Nähe, Gespräche, Hilfe zum Helfen lösen. Nun bringt der Generationenvertrag die soziale, wechselseitige Bringschuld in den Blick. Er erfordert eine neue Definition und Qualifikation von Ehrenamtlichkeit. Er setzt eine neuartige Kooperation zwischen den Freien Trägern in der Wohlfahrtspflege voraus und unterstellt, daß auch der Staat die neue Situation durch gezielte finanzielle und ideelle Impulse zu bewältigen hilft.

Die Wechselseitigkeit des sozialen Generationenvertrags eröffnet zuerst viele Chancen: für ältere Menschen, die ihre Berufs- und Lebenserfahrung in „Informationsbüros" anderen vermitteln können und gerade dadurch einen neuen Lebenssinn finden; durch die Patenschaft eines Juniors über einen Behinderten, in der er sich verpflichtet, diesen regelmäßig spazierenzufahren; durch die Bereitschaft einer jungen Mutter, bestimmte Stunden Aufsicht im „Mütterzentrum" zu führen, die als Ausgleich auch immer wieder ihre eigenen Kinder dort „abgeben" darf; durch das Engagement eines rüstigen Sechzigjährigen, in einem Jugendheim den eher im Hintergrund verborgenen, aber vertrauten Gesprächspartner für alle zu spielen. Die Beispiele weisen auf, daß dieser Vertrag die Generationen übergreift und daß in dieser Ehrenamtlichkeit nicht nur die Rentner oder – wieder einmal – nur die Frauen angesprochen und eingefordert sind.

Wie Umfragen ergeben, sind viele Deutsche zu einem ehrenamtlichen Einsatz bereit. Natürlich kann man sich einen Zuwachs großzügiger Helfer nur wünschen. Festzuhalten ist: In ehrenamtlichen Diensten wird heute Wert auf Qualifizierung der Arbeit gelegt. Ein solcher Standard kann in pflegerischen Techniken wie in sozialpsychologisch reflektierten Umgangsformen bestehen. Gerade in der Ermöglichung solcher Fortbildung sind die Hauptamtlichen, ist der Staat gefordert. Neben einer aufgabenspezifischen Ausbildung wird heute auch eine nicht als

„Entlohnung" zu verstehende finanzielle Anerkennung nicht geringgeschätzt. Warum sollen freiwillige Mitarbeiter/innen in einer „Informationsagentur" im Stadtteil, in einem Kinderzentrum, in einem „Opa-und-Oma-Verleih" eigentlich ohne eine, wenn auch bescheidene, Honorierung auskommen müssen? Wenn der oft beschworene Idealismus Begegnung eher verhindert als ermöglicht, scheint er in seiner Radikalität nur Untätigkeit zu fördern. Ehrenamtliche Tätigkeit bringt in der Verantwortung Sinn und Freude, gibt manchem Menschen, der sich bereits als überflüssig empfand, ein neues Selbstwertgefühl zurück.

Ein Problem stellt sich angesichts eines solchen Entwurfs sofort: Werden durch die All-Hilfs-Bereitschaft die überkommenen Träger der Wohlfahrtspflege nicht um ihre angestammten Aufgabenfelder gebracht? Die Befürchtung ist unbegründet; denn was immer sich als Privatinitiative und soziale Bewegung entwickelt, kann nur von den Wohlfahrtsverbänden lernen. Die Lernfähigkeit und Kooperationswilligkeit dieser großen Verbände darf aufgrund ermutigender Beispiele der Zusammenarbeit vorausgesetzt werden. Dazu kommt, daß es auch den alten Kennern eines Problemfelds gut tun wird, das Altbekannte einmal von einer neuen Seite zu sehen. Der Neuanfang kann gerade dort auch durch alte Institutionen in Rat und Tat gerettet werden, wo er nach einem Anfangserfolg in eine gewisse Krise kommt. Endlich kommen bei einem solchen Verständnis der sozialen Pflichten auch neue Aufgaben des Staates in den Blick. Wie gelingen Finanzierungen zwischen Verschwendung und Bürokratie? Wie lassen sich die Steuern aller sinnvoll und verantwortlich verwenden?

Gewiß stellen sich am Ende die Fragen nach der nötigen Motivation zu solchem selbstlosen Tun. Reicht eine allgemeine Philanthropie aus? Muß ein Humanismus vermittelt werden, der die Selbstverwirklichung erst in seiner sozialen Bindung realisiert? Gelingt es, den Geist christlicher Nächstenliebe so zu verbreiten, daß „der Geringste unter den Brüdern und Schwestern" im Gebrechlichen, Alten, Behinderten erkennbar wird? Der neutrale Staat kann nur Aufgabenfelder aufweisen und eine Vielzahl unterschiedlich motivierter sozialer Akteure fördern. Den Kirchen böte sich allerdings die Chance, sich dienstbereit und phantasievoll zu erweisen, ohne – wieder einmal – alles Neue als das im letzten altbekannte Ihre vereinnahmen zu wollen.

Der neue Generationenvertrag könnte aus einem bürokratischen Sozialstaat etwas sehr Menschenfreundliches machen: eine soziale Gesellschaft. In ihr würde jeder Bürger erfahren, daß zur Selbstentfaltung die soziale Dimension eines alltäglichen Lebens gehört, in jener Absichtslosigkeit, in der zwischen Geld und Güte „die Rechte nicht weiß, was die Linke tut". *Roman Bleistein SJ*

Paul M. Zulehner

Kirchenvision

Die profane Organisationsberatung[1] läßt keinen Zweifel daran: Eine Organisation ohne Vision ist ohne Zukunft. Gerät eine Organisation in Krise, dann hat dies zumeist mit dem Verlust einer bewegenden Vision zu tun. Die Folge ist, daß die Auflösung der Organisation verwaltet wird, was immer noch hohe Aktivität hervorruft. Aber ein zuversichtlicher Aufbruch in die Zukunft droht nicht.

Die Funktionen von Visionen

Visionen erfüllen in Organisationen mehrfache Aufgaben. Zumal in komplexen Zeiten wie den unseren, die durch Unübersichtlichkeit gekennzeichnet sind, haben Organisationen stets mehrere mögliche „Zukünfte" vor sich. Diese kann man sich in Szenarien ausmalen und so anschaulich machen. Dabei zeigt sich, daß die vielfältigen Zukünfte nicht in gleicher Weise auch wünschenswert sind; es gibt erstrebenswerte und zu vermeidende Zukünfte. Eine erste Funktion von Visionen ist es nun, zwischen unerwünschten und wünschenswerten Zukünften unterscheiden zu lernen. Diese Unterscheidung berührt unmittelbar das, was heute in einer Organisation geschieht. Denn in der Gegenwart werden die Weichen für die Zukunft gestellt.

Die Vision weist aber nicht nur den Weg in eine wünschenswerte Zukunft, sondern gibt auch den verbindlichen Maßstab ab, ob die gegenwärtige Entwicklung auf diese hinführt. Anders ausgedrückt: Die Vision trägt kritische Kraft in sich. Kritik erklärt sich dabei vom griechischen „krinein", unterscheiden. Kritik macht erkennbar, welche Wege nicht zukunftsträchtig sind. Organisationen, die keine Zukunft haben, entbehren daher nicht nur der Visionen, sondern auch einer entsprechenden Kritik. Auch der Mangel an Kritik in einer Organisation ist somit Hinweis auf ihre Zukunftsschwäche.

Die dritte Funktion einer Vision ist, daß sie einen „Vorwärtsdrang" auslöst. Sie „mobilisiert die emotionalen und geistigen Ressourcen der Organisation", ihre Werte, ihr Engagement und ihren Erwartungshorizont"[2]. Damit eine Vision dieses zu bewirken vermag, muß sie allerdings eine „bewohnbare Vision" sein: Die Mitglieder der Organisation müssen sich sehr anschaulich vorstellen können, welchen Platz sie in der erwünschten Zukunft einnehmen möchten. Dann und erst dann werden sie persönliche Ressourcen (Zeit, Phantasie, Energie, Geld etc.) frei-

zusetzen bereit sein, um die erwünschte Zukunft der Organisation herbeizuführen.

Wer in einer Organisation solche Visionen hat, die Aufmerksamkeit der Mitglieder auf sie ziehen kann, sie durch geeignete Kommunikation also bis in die letzten Winkel der Organisation gegenwärtig setzt, übt Führung aus. Von solcher Führung zu unterscheiden ist Management, Verwaltung des Bestands. Die Organisationskunde bezieht diesbezüglich klare Positionen: „Das Problem vieler Organisationen – insbesondere jener, die scheitern – besteht darin, daß sie zuviel verwaltet und zuwenig geführt werden. Die tägliche Routine mag bei ihnen wie am Schnürchen ablaufen, doch stellen sie nie in Frage, ob diese Routine überhaupt sinnvoll ist. Es besteht ein profunder Unterschied zwischen Management und Führung; beides ist wichtig. Managen bedeutet bewirken, herbeiführen, die Leitung oder Verantwortung übernehmen. Führen heißt beeinflussen, die Richtung und den Kurs bestimmen, Handlungen und Meinungen steuern. Die Unterscheidung ist wesentlich. Manager machen die Dinge richtig, Führende tun die richtigen Dinge. Der Unterschied drückt sich einerseits in Aufgaben aus, die Zukunftsperspektiven und Urteil erfordern, sprich Effektivität, andererseits in Tätigkeiten, bei denen es darum geht, Routineabläufe zu beherrschen, sprich Effizienz."[3] Führung kann in diesem Kontext knapp definiert werden als *Diffusion von Vision* in einer Organisation. Organisationen, die in Krise sind, leiden an einem Mangel an „visionsorientierter" Führung bzw. am Mangel einer Führung, die selbst am Visionsmangel krankt.

Eine bewohnbare Kirchenvision

Aus all diesen Überlegungen wird klar, daß eine überlebensfähige Organisation einen hohen Visionsbedarf und den Bedarf nach einer visionsorientierten Führung besitzt. Die Kirchen machen da keine Ausnahme. Auch sie haben Zukunft, wenn sie von einer Vision getragen werden. Dieser Satz ist keineswegs atheistisch und liefert nicht die Zukunft der Kirche den Klugen dieser Welt aus. Vielmehr ist es ja das Herzstück einer traditionsgestützten Kirchenvision, daß Gott selbst der Bauherr der Kirche ist. Die Bauleute bauen vergeblich, wenn der Herr nicht das Haus baut (Ps 12). Nach einer die Kirche heute bewegenden Vision zu fragen ist somit identisch mit der Frage, was Gott mit seinem Kirchenvolk heute im Sinn hat, damit die Menschen Hoffnung und Zukunft haben (Jes 29, 12). Anders: Wer nach einer bewegenden Kirchenvision aus ist, fragt nicht: Wie geht es mit unserer Kirche weiter?, sondern: Wie geht er, unser Gott, mit seinem Volk weiter? Was sind seine Ansprüche und Optionen für uns, sein Volk?

Die Antwort auf diese Grundfrage nach der Berufung der Kirche von heute läßt sich finden, wenn wir zwei Texte ineinander lesen: Die alten Gründungstexte

der Bibel, die in unverbrauchter Weise Gottes reuelose Absichten enthalten, sowie den Text heutigen Lebens. In vorbildlicher Weise hat das Zweite Vatikanische Konzil in seinen Hauptdekreten eine solche Kirchenvision für den „heutigen Tag" (Aggiornamento bedeutet Verheutigung, nicht Anpassung) formuliert. Diese Vatikanische Kirchenvision geht davon aus, daß Gott kein desinteressierter Weltbaumeister ist, der sich seit den Tagen der Schöpfung aus der Geschichte heraushält. Er ist vielmehr der Gott mit uns, Immanuel also (Mt 1, 23). Er ist der Gott der Geschichte, was bedeutet, daß wir aus der Geschichte, wie sie stattfindet, etwas über Gottes Absicht mit der Schöpfung heute erfahren. Es gilt, Gottes Spuren auch in der Geschichte aufzuspüren. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art"[4] werden so zur Lesehilfe für Gottes Absichten mit unserer Kirche in einer immer mehr einswerdenden Welt.

Es geht in diesem Beitrag nun nicht darum, die Kirchenvision des Zweiten Vatikanischen Konzils nachzuzeichnen oder – im Sinn der stets erforderlichen Fortschreibung – eine solche zugleich kontextuelle wie bibelgestützte Kirchenvision zu entwickeln. Hier soll vielmehr gezeigt werden, auf welche Weise diese bewohnbare Kirchenvision der Kirche in den gegenwärtigen kritischen Zeiten nützlich sein kann.

Kirchenkrise

Kritisch ist ja die Lage der Kirche aus vielfältigen Gründen:

1. Die einen meinen, die Kirche sei seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das sich der Welt geöffnet hat, allzu sehr *verweltlicht*. Das Übel, das sich in der modernen Gesellschaft angesammelt hat, sei durch die offenen Fenster in die Kirche eingedrungen[5]. Dies aber sei das Übel dieser Gesellschaft: Sie wird als permissiv und gottlos eingeschätzt. Die Schließung der Offenheit wird als Therapie gefordert, und wo Personen mit dieser Krisendiagnose kirchliche Macht erlangen, wird diese Schließung auch praktiziert. Das Heil wird nicht in der Vision, sondern in der Revision gesucht.

2. Andere sind der gegenteiligen Meinung. Die Kirche sei in Krise, nicht weil sie verweltlicht, sondern immer noch zu *weltfremd* sei. Sie beantworte Fragen, die niemand stelle. Deshalb müsse die Kirche einen neuen Schritt auf die Welt zu wagen. Nicht Schließung der Offenheit, sondern entschlossene Öffnung sei das Gebot der Stunde.

Beide, die konservative und die progressive Krisendiagnose, werden jeweils ein Körnchen Wahrheit an sich tragen. Die Konservativen ahnen, daß es für die Kirche eine nicht immer geschaffte Kunst ist, inmitten des Pluralismus der Welt die eigene Identität zu wahren. Freilich: Sie suchen die Identität der Kirche durch

Absonderung. Das inkarnatorische Prinzip wird aus Angst um die eigenen Konturen verlassen. Die Progressiven ahnen, daß es ohne Einmischung keine Nachfolge Jesu geben kann. Freilich: Einmischung und Vermischung sind nicht immer leicht zu trennen. Kenosis und Identitätsverlust liegen nahe beisammen. Schade, daß Konservative und Progressive in unserer Kirche voneinander nicht mehr zu lernen bereit sind. Keine Gruppe hat die ganze praktische Wahrheit.

3. Die Krise der Kirche könnte aber auch eine *Übergangskrise* sein. Die Zeit der kulturgestützten Christlichkeit geht vor unseren Augen zu Ende. Wer heute Christ ist, ist es immer weniger auf Grund von Tradierung über Kultur und daher Elternhaus, sondern weil er auf eigenwilligen Glaubenswegen zu einer persönlichen Überzeugung und zur Solidarität mit anderen Glaubenden gefunden hat. Die Außenleitung wird durch die Innenleitung abgelöst. Aus zugewiesenem Glauben wird erworbener, der zudem ein Leben lang „konversionsanfällig" bleibt, also lebendig erhalten werden muß. In solchen Zeiten des Übergangs vergeht, „verdunstet", „verwelkt" eine überkommene Gestalt des Glaubens und des kirchlichen Lebens. Das muß nicht gleichbedeutend sein mit dem Sterben von Glauben und Kirche selbst, sondern meint lediglich (was freilich eine enorme Herausforderung darstellt), daß Glaube und Kirche eine neue Gestalt finden müssen. Eben dazu bedarf es einer bewegenden Vision.

4. Es gibt nun freilich Anhaltspunkte dafür, daß die tiefste Krisenursache in einem „landläufigen, epidemischen *ekklesialen Atheismus*" (Josef Fischer[6]) zu suchen ist. Zu viele Menschen sind, wenn sie darum befragt werden, der Ansicht, daß Gott in der Kirche nicht lebendig ist. Sie sehen dann aber in der Kirche nicht mehr das bewohnbare Ge-Heim-nis Gottes, nicht mehr ein Volk, in dem Gott wohnt, sondern lediglich ein Volk, das, weil es gott-los ist, unwohnlich, un-heimlich ist. Es ist eine Kirche, die nicht mehr am Geheimnis Gottes teilhat, und eben deshalb für die Menschen unheimlich ist. Was dann in der Wahrnehmung der Kirche in den Vordergrund rückt, ist nicht die heilende Präsenz Gottes unter uns, sondern sind heillose Anteile an einer verwalteten Kirche, die Menschen nicht mehr achtet, sondern verachtet, die nicht aufrichtet, sondern verängstigt. Es ist nicht mehr die Kirche, die am Mysterium Gottes teilhat, und deshalb lediglich mysteriös ist. Wo aber die Mystik fehlt, verkommt die Kirche zur Moral. Einer solchen Moralanstalt gehen heute Menschen aus dem Weg, wohl ahnend, daß menschenfreundliche Lebensregeln (also „Moral", wie sie sein sollte) nur im Umkreis wahrer Mystik eine Chance haben.

Das Gerücht von Gott wachhalten

Wir stehen damit schon vor dem ersten Element einer bewohnbaren Kirchenvision: Es ist die Mystik, die als Gottesverwurzelung übersetzt werden soll. Wenn

heute ein Christ – nach alter rabbinischer Tradition in der kurzen Zeit, in der er es vermag auf einem einzigen Bein zu stehen – sagen sollte, was die unverzichtbare Berufung der Kirche ist, das könnte er sagen: Zugunsten der Menschen das Gerücht von Gott wachzuhalten, oder ein wenig anders formuliert, das Gerücht von einem Gott der Menschen wachzuhalten.

Gerücht meint hier – wie im Althochdeutsch – das Herausgerufene, das Herausgeschrieene. Das althochdeutsche „geruafte" meint, was herausschreit, der in Not und Todesgefahr ist. Das Gerücht von Gott ist somit ein „soteriologisches Wort", ein Rettungswort. Gott für jene Menschen in Erinnerung zu halten, die in Not und Todesgefahr sind und nach Rettung schreien.

Ein alttestamentlicher Volk-Gottes-Text unterstützt uns, wenn wir die Grundberufung der Kirche mit der Formel „Das Gerücht von Gott wachhalten" einfangen. Dem Restvolk Juda wird vom Propheten Sacharja um das Jahr 520 in einer hoffnungsarmen Zeit Israels folgendes Hoffnungswort von Jahwe mitgeteilt:

„In jenen Tagen werden zehn Männer aus Völkern aller Sprachen einen Mann aus Juda am Gewand fassen, ihn festhalten und sagen: Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört: Gott ist mit euch" (Sach 8, 23).

Hoffnung macht, daß etwas zu hören ist: Eine Kunde verbreitet sich über Juda hinaus zu den Heiden. Wir erinnern uns – es ist schon die messianische Einlösung der Verheißung des Sacharja – an die Einleitung zum öffentlichen Wirken Jesu bei Lk 4, 14: „Die Kunde davon verbreitete sich im ganzen Land."

Diese Kunde, dieses Gerücht, das sich wie ein Lauffeuer verbreitet, bringt „Heiden" auf die Beine. Sie machen sich auf, um einen Israeliten am Gewand zu fassen, festzuhalten und zu sagen: Wir wollen mit euch gehen. Das dezimierte Israel wird also wieder aufgefüllt. Und dies nicht, weil Israel hinter den Heiden her ist; nicht weil es eine so gute Fernstehendenpastoral macht. Der Grund ist einfach: Wir haben gehört, Gott ist mit euch.

Mystik

Pastoraltheologisch sind diese einfachen Sätze folgenschwer. Der Text unterstellt nämlich, daß die Heiden nicht hinter Juda, sondern hinter Gott her sind, den sie als mit Juda unterwegs wahrnehmen. Mit Juda haben sie nur insofern zu tun, als Juda jenes Volk ist, in dem sie Gott vermuten. Kirche hat somit mit der Gottsuche der Menschen solidarisch zu sein. Eine Kirche, von der zu hören ist „Gott ist mit euch", und nur sie allein wird Gottsuchende auf die Beine bringen. Alle anderen Bemühungen, Angebote, Strategien der Fernstehendenpastoral verlaufen ins Leere, wenn dieses mystische Fundament fehlt.

Die Grundlage dafür, daß die Heiden Juda am Gewand fassen und mit ihm ziehen wollen, sobald sie hören, Gott ist mit ihm, kann wiederum nur sein, weil sie

insgeheim hinter Gott her sind. Die Theologie nennt dies den „*Gottbedarf*", die „Jungfräulichkeit" eines jeden Menschen. Jeder Mensch ist nicht nur „ex nihilo", sondern zugleich „ex amore" geschaffen. Wir sind Ausdruck der Liebe eines dreifaltig-beziehungsreichen Gottes, der sich an uns verschenken will. Der Grund, warum es die Schöpfung und darin uns Menschen gibt, ist die Sehnsucht Gottes nach der Schöpfung und nach uns. Die Sehnsucht des Menschen nach Gott spiegelt diese Sehnsucht Gottes nach uns wider. Dies ist auch der Grund, warum Gott nicht ruht, bis er am Herzen der Schöpfung ruht, und der Mensch in seiner Mitte nicht zur Ruhe kommt, denn am Herzen Gottes selbst. Diese Wahrheit vom Menschen heute in Erinnerung zu halten, ist und bleibt Urberufung der Kirche. In Zeiten einer zugleich gottvergessenen und doch in einer neuen Weise gottsuchenden Kultur ist diese Aufgabe vordringlich. Kirche darf sich verstehen als Aufstand gegen die Gottvergessenheit heutiger Menschen. Sie ist zugleich berufen zur Solidarität mit der Suche der Menschen nach Gott selbst.

Im Stil eines Kirchenspiegels seien eine Reihe (wir numerieren fortlaufend die Hauptfragenfelder) theologisch begründeter Fragen gestellt.

1. Lebt unsere Kirche aus der Sehnsucht Gottes nach uns? Wie steht es um die Zärtlichkeit unserer Kirche im Umgang mit Gott: mit Anbetung, Lobpreis, Klage und Notschrei, mit Liturgie und Meditation, mit Einkehr und Stille?

2. Was geschieht mit der von uns Christen geglaubten Gottessehnsucht aller Menschen in unserer gottvergessenen Kultur? Stimmt es,

– daß viele (und insgeheim allzu oft auch wir Christen) ihre maßlose Gottessehnsucht festmachen an maßvollen Gütern: an Menschen, an der Macht, am Besitz?

– daß es deshalb eine tragische *Lebenshast* gibt, die dem Versuch entspringt, die maßlose Sehnsucht zu beruhigen durch das Aneinanderreihen vieler mäßiger Erfahrungen?

– daß immer mehr, nach rastloser Jagd nach dem stets mäßigen Glück, anfangen, ihre maßlose Sehnsucht zu *ermäßigen,* und resignieren, sich einrichten im kleinen Unglück?

– daß schließlich die Zahl jener wächst, die entdecken, daß das Leiden an der stets größeren Sehnsucht Gottes „charmante" (gnadenhafte) Art ist, sich bei den Opfern einer gottvergessenen Kultur nachhaltig in Erinnerung zu halten?

– daß wir also einer Zeit entgegengehen, in der die Suche nach dem wahren Geheimnis des Lebens wieder zunehmen wird? Anzeichen dafür, daß wir neuen religiösen Zeiten entgegengehen, gibt es genug. Ist nicht zu erwarten, daß nach so langem Gottes-Fasten der Hunger nach Gott wiederkehrt?

3. Sind wir als Kirche für eine solche Zeit gerüstet? Sind wir als Kirche *solidarisch* mit der Suche von immer mehr Mitmenschen nach Gott? Sind wir zugunsten der Menschen aufständig gegen die Gottesvergessenheit unserer Kultur? Sind wir also als Kirche ein Ort, wo Menschen Gott suchen, noch mehr, wo sie lernen, daß Gott mit uns ist, längst bevor wir ihn suchen? Daß er immer schon das wahre Geheimnis unseres Lebens ist?

4. Wie aber können wir den Menschen heute *glaubhaft* machen, daß wir mit ihnen nichts anderes im Sinn haben, als sie – gewaltfrei! – auf der Suche nach Gott zu begleiten und mit ihnen die Frage stellen zu lernen, was Gott ihnen ganz unvertretbar in ihrem Leben zumutet?

5. Wie können wir vor allem die Menschen erfahren lassen, daß unter den Augen Gottes menschenwürdiges Leben eine gute Chance hat? Daß, wer sich in diesen Umkreis Gottes, in seinen Herrschaftsbereich begibt, der Kultur des Todes entrinnt und Zugang zu einer Zivilisation der Liebe gewinnt? Und als Voraussetzung dafür: Wie können die Menschen unserer Kirche morgen wieder mehr abnehmen, daß wir selbst in der Kirche Gott ernst nehmen?

Eine solche mystische Kirche, die mit den Menschen nach dem wahren Geheimnis ihres Lebens sucht, wäre ein Segen für alle. Steigt nicht die Zahl der Bürger, die unzufrieden sind mit jenen Auffassungen des Menschen, die uns im gesellschaftlichen Alltag zugemutet werden? Wie anders, größer, weniger erpreßbar ist doch der Mensch, wenn er als gottbedürftig aufgefaßt wird, als wenn er verkürzt wird auf ein Bündel steuer- und befriedigbarer Bedürfnisse in Produktion und Konsumtion, auf einen verwaltbaren gläsernen Fall in der informatisierten Verwaltung, als eine reparaturbedürftige Maschine in den herkömmlichen Krankenfabriken, als Biomasse in manchen Strömungen der Gentechnologie oder als Menschenmaterial oder im schlimmsten Fall eines atomaren Verbrechens als Megatote in der Sprache der Militärs.

Die Hauptfrage, die wir nunmehr weiterzuverfolgen haben, heißt: Wie lebt und handelt heute die Kirche, damit sie das Gerücht von Gott wachhält: also Aufstand ist gegen die Gottvergessenheit der Menschen? Wie kann sie dies vor allem *glaubwürdig* tun?

Manche setzen dazu auf eine *Vermehrung der Gottesrede:* Es soll über Gott geredet werden, vollständig, katechismusartig, durch gut trainiertes und absolut kirchenverläßliches (was für viele lediglich bedeutet „unkritisches") katechetisches Personal. Die deutsche Kirche hat daher auch viele Katechismen gedruckt und verbreitet, hat eine mediale Offensive gestartet, damit mehr von Gott geredet wird. Die „Bekenntnisscheu" (Renate Köcher) der Katholiken müsse überwunden werden: Dann werde sich alles zum Besseren wenden.

Aber geht es wirklich um eine Vermehrung der Gottesrede, womöglich durch *bezahlte Propheten?* Was zählt deren Zeugnis? In wie vielen Schulstunden wird denn nicht schon auch von Gott geredet? Wie viele Medien „strahlen" Gott aus? Die Menschen aber bleiben skeptisch. In Österreich zum Beispiel trauen zwei Drittel dieser *Gottesoffensive* wenig. Die Priester würden anders reden, wären sie nicht von der Kirche bezahlt, so die Österreicher schon 1970[7]. Eine 17jährige sprach unlängst vom *„Gottesgeschwätz"*. Die Kirche ist leider heute in der prekären Lage, daß das Wort allein nicht überzeugt. Könnte sie nicht von Jesus lernen: „Glaubt mir doch, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist; wenn nicht, glaubt wenigstens aufgrund der Werke!" (Joh 14, 11)

Am 23. Juni 1988 forderte Papst Johannes Paul II. die Kirche in Österreich auf, „sofort mit der *Wegbereitung Gottes* neu zu beginnen". Dazu sollten nicht Worte gemacht werden, sondern:

„Räumt die *Hindernisse* aus, die dem Glauben an Gott in unseren Tagen entgegenstehen! Schafft Bedingungen, die den Glauben erleichtern! Sucht vom Vertrauen auf Gott her auch ein neues Vertrauen zueinander. Wo gegenseitiges Mißtrauen das Leben bestimmt, wird nicht nur der Zugang der Menschen zueinander erschwert. Zusehends geschieht Tieferes: Es verschwindet das Vertrauen zum Menschen überhaupt, zu seiner Fähigkeit und Bereitschaft für das Gute. Die Transparenz der Welt auf die Wahrheit, auf den Grund allen Vertrauens hin, erlischt langsam. Eine vom Mißtrauen verdunkelte Welt versperrt die Wege zu Gott, lähmt den Schwung des Glaubens. Gebt im Mut zu

Wahrheit und Vertrauen einander den Weg zu Gott frei, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 14). Das alles ist nicht nur eine religiöse, sondern auch eine eminent gesellschaftliche Aufgabe der Christen."

Das Gerücht von Gott wird somit heute weniger durch Worte, sondern viel eher durch Taten wachgehalten: durch eine gottgemäße Form, miteinander und füreinander zu leben. Die Tradition nennt diese Koinonia und Diakonia.

Koinonia

Koinonia wächst in jener Kirche, in der Gott prägende Lebensmitte ist. Sobald nämlich Menschen im Glauben (mystisch) in Gott einwurzeln, werden sie ermächtigt, Kinder, Töchter und Söhne Gottes (Joh 1, 12) zu werden. Dies macht sie untereinander zu Gottverwandten, was mehr ist als blutsverwandten Schwestern und Brüder. „Brüderlichkeit"[8], oder, wie wir heute angesichts des gewachsenen Selbstbewußtseins von Frauen in Gesellschaft und Kirche nicht umhin können zu sagen, „*Geschwisterlichkeit*" ist eine Frucht wahrer Mystik. Sie wächst im Umkreis, im Lebensbereich, im Herrschaftsbereich Gottes: also dort, wo Gott selbst ernst genommen wird, den „Ton" angibt.

Theoretisch wird dies von vielen durchaus anerkannt. Die Entscheidung fällt aber wiederum nicht auf der Ebene der Worte, sondern der Taten. Zur Praxis der Geschwisterlichkeit im Lebenskreis Gottes gehören Merkmale wie gleiche Würde, gemeinsame Berufung, Partizipation, Verbindlichkeit, ein angemessener Stil amtlicher Autoritätsausübung. So kann, im Sinn unseres Kirchenspiegels, weiter gefragt werden:

6. Wie steht es um die Anerkennung der wahren *Gleichheit an Würde* aller Getauften? Welche Rolle spielt das Taufbewußtsein in unserer Kirche? Was geschieht, um dieses Taufbewußtsein zu fördern (Tauferneuerung)? Gibt es nicht vielfältige insgeheime Abwertungen und Diskriminierungen? Wird die Gleichheit der Würde der Frauen in unserer Kirche in den praktischen Konsequenzen beachtet?

7. Leben wir als Christen aus der gläubigen Überzeugung, daß es in unserer Kirche *keine Unberufenen* gibt: also keine Objekte der Seelsorge, sondern nur Subjekte, die Gott beansprucht, damit seine Kirche in unserem Land leben und handeln kann? Nehmen wir es unserem Gott ab, daß er auch morgen genug Frauen und Männer, junge und alte berufen wird, damit die Kirche bei uns lebendig und handlungsfähig bleibt? Was tun wir dann aber, damit diese Berufenen erkennen, daß Gott sie beansprucht? Was tun wir, um die „geistliche Kirchenberufung" jener zu fördern, die Gott uns „hinzufügt" (vgl. Apg 2, 47)?[9]

8. Die praktische Seite der Würde heißt *Partizipation*. Partizipation wiederum ist heute eine wichtige Grundlage für Identifikation mit einer Gemeinschaft. Wie können alle am Leben und Wirken unserer Kirche teilhaben? Schätzen wir die Begabungen, die Gott unserer Kirche hinzufügt? Wie gehen wir mit den ungehobenen Begabungen der vielen Leute um? Was tun wir, um diese zu heben? Gilt die Regel: Keine Entscheidung ohne die Beteiligung der von dieser Entscheidung Betroffenen? Wie wird mit den beratenden Gremien umgegangen? Was zählt Rat? Wie können möglichst viele an der Suche nach Kandidaten für kirchliche Dienstämter beteiligt werden? Wie stehen wir zu einem Diözesankonklave zur Suche nach Kandidaten für das Amt von Bischöfen und Weihbischöfen?

9. Kirche ist nicht wie sonstige Vereine, denen man in einem klar umgrenzten funktionalen Verhältnis angehört, bei- oder auch wieder austritt. Kirche ist vielmehr Communio, also eine *verbindliche* Gemeinschaft. Besuchen nicht zu viele Mitglieder die Kirche? Sind wir bereit, Zeit, Phantasie, Begabungen, Geld, Kritik der kirchlichen Gemeinschaft zu schenken? Wissen wir uns gemeinsam verantwortlich für das Leben und Wirken der Kirche: beispielsweise dafür, daß würdig Gottesdienst gefeiert werden kann?

Wie sehen wir das Verhältnis zwischen der bürgerlichen Familie und der Familie Gottes? Welche Spannungen erleben wir? Gibt es nicht eine unbiblische *Überbewertung der Familie*[10] als Zelle der Kirche: und dies, weil uns die Forschung sagt, daß gläubige Familien künftige Kirchenmitglieder hervorzubringen vermögen? Wie fühlen sich die vielen, die nicht in einer Familie leben, wenn die Familie derart überbewertet wird? Wie können sich in einem solchen familialistischen Klima junge Menschen entscheiden, nicht eine bürgerliche Familie, sondern die Familie Gottes zu wählen? Wie kann man aber wiederum menschlich verantwortlich diese Familie Gottes wählen, wenn sie kein verbindlicher Lebensort ist?

Wie tragen wir *Konflikte* aus? Schätzen wir den Reichtum der Vielfalt? Wie grenzen wir diesen Reichtum von schädlicher Konturlosigkeit ab? Welche Wege sehen wir, um inmitten des Reichtums der Vielfalt einmütig sein zu können? Wie lösen wir Konflikte in unseren kirchlichen Gemeinschaften? Verwechseln wir Einmütigkeit mit Uniformität? Wie gehen wir mit Nonkonformisten um?

10. Je mehr Menschen in unserer Kirche ihre Begabungen annehmen, desto mehr Dynamik entsteht, um so größer wird auch der *Amtsbedarf*. Die Regel heißt daher: Je mehr Volk, desto mehr Amt inmitten dieses Volkes. Wie kann aber Amt so ausgeübt werden, daß das Volk ermutigt wird, seine Berufung zu erkennen und auszuüben? Wie kann Autorität des Amtes ausgeübt werden, ohne die Geschwisterlichkeit zu beschädigen? Welche biblischen Weisungen sind für den Amtsstil verbindlich: die Fußwaschung (Joh 13), der Dienst des „Obers" (im Wirtshaus: Lk 22, 24–30), das Bild des Hirten, dem nicht unmündige Schafe entsprechen, sondern der auf seine Herde schaut, damit sie auf guten Weiden ist und durch dessen Stab vor Feinden geschützt wird (Ez 36 und die entsprechenden ntl. Stellen), der Dienst des Galeerensklaven, damit das Schiff der Kirche auf dem Meer der Welt in Fahrt bleibt (Phil 2, 5–11)? Was kann geschehen, daß die Hirten in der Kirche ausreichend Vertrauen genießen: daß also Hirten bestellt werden, die vom Volk mit Freude aufgenommen werden können, wie der Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz Erzbischof Karl Berg nach dem 2. Pastoralbesuch des Papstes in Österreich 1988 wünschte? Nur auf der Basis von Vertrauen kann nämlich verhindert werden, daß es zu einer tragischen Selbst-Exkommunikation des Amtsträgers aus den pastoralen Vorgängen kommt: Wie dies heute leider beobachtet werden muß.

Eine solche geschwisterliche Kirche wäre wiederum ein Segen für ein Land, in dem das *Humansystem überlastet* und am Zerreißen ist. Symptome dafür gibt es genug. Von außen her besehen ist es die Unfähigkeit zu vieler Bürger, befriedigende kleine Lebenswelten aufzubauen und auf Dauer bewohnbar zu erhalten. Dahinter ein verbreiteter *pessimistischer Individualismus*, der sich in Sätzen äußert: Auf andere kannst du dich nicht verlassen; jeder muß seine Probleme selbst lösen; niemand hat Zeit für andere. Wir erleben einen tragischen Mangel an Beziehungsfähigkeit, an Treue und Verläßlichkeit: ein Mangel, der sich heute in hoffnungsvoller Weise in eine wachsende Sehnsucht nach Verbindlichkeit und Verläßlichkeit ummünzt. Wie gut wäre es, gäbe es auf dem Boden der Kirche Lernorte für diese neue Verbindlichkeit! Wie könnte die Kirche doch ein Hoffnungsort sein, auf dem Treue und Verbindlichkeit gelernt werden können.

Diakonia

Wenn Menschen mystisch in Gott einwurzeln, werden sie auch einfühlsam in die Leidenschaft Gottes zugunsten jener Menschen, die – aus Schuld und Tragik – Opfer einer *ungerechten Verteilung der Lebenschancen* werden. Lebenschancen umfassen nicht nur den Zugang zu den erforderlichen materiellen Gütern (Nahrung, Wohnen), sondern auch zu Bildung, Arbeit, die Chance, eine Familie zu gründen und Kinder großzuziehen, die Möglichkeit, den Glauben öffentlich zu bekennen.

Sich einsetzen für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen definieren wir hier als *„Politik"*, die deckungsgleich ist mit dem überkommenen Begriff der Diakonie, die wiederum Beratung, Caritas und „Politik" im engeren Sinn umfaßt. Beratung und Caritas sorgen sich um jene, die unter die „Lebensräuber" gefallen sind; Politik wiederum sucht zu verhindern, daß künftig Menschen unter die Räuber fallen. Im Umkreis Gottes wächst die Aufmerksamkeit und die Bereitschaft, zugunsten dieser am Leben Armgemachten zu optieren und notfalls auch dazu, an deren Leiden teilzuhaben.

Wieder kann im Sinn eines Kirchenspiegels gefragt werden:

11. *Beratung:* Welche Wertschätzung genießt beratende Seelsorge in unserer Kirche? Wie wird die dafür benötigte Kompetenz bei möglichst vielen Frauen und Männern, ehren- und hauptamtlichen gefördert? Wie stehen wir zur Aufgabe der Kirche, den Menschen ganzheitlich zu heilen? Wissen wir, welche Beratungsstellen es für welche Krisen gibt, können wir Menschen, die Beratung brauchen, dorthin vermitteln?

12. *Caritas:* Welches ist das Verhältnis von Caritas und Pfarrgemeinden? Haben wir die Caritas so gut organisiert, daß der einzelne Christ und die Pfarrgemeinden sich davon entschuldigt fühlen können, vorausgesetzt, sie geben einmal im Jahr bei der Caritassammlung Geld? Welche Randgruppen gibt es in unserer Kirche und in der einen Welt, für die wir uns verantwortlich fühlen?

13. *Politik:* Welche Initiativen ergreifen wir im Rahmen der weltweiten Bewegungen der Religionen für die Bewahrung der Schöpfung, für Gerechtigkeit und Frieden? Wie steht es um die Rezeption der Soziallehre der Kirche, der Enzyklika des Papstes „Sollicitudo rei socialis" (1987)? Wie beurteilen wir die wachsende Armut von 80 Prozent der Weltbevölkerung? Wie stehen wir zur Benachteiligung von Frauen, zur bösartigen Diskriminierung von Menschen auf Grund ihrer Rasse (etwa in Südafrika), zur Verweigerung des Lebensrechts für Ungeborene, dazu, daß wir die Lebenschancen der kommenden Generationen heute verbrauchen, zur Bedrohung der Schöpfung, zur Benachteiligung der Glaubenden in totalitären Staaten des Westens und Ostens, zur Bedrohung des Friedens, wie sie aus der weltweiten Ungerechtigkeit erwächst und durch die Rüstung nicht behoben, sondern verschärft wird? Welches sind bei uns weitere Opfer einer ungerechten Verteilung der Lebenschancen? Die Alten, die Kranken, die Geschiedenen, Alleinerziehenden, Behinderten, Arbeitsplatzlosen, die gefährdete Mitwelt, die Obdachlosen?

Eine solche Kirche der diakonalen „Politik" wäre ein Segen für ein Land, in dem es immer noch, ja wieder zunehmend viele Opfer einer ungerechten Verteilung der Lebenschancen gibt, was viele lebensmäßig entmutigt. Kirche könnte für sie *Asylstätte* sein, Hoffnungsort, an dem sie das Haupt erheben (Lk 21, 28), an dem sie aufatmen (Apg 3, 20) können: Kirche wäre ein Ort unter den Augen

Gottes, an dem man sich sehen lassen kann vor jeder Leistung und trotz aller Schuld. Dies setzt allerdings voraus, daß die Kirche – etwa als Arbeitgeberin – nicht selbst Menschen entmutigt: also wiederverheirateten Geschiedenen kündigt, zu wenig phantasievoll die knapp werdenden wirtschaftlichen Mittel und die verfügbare Arbeit verteilt, den Menschen höher zählt als das tote Geld, menschengerecht statt geldgerecht wirtschaftet.

Eine solche Kirche macht sich dann stark für die vielen, die mutlos werden ob der ungerechten Verteilung der Lebenschancen in der einswerdenden Welt, weil es unter den Augen des einen Gottes nur eine einzige Welt gibt. Uns interessieren daher die Opfer in nah und fern, weil wir alle in einem Boot sitzen. Eine der Hauptfragen wird dann lauten, wenn wir entdecken, daß Gott eine vorrangige Option für die Armgemachten getroffen hat und die Kirche nicht anders kann, denn mit Gott auf die Seite der Armgemachten zu treten, ob denn Gott auch uns, die Reichen, liebt. Die Antwort kann nur lauten, daß er uns – wie Zachäus – bedingungslos liebt, aber mit der Folge, daß er uns „aufliebt" aus der Enge unseres Herzens, damit wir ihm folgen zu den Armgemachten.

Auf dem Boden der Kirche wäre dann viel von dem zu lernen, was die Welt an Überlebenskunst heute braucht: Solidarität, die eine unverzichtbare Tugend zur Bewältigung der Überlebenskrise der Welt ist; vor allem aber Zivilcourage, die – auf dem Boden der Kirche eingeübt – Christenmut heißen kann[11].

Christenmut ist eine Tugend, eine Tauglichkeit. Wie alle Tugenden muß man Christenmut lernen. Wer Christenmut hat, kämpft nicht gegen andere, sondern für seine Überzeugung. Wer Christenmut lernen will, muß sich darauf besinnen, was diesem entgegensteht: zum Beispiel eine falsche Gehorsamsbereitschaft. Wer Christenmut lernt, wird freier.

Christenmut hat mehr Chance, wenn sich gleichgesinnte Minderheiten solidarisieren. Dennoch: Keine Gruppe kann die letzten Ängste des einzelnen Menschen aufheben. Es braucht daher die Fähigkeit, Einsamkeit auszuhalten. Für dieses Moment des Christenmuts sind spirituelle Ressourcen unerläßlich. Der Christ wird mutig aus der unverbrüchlichen Auferweckungshoffnung; diese macht ihn politisch weniger erpreßbar.

Wer aus Christenmut Widerstand leistet, muß mit der „Rückwelle" derer rechnen, die in ihren Vorteilen bedroht sind. Zu fragen ist dann: Was kann ich jetzt aushalten? Was ist mir und meinen Angehörigen zumutbar? Das jeweils persönliche Maß ist zu finden. Auch in einer Solidaritätsgruppe bestimmt der einzelne, wie weit er mitgehen kann.

Christenmutige handeln gewaltarm. Denn Gewalt mindert nicht nur Ungerechtigkeit, sondern schafft immer auch neue. Gewaltlose ändern ihr Bewußtsein und ihr Handeln. Gewaltloses Handeln ist alles andere als In-Ruhe-gelassen-Werden, Sichheraushalten, Schweigen.

Ein Element des Christenmuts ist die Höflichkeit. Es gilt, dem anderen die un-

bequeme Wahrheit so hinzuhalten, daß er in diese wie in einen Mantel hineinschlüpfen kann (Max Frisch).

Wandlung

Dies also wäre eine bewegende Vision: der Traum einer mystischen und daher geschwisterlichen und politischen Kirche. Es lohnte sich, viel dafür einzusetzen. Zur theologischen Logik einer solchen „Ekklesiogenese" zählt aber, daß Gott uns in eine solche Kirche umwandeln muß. Ohne ihn können wir in der Tat nichts tun (Joh 15). Ein bevorzugter Ort der Umwandlung der Kirche in Richtung der Vision ist die Liturgie, vorweg die Feier des Herrenmahls, des eucharistischen Opfers.

Dort verleiben wir uns den Leib Christi ein, um als Kirche in mystischer Weise Leib Christi zu werden. Dies macht uns untereinander eins (vgl. zweites Hochgebet): Communio, Koinonia, Geschwisterlichkeit wächst. Und weil wir uns jenen Leib einverleiben, der für alle hingegeben wurde, können wir als kirchlicher „Leib Christi" gar nicht anders, denn in der Art Jesu uns hinzugeben für die Schwestern und Brüder: Wir werden zur Diakonie ermächtigt. Ist es aber nicht so, daß wir in der Eucharistiefeier Gaben zum Altar bringen, von denen wir annehmen, daß sie uns darstellen, und dann sagen: Gott verwandle die Gaben, aber uns laß in Ruh? Liegt es nicht an der Verweigerung unserer Kirche, uns umwandeln zu lassen zu seinem Volk, das geschwisterlich und politisch zugleich ist?

ANMERKUNGEN

[1] W. Bennis u. a., Führungskräfte. Die vier Schlüsselstrategien erfolgreichen Führens (Frankfurt [2]1987) 86–105.

[2] Ebd. 90. [3] Ebd. 28 f. [4] Gaudium et spes, 1.

[5] Zu diesen vielfältigen Formen der Krisendiagnose der Kirche gibt schon die österreichische Priesterbefragung 1971 Auskunft: P. M. Zulehner, Kirche und Priester (Wien 1974) II. Teil.

[6] J. Fischer, Über das Gottvorkommen in der heutigen Kirche. Wider den ekklesialen Atheismus, in: Nur der Geist macht lebendig, hrsg. v. M. Albus u. a. (Mainz 1986) 29–37; P. M. Zulehner, Von der (Gott) fernstehenden Kirche: wider einen ekklesialen Atheismus, in: Erfahrungen mit Randchristen. Neue Horizonte für die Seelsorge, hrsg. v. d. Kath. Glaubensinformation (Freiburg 1986) 164–175; ders., Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft (Düsseldorf [4]1988) 46–56.

[7] P. M. Zulehner, Kirche und Priester.

[8] J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960).

[9] Erfahrungen dazu berichtet: P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber, Sie werden mein Volk sein. Grundkurs gemeindlichen Glaubens (Düsseldorf [3]1987).

[10] Zu diesem Familialismus: P. M. Zulehner, Ungehaltene Hirtenreden. Menschlichkeit darf maßlos sein (Freiburg 1988).

[11] Dazu: K. Singer, Zivilcourage als Chance zur Veränderung unserer bedrohten Welt, in: Wovon wir leben – woran wir sterben, hrsg. v. H. Rothbucher u. F. Wurst (Salzburg 1988) 92–109.

Josef Fuchs SJ

Geschichtlichkeit und sittliche Norm

1. Die Welt des Menschen ist für uns Menschen als Personen, als Subjekte eine Welt von *Objekten*. Sie existiert in Raum und Zeit, das heißt, daß sie zwar immer sie selbst ist, daß sie es aber weder immer in der gleichen Weise noch je gleichzeitig in ihrer Ganzheit ist. Sie befindet sich in beständiger Entwicklung und Veränderung. In diesem Sinn hat sie ihre „Geschichte", eine „Naturgeschichte" – mag man dabei an das Gesamt der Erde und des Universums oder an deren unzählbare Einzelelemente denken. Nicht nur Flüsse und Berge haben in diesem Sinn ihre „Geschichte", sondern auch die verschiedenen Lebewesen und ebenso die verschiedenen Einzelwirklichkeiten.

Wenn der Mensch als Subjekt die Objektwelt betrachtet, entdeckt er auch sich selbst als Teil dieser Objektwelt. Er reflektiert auf sich selbst ebenso wie auf die anderen Objektwirklichkeiten – die anderen Menschen eingeschlossen –, und wie er handelnd auf sie einwirkt, so auch auf sich selbst. Auch er hat seine „Naturgeschichte", und zwar sowohl als Menschheit, Gruppe oder Individuum wie auch als konkrete Selbstverwirklichung. Selbstverteidigung einer Gruppe, „Mutterliebe" usw. können nicht nur Phänomene persönlicher Sittlichkeit, sondern auch und gleichzeitig Elemente unterpersönlichen Verhaltens – wie im Tierbereich – sein. Dabei hat man nicht nur an biologische oder physiologische, sondern auch an psychologische und soziologische Erscheinungen zu denken; man erinnere sich nur der Erkenntnisse der modernen Verhaltensforschung.

2. Aber der Mensch entdeckt und erfährt sich selbst als „geschichtlich" vor allem in einem anderen Sinn, nämlich insofern er *Person, Subjekt* ist. Das will zunächst besagen, daß er sich als ein Wesen der Selbstreflexion, der freien Initiative, der Verantwortlichkeit, des sittlichen Gewissens erfährt. Diese Erfahrung ist eine absolut ursprüngliche Wirklichkeit, nicht rückführbar auf irgendein anderes Element der eigenen Wirklichkeit – und das unabhängig von der Frage, wie man dieses Phänomen philosophisch oder theologisch erklären soll. In dieser Weise verstehen wir nicht nur uns selbst, sondern auch die anderen Menschen, mit denen wir zusammenleben und in Beziehung stehen.

Als personales Subjekt hat der Mensch also eine von seiner „Naturgeschichte" als der Geschichte der Objektwelt verschiedene Geschichtlichkeit. Sowohl als Menschheit und Gesellschaft wie auch als individuelle Person *hat* der Mensch nicht nur seine Geschichte, sondern *ist* er selbst konstitutiv geschichtlich. Als in seinem Wesen geschichtliches und sittliches Subjekt ist er stets er selbst: Freiheit,

Verantwortlichkeit, Urgrund seiner Entscheidungen, Interpersonalität; jedoch ist er es je immer in verschiedener Weise, wenn er sich in der Vielfalt der sich stets fortsetzenden Zeit und in dem ihn als Objektwelt umgebenden Raum zum Ausdruck bringt. Immer er selbst bleibend, lebt er und spricht er sein personales Subjektsein aus als seine eigene und kontinuierliche Selbstentfaltung in den vielfachen Einzelwirklichkeiten in Zeit und Raum seines Lebens. Das Gesamt seiner Entscheidungen und persönlichen Aktivitäten in der Welt ist nicht das Subjekt selbst, sondern ist ein personaler, aber vielfacher, verschiedenartiger und immer neuer Versuch der Aktualisierung und Entfaltung der Objektwelt. Das Subjekt ist in solchen Versuchen immer – als ihr Ursprung – gegenwärtig; aber in seiner Entfaltung der Objektwelt (es selbst eingeschlossen) entfaltet es auch sich selbst.

Aufgrund seiner Geschichtlichkeit als Subjekt ist der personale Mensch einerseits immer er selbst, während er andererseits durch sein Sichaussprechen in Zeit und Raum fortwährend nicht nur etwas an der Objektwelt, sondern auch sich selbst als personales Subjekt ändert und spezifiziert – und zwar auch den spezifischen Reichtum seines Seins als dieser individuelle Mensch. Darum wird auch das fortwährende Sich-zum-Ausdruck-Bringen in der Geschichte eines Menschenlebens nie ein einfaches Sichwiederholen. Insofern der personale Mensch verantwortlich sich selbst als Person, Geist, Leib und Welt verwirklichen muß, und zwar genau als der, der er an einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit ist, wird es deutlich, daß er als personales Subjekt sich fortwährend gefordert sieht herauszufinden, was er tun und wie er sich entscheiden soll.

3. Hier ersteht ein Problem. Im Verlauf der Zeit seines Lebens bleibt ein Mensch das gleiche Subjekt mit seiner spezifischen Eigenart, ja er ist aufgrund seiner bisher gelebten Geschichte der Mensch geworden, der (und wie) er jetzt ist. Und als eben dieser Mensch muß er seine Geschichte leben, das heißt, sich selbst und seine Welt gestalten und entfalten. Zu verantwortlicher Entfaltung seiner Wirklichkeit berufen, hat er nicht nur die Wahrheit des Menschseins zu suchen und zu leben, auch nicht nur die Wahrheit der menschlichen Wirklichkeit, zu der er sich geschichtlich entfaltet hat, sondern die Wahrheit seines geschichtlichen Jetzt in der Fülle seiner konkreten Wirklichkeit.

Diese Herausforderung des einzelnen ist unausweichlich; auf den ersten Blick scheint sie ihn zu überfordern. Jedoch haben sich sowohl die Gesellschaft und die Menschheit wie auch der einzelne für diese Herausforderung bereitet. Sie haben immer schon sittliche Normen entdeckt und formuliert, die die Findung der sittlichen Wahrheit im konkreten Fall erleichtern und das Zusammenleben in der Gesellschaft fördern können, insofern sie die Verhaltensweisen aufzuweisen suchen, die man im gesellschaftlichen Zusammenleben vom einzelnen erwarten kann. So verstanden sind die sittlichen Normen allerdings, obwohl sie uns eine Hilfe sein sollen, nur sehr generell, statt einfach für alle Situationen die konkrete sittliche Wahrheit anzuzeigen.

4. Um welche möglichen Probleme kann es hier gehen? Kann es als sicher gelten, daß wirklich *alle* Elemente eines konkreten Problems eines einzelnen Menschen in einer bestimmten geschichtlich formulierten Norm genügend berücksichtigt sind? Ist es ausgemacht, daß alle überkommenen sittlichen Normen einer Gesellschaft zur Genüge die *heutige* Wirklichkeit samt ihren Veränderungen genügend in Betracht ziehen? Können wir voraussetzen, daß die jüngeren Generationen notwendig in allem die Möglichkeit haben, bestimmte menschliche Wirklichkeiten in der gleichen Weise zu werten und sittlich zu beurteilen wie frühere Generationen? Sind sie doch teilweise verschieden in der Weise, sich selbst zu erfahren und die menschliche Wirklichkeit zu interpretieren und zu werten. Aber auch die Menschen der jüngeren Generationen vollziehen im Lauf ihrer Lebenszeit gewisse Änderungen in ihrem Selbstverständnis, ihrem Interpretieren und ihrem Werten. Ist es schließlich wahr, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, die konkreten Moralnormen aber ungeschichtlich sind?[1]

Der Mensch als sittliches und geschichtliches Wesen

1. Was seinen geschichtlichen und seinen sittlichen Charakter angeht, ist der Mensch zweifellos unveränderlich. Insofern er jedoch menschliches Subjekt im kontinuierlichen Verlauf der *Zeit* der Objektwelt ist, gehört zum Wesen dieser seiner Unveränderlichkeit seine Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit in dieser Welt. Die Frage nach der Hominisation des Menschen sei hier übergangen. Was dagegen interessiert, ist die Selbsterfahrung des Menschen, wie wir ihn aus unserer alltäglichen Erfahrung kennen.

Der Mensch ist sich seiner Identität als Subjekt immer bewußt. Er befindet sich aber niemals an einem Punkt Null, um von ihm aus seine Geschichte zu beginnen. In jedem Augenblick erfährt er sich als einer, der von seiner Vergangenheit und von früheren Entscheidungen herkommt, also von einer schon begonnenen Selbstverwirklichung, von einer Geschichte, die ihn bereits geformt hat; das aber nicht, um im Hier und Jetzt zu verbleiben, sondern um zu entscheiden, wie er seine Geschichte in die Zukunft hinein fortführen soll. Diese Zukunft beginnt im Jetzt als Übergang von der Vergangenheit zur Zukunft. Der Entwurf auf die Zukunft hin – sei es als Entscheidung über den nächsten Schritt, sei es als weiter ausgreifendes Projekt – sucht die schon gelebte Geschichte erneut zu realisieren, um sie in neuer Weise in die künftige Geschichte hinein zu integrieren. So ist im Leben des Menschen das Subjekt dieser Geschichte immer gegenwärtig, während man die Fülle seiner Geschichte als solche nicht erfährt, solange der Mensch ein geschichtliches Wesen bleibt. Aber die Selbstverwirklichung des wesentlich geschichtlichen Menschen, also das Leben seiner Geschichte, bringt das personale Subjekt immer mehr dazu, in seinem geschichtlichen Sein es selbst zu sein.

Die Geschichtlichkeit des personalen Subjekts erweist sich als besonders signifikativ, wenn man beachtet, daß das personale menschliche Subjekt sich als ein *sittliches* Subjekt (sittliches Gewissen) „erfährt" (nicht unbedingt: reflex „erkennt"), das heißt als ein Wesen, das sich immer unter dem sittlichen Auftrag seiner geschichtlichen Selbstentfaltung „versteht". Selbstentfaltung meint aber Entfaltung im Sinn der je eigenen „Wahrheit" jedes konkreten Moments seiner Wirklichkeit – also nicht als irgendein willkürlicher Versuch. Daraus ergibt sich, daß der Entwurf des Selbst (samt seiner schon gelebten Geschichte) auf Zukunft hin eine ernste „Unterscheidung" erfordert sowie die Bereitschaft, den Weg in die Zukunft auch zu wählen, den diese „Unterscheidung" zu finden vermag. Nur so kann die gelebte Geschichte des personalen Subjekts ernstlich Versuch wahrer Selbst*entfaltung* genannt werden.

Die Zukunft im Sinn von „futurum", die der Mensch selbst entwirft und lebt, unterscheidet sich von der Zukunft im Sinn von „adventus", die ihm „zu-kommt". Letztere kann nicht er selbst bestimmen, vielmehr kann und soll er sie erwarten und entgegennehmen von dem, der schon immer definitiv ist. Der Mensch wird dessen gewahr, daß seine definitive Zukunft (adventus) zu jenem absoluten Geheimnis gehört, in dem auch die Tatsache und die Erfahrung seiner selbst als geschichtliches und sittliches Wesen gründen. Der Christ nennt dieses Geheimnis Gott; er meint damit jenen Gott, der in Jesus Christus und im Heiligen Geist uns zur Verwirklichung unserer Geschichte auf die uns in dieser Zeit aufgegebene Zukunft (futurum) und auf die uns verheißene Zukunft (adventus) hin ruft.

2. Unsere Geschichtlichkeit in der Zeit realisiert sich in einem bestimmten *Raum;* es handelt sich um jenen Raum, den wir nicht selten die *menschliche Natur* nennen. Die menschliche Natur ist natürlich nicht individualistisch zu verstehen, sondern interpersonal und weltverhaftet, wird also gesehen in ihrer wesentlichen Beziehung zur interpersonalen und zur unterpersonalen Welt. Diesen Natur-Raum erfährt der Mensch als ein Vorgegebenes, in dessen personaler Realisierung er in der Zeit sein eigenes geschichtliches Sein realisiert. Der Natur-Raum – selbst gleichsam eine Ausweitung seines personalen Subjektseins – schenkt einerseits dem Menschen die reiche Möglichkeit der Gestaltung einer menschlichen Welt, begrenzt aber andererseits die menschliche Gestaltungsmöglichkeit durch ihre innere „menschliche" (für den Menschen, die Menschheit) Sinnhaftigkeit und Bedeutung. In diesem Sinn muß man sagen, daß der Mensch, insofern er sich als ein sittliches Sein erfährt, auch der Aufgabe inne wird, sich als Menschen in der Welt zu „leben", das heißt sich in seiner Geschichte eine Welt des Menschen zu „schaffen", die wirklich eine Entfaltung der vorgefundenen Welt ist, und ihr durch das menschliche Wirken das Zeichen des geschichtlichen Menschen aufzuprägen.

Es hieß, daß man die vorgegebene Wirklichkeit des wesentlich geschichtlichen

Menschen auch Natur nennen kann; theologisch mag man sie auch Kreatur (Geschöpf) heißen. Doch muß man sich immer dessen bewußt bleiben, daß diese Natur-Kreatur uns nicht von einem bestimmten „Anfang" an genauso gegeben war, wie sie sich heute konkret präsentiert. Vielmehr ist sie als jene menschliche Wirklichkeit zu verstehen, die in sich die Möglichkeit trägt, sich zu entwickeln und entfaltet zu werden, um das zu werden, was heute die menschliche Wirklichkeit de facto ist. Wir kennen also nicht den Punkt Null ihres beginnenden Seins und Werdens, wie wir auch nicht wissen, welche Möglichkeiten weiterer Entwicklung in der Zukunft in ihr angelegt sind. Es ist übrigens – neben anderen Faktoren – auch der Mensch selbst, der in eigener Initiative die Weitergestaltung der vorgegebenen menschlichen Natur-Kreatur betreibt, sei es als der Mensch, der er durch die langen Zeiten seiner Vergangenheit hindurch war, sei es als der, der sich uns heute präsentiert.

So kann man mit Recht sagen, daß wir das Natur-Kreatur-Sein des Menschen kennen, aber auch, daß wir konkret eigentlich nur sehr wenig darüber wissen. Die Zukunft wird das – sehr langsam – immer mehr zeigen. Sicherlich, die metaphysische Reflexion über das Mensch-Welt-Sein gewährt uns grundlegende Erkenntnisse, aber letztlich doch recht wenige. Es besteht immer die Gefahr, all das „metaphysisch" nennen zu wollen, was heute – nur faktisch – als menschliche und scheinbar „permanente" menschliche Wirklichkeit aufscheint. Es ist also jene menschliche Wirklichkeit, wie wir sie heute sehen und erleben, die uns als Auftrag gegeben ist, damit wir sie interpretieren, sie zu werten versuchen und sie entsprechend entfalten.

Aber auch die Wirklichkeit Natur-Kreatur, wie sie heute tatsächlich existiert, sehen wir nicht schlicht in einer „rein objektiven" Schau, nämlich einfachhin so, wie sie existiert. Wir sehen sie vielmehr immer als eine von uns schon interpretierte Wirklichkeit. Diese unsere Interpretation steht unter dem Einfluß der *Geschichte* unserer Weise, die Wirklichkeit Natur-Kreatur zu interpretieren. Diese Interpretationsweise steht ihrerseits unter dem Einfluß der menschlichen Umgebung, der Gesellschaft und – um das nicht zu vergessen – des Glaubens und der kirchlichen Glaubensgemeinschaft.

Wie die vorgegebene Natur-Kreatur immer schon von uns interpretiert ist, so ist sie von uns auch schon immer in einer bestimmten Weise gewertet, sei es in ihrer Ganzheit, sei es in ihren einzelnen Elementen. Es ist wohl klar, daß die Wertung der Wirklichkeit Mensch-Welt wesentlich von unserer Interpretation derselben abhängt. Sie beginnt somit auch nie bei einem Punkt Null, sondern steht in lebendiger Beziehung zur persönlichen Geschichte unserer Wertung der Natur-Kreatur, und dies unter dem Einfluß des Glaubens und der konkreten gesellschaftlichen Umgebung.

3. Im Blick auf die Problematik der sittlichen Normen müssen wir somit von folgenden Überlegungen ausgehen: Der Mensch ist als Subjekt ein geschichtliches

und sittliches Wesen, das sich selbst in der Verwirklichung der Gegebenheit Natur-Kreatur realisiert. Auch die Wirklichkeit Natur-Kreatur hat ihre kontinuierliche Geschichte. Zudem begegnen wir ihr nie in einer schlicht „objektiven" Weise, also objektivistisch, sondern als einer von uns selbst schon interpretierten und menschlich gewerteten Wirklichkeit. Nur unter Berücksichtigung dieser Einsichten kann einigermaßen die Wahrnehmung und Formulierung sittlicher Normen gelingen. Und nur so läßt sich begreifen, wie sittliche Normen verstanden werden wollen.

Die Geschichtlichkeit sittlicher Richtigkeit

Aus dem Vorausgehenden ist ersichtlich, daß die Geschichtlichkeit des Menschen sowohl mit dem personalen Subjekt als solchem wie auch mit der menschlichen Verwirklichung der Objektwelt (Natur-Kreatur) zu tun hat. Im Bereich der normativen Moral hat man immer sowohl die richtige (= gute) Realisierung des personalen Subjekts wie auch die richtige Realisierung der Objektwelt (Natur-Kreatur) bedacht. Doch ist diese Unterscheidung nicht immer systematisch durchgeführt worden, vielmehr wurden die beiden Aspekte nicht selten vermischt; so wußte man oft nicht, wovon präzise die Rede war – von der sittlichen Gutheit der Person oder der sittlichen Richtigkeit von Handlungen.

Die richtige (= gute) Selbstverwirklichung des personalen Subjekts als solchen wird heute weitgehend, oder doch sehr häufig, *sittliche Gutheit* oder auch einfachhin persönliche Sittlichkeit genannt; können doch im eigentlichen Sinn des Wortes nur das personale Subjekt und seine freien Haltungen und Entscheidungen sittlich genannt werden. Und hinsichtlich der Sittlichkeit als solcher kann eigentlich nur die personale sittliche Gutheit so genannt werden, während die Verweigerung sittlicher Gutheit „unsittlich" heißt.

2. Um die sittlich richtige Realisierung der Objektwelt (Natur-Kreatur) von der personalen sittlichen Gutheit zu unterscheiden, pflegt man weitgehend von ihrer *sittlichen Richtigkeit* zu sprechen. Diese bezieht sich auf die angemessene oder nicht angemessene Realisierung der Objektwelt (Natur-Kreatur) durch den personalen Menschen. Der größere Teil unserer sittlichen Normen zielt auf diese Richtigkeit im menschlichen Handeln. Die Unterscheidung zwischen der sittlichen Gutheit der Person und der sittlichen Richtigkeit im Handeln will nun nicht andeuten, daß die beiden Aspekte separat voneinander existierten oder ohne innere Beziehung zueinander wären. In Wirklichkeit muß die sittliche Richtigkeit des Handelns von der sittlichen Gutheit des personalen Subjekts getragen und durchdrungen sein. Die sittliche Gutheit drängt ihrerseits darauf, sich in sittlich richtigen Realisierungen der Objektwelt zu inkarnieren, das heißt, sie will immer ein Gutes und somit auch das Gut der richtigen Verwirklichung der Objektwelt des Menschen.

Die Auffassung von der *sittlichen Gutheit* ist im Grund durch die ganze Geschichte der Moraltheologie hindurch die gleiche geblieben: Man muß danach streben, in seinem Leben sich selbst zu realisieren und zu entfalten, das jeweils Gute und Richtige zu tun, dem Spruch des persönlichen Gewissens zu folgen. Das gleiche läßt sich nicht von der *sittlichen Richtigkeit* des Handelns sagen; dieses ist immer reichlich problematisch geblieben. Es ist zwar wahr, daß die Richtigkeit des Handelns auch von der sittlichen Gutheit abhängt, das heißt von der Frage, ob jemand innerlich bereit ist, sich um die sittliche Richtigkeit zu mühen. Wer in diesem Sinn „offen" ist, wird nicht versuchen, die Augen vor den richtigen Lösungen sittlicher Probleme zu verschließen. Aber die sittliche Richtigkeit hängt als solche eher von der Wirklichkeit der Objektwelt ab, diese als „menschliche" Welt, als Welt des Menschen verstanden.

3. Unter dieser Rücksicht hat die Menschheit nicht immer die gleichen Lösungen gefunden noch findet sie sie heute. Die Wirklichkeiten der Welt ändern sich. Die Ergebnisse der Wissenschaften in den Bereichen der verschiedenen Weltwirklichkeiten können sich ändern, auch wenn sie im Augenblick gut begründet zu sein scheinen; es haftet ihnen also ein gewisser hypothetischer Charakter an. Die menschlichen Interpretationen der Tatsachen, wie sie sich geschichtlich entwickelt haben, sind nicht immer die gleichen. Auch die Wertungen der verschiedenen Wirklichkeiten sind nicht immer notwendig gleich; nicht selten hängen sie von der Weltanschauung ab, die sich jemand zu eigen macht. Diese Elemente gehören alle zu der „Vorgebenheit" unserer Wirklichkeit; sie sind in ihrer Gesamtheit beim Versuch einer Beurteilung der sittlichen Richtigkeit ihrer Verwirklichung zu beachten. Sonst fehlte der sittlichen Beurteilung die erforderliche Objektivität.

4. Das Urteil über die Richtigkeit des Handelns in der Welt des Menschen ist in sich nicht schon ein „sittliches" Urteil (oder eine sittliche Norm). Es antwortet eher in einer unter sittlichem Aspekt „neutralen" Weise auf die Frage: Welche Weise der Realisierung ist „menschlich" – also unter dem Aspekt des Menschseins in der Welt – als angemessen oder nicht angemessen zu betrachten? Ein solches Urteil ist daher ein Urteil „sittlicher" Richtigkeit nur insofern, als die Sittlichkeit im strengen Sinn des Wortes (also die sittliche Gutheit des personalen Menschen) eine nicht willkürliche, sondern eine richtige, korrekte Realisierung der Objektwelt fordert. Die Normen der richtigen Realisierung der Objektwelt werden „sittlich" genannt nur darum, weil die Forderung personaler Sittlichkeit und das von sich aus sittlich neutrale Urteil über richtiges Handeln in der Welt sich in dem gleichen personalen Subjekt begegnen.

Wenn man an die mögliche Veränderung der vielen Elemente der Objektwelt denkt, die unbedingt bei der Formulierung sittlich richtiger Normen beachtet sein will, kann man verstehen, daß nicht alle Normen für alle Umstände und für alle Zeiten gleich sein können. Ein bekannter Moraltheologe formuliert: *Die* sittliche Richtigkeit gibt es nicht[2]. Und wollte sich jemand für die sittliche Richtigkeit auf

das „ewige" Gesetz berufen, müßte er einsehen, daß dieses alle möglichen konkreten Lösungen für ein konkretes Handeln in einer veränderlichen Welt in sich enthält.

5. Die vorausgehenden Überlegungen machen deutlich, daß sich die im Titel „Geschichtlichkeit und sittliche Norm" angezeigte Problematik vor allem auf die Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns in der Objektwelt des Menschen bezieht. Es ist interessant zu beobachten, daß sie sich infolgedessen auf Normen bezieht, die nur in analogem Sinn „sittlich" genannt werden können. Es ist darum auch eigentlich nicht notwendig, ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß in den nun folgenden Überlegungen „sittliche Normen" im Sinn von Normen sittlicher *Richtigkeit* des Handelns in der Welt verstanden werden, es sei denn, Text oder Kontext lassen klar das Gegenteil verstehen.

Normen sittlicher Richtigkeit

1. Der personale Mensch ist als solcher wesentlich geschichtlich; geschichtlich ist aber auch, in einem anderen Sinn, unsere Objektwelt. So erhebt sich die Frage: Wie kommt der Mensch zu Normen richtigen Handelns in der Welt, wenn diese Normen etwas „Bleibendes" aussagen sollen? Um eine Antwort zu ermöglichen, ist genauer auf die Frage einzugehen, wovon eigentlich die Urteile und Normen sittlicher Richtigkeit handeln.

Wenn hier auch nicht die Frage der Hominisation und somit des Beginns der Problematik des Urteilens und des Aufstellens von Normen sittlicher Richtigkeit angegangen werden soll, so mag doch eine kurze Reflexion darüber von Nutzen sein. Im Stadium seiner Entwicklung – in der Kraft der Schöpfung Gottes – auf entfaltetes Menschsein hin (so wie wir es heute kennen) hat der Mensch wie die anderen Geschöpfe seine Erfahrungen mit seinem Handeln in der Welt gemacht und dabei Regeln eines mehr oder weniger „richtigen" Verhaltens gelernt. Je mehr er „Geist" wird, um so mehr wird er von der „Natur" her sich auf „Kultur" hin bewegen. Bei der weiteren Entfaltung seines Geist-Seins beginnt er immer mehr gewahr zu werden, daß die Verhaltensnormen, die er in Erfahrung gebracht hat, einen „sittlichen" Charakter haben, das heißt nicht einfach seinem Belieben überlassen sind. Auch hinsichtlich des sexuellen Verhaltens wird er „Tabus" finden und festlegen, von denen er meint, daß sie zu beobachten sind. Es ist bekannt, daß verschiedene Völker in dieser Hinsicht zu recht verschiedenen Tabus im Sinn sittlicher Regeln gefunden haben. Auch heute gibt es zum Beispiel in Asien Volksgruppen, in denen das Tabu gilt, auf keinen Fall die Genitalien zu berühren, auch nicht zum Urinieren.

Mehr oder weniger reflex sind so auf der Grundlage der Kenntnis, Interpretation und Wertung gegebener Fakten (natura) und gelebter Erfahrungen sittliche Normen für das Handeln in der Welt gefunden und formuliert worden. Vor allem sind es Eliten in der Gesellschaft, die bei der Formulierung von Normen einen bedeutsamen

Einfluß ausüben. Aber es kann auch zu neuen Erkenntnissen und Erfahrungen wie auch zu neuen Weisen des Interpretierens und Wertens der Wirklichkeit kommen, damit aber auch zu Normen, die sich wenigstens teilweise von den früher formulierten unterscheiden. Der konstitutiv geschichtliche Mensch sieht sich nicht nur mit einer sich geschichtlich ändernden Wirklichkeit der menschlichen Welt konfrontiert, sondern auch mit Normen, die in verschiedenen Weisen die entdeckte Wirklichkeit zu interpretieren und zu beurteilen versuchen. Auf der Suche nach einer sittlichen Beurteilung und einer sittlichen Norm des Handelns in der Welt findet er sich schon immer in einer gewissen Kontinuität mit Urteilen und Normen der Gemeinschaft, der er angehört. Dennoch bleibt es sein personaler Auftrag, im Licht der geschichtlichen Kontinuität sittlicher Normen *seine* Norm und *sein* konkretes Urteil zu suchen und zu finden.

2. Wie lassen sich die so gefundenen Normen sittlicher Richtigkeit rechtfertigen? Eine kurze Antwort könnte lauten: durch eine hermeneutische Lektüre der konkreten Wirklichkeit. Die Ergebnisse einer solchen Lektüre nennt eine lange Tradition der Moralgeschichte Normen des „natürlichen Sittengesetzes". Die schwierige und auch heute immer wieder diskutierte Frage ist, wie diese hermeneutische Lektüre geschehen kann. Eine der traditionellen Antworten auf diese Frage meint, daß die Natur selbst uns über das richtige Handeln belehrt. Diese Antwort begreift sich leichter zum Beispiel in der stoischen Ethik, die die Natur pantheistisch als eine göttliche und darum zu imitierende Wirklichkeit versteht. Aber auch im Christentum, in dem die vorgegebene Natur nicht pantheistisch als göttliche Wirklichkeit verstanden wird, sondern als vom Schöpfergott stammende und darum nur menschliche Wirklichkeit, finden sich gar nicht so selten Philosophen und Theologen, nach denen die Natur selbst uns zeigt und sagt, welche Weisen des Handelns sittlich richtig sind.

Tatsächlich vermag die Natur-Kreatur zum verstehenden Menschen zu sprechen. Allerdings kann sie von sich aus ihm nur zeigen und sagen, was sie ist und wie sie von sich aus funktioniert und wirksam wird. Das heißt, daß der Schöpfer in der Natur-Kreatur als solcher uns nur zeigt, was er selbst als existierende Wirklichkeit gewollt und welche Funktionen er ihr zugedacht hat, nicht aber, wie der personale Mensch mit dieser vorgegebenen Naturwirklichkeit umgehen soll. Es ist die Aufgabe des ebenfalls geschaffenen und als solcher mit Vernunft und Klugheit begabten Menschen, durch Interpretation, menschliche Wertung und sittliche Beurteilung der vorgegebenen Wirklichkeit die sittlich richtige Weise ihrer menschlichen Verwirklichung zu erschließen.

Dabei geht es allerdings nicht nur um eine abstrakt und ungeschichtlich verstandene Natur, die interpretiert, menschlich gewertet und entsprechend sittlich beurteilt werden soll, sondern um diese Natur, wie sie sich bis heute geschichtlich entwickelt hat und wie sie dementsprechend heute im Gesamt der Wirklichkeit konkret ist. Denn zu dieser Konkretheit der Wirklichkeit Natur-Kreatur gehören nicht nur die

einzelnen, allein in sich betrachteten Elemente der Wirklichkeit, zum Beispiel eine bestimmte Weise sexuellen Verhaltens, sondern auch andere mit diesem Verhalten verbundene wirkliche oder als Folgen vorauszusehende Elemente. Die gesamte Wirklichkeit des konkreten menschlichen Handelns umfaßt also alles, was nicht die Natur allein aussagt, sondern was der Mensch mit Vernunft und Klugheit interpretierend findet, menschlich wertet und sittlich beurteilt.

Wenn man einmal genauer zuschaut, wie für die Feststellung von Normen sittlich richtigen Handelns argumentativ vorgegangen wird, läßt sich beobachten, daß man in manchen Fällen aus der Natur einer einzelnen Handlung als solcher glaubt herauslesen zu können, was sittlich richtiges Handeln ist, während man in anderen Fällen erst aufgrund einer Reflexion über die Handlung als Teil einer größeren Gesamtwirklichkeit sich imstande sieht, ein Urteil über sittlich richtiges Handeln zu fällen. Am 29. Oktober 1951 hielt Papst Pius XII. seine berühmt gewordene Ansprache an italienische Hebammen über einige sittliche Eheprobleme[3]. Unter anderem sprach er vom kontrazeptiven Ehevollzug (mit künstlichen Mitteln) und vom Ehevollzug, der voraussichtlich schwer erbgeschädigte Kinder zeugen würde. In beiden Fällen sieht der Papst den natürlichen (von der Natur selbst bestimmten) Hauptzweck des Ehevollzugs in der Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft. Während er nun einerseits den kontrazeptiven, durch künstliche Mittel herbeigeführten Ausschluß von Nachkommenschaft aus dem einzelnen Ehevollzug für absolut unzulässig erklärt, hält er im Fall der Gefahr erbgeschädigter Nachkommenschaft den Ausschluß jeder Nachkommenschaft für unter Umständen berechtigt, vorausgesetzt, daß dies nicht durch „kontrazeptiven Ehevollzug", also mit künstlichen Mitteln, erreicht wird.

Wie ist dieser Unterschied zu verstehen? In der dieser Lösung zugrunde liegenden Auffassung tendiert die *Natur* auf einen ehelichen Akt, der vor allem für Zeugung offen, aber gleichzeitig auf die eheliche Lebensgemeinschaft ausgerichtet ist. Daraus schließt man, daß der Mensch die sittliche Pflicht hat, in seinem ehelichen Leben dieser Tendenz zu entsprechen. Im ersten Fall meint man nun, daß die Natur des *Aktes* des Ehevollzugs eine absolute moralische Aussage (ein Verbot) enthält, während im zweiten Fall nicht die Natur eines *Aktes* allein eine Entscheidung über die eventuelle Zeugung von Kindern erbringen kann, so daß in diesem Fall die Ehegatten mit Vernunft und Klugheit urteilen müssen, wie die „natürliche" Ausrichtung der Ehe und ihrer Akte auf Zeugung im Kontext der Gefahr erbkranken Nachwuchses mit ihrer Ausrichtung auf die eheliche Lebensgemeinschaft in Einklang zu bringen ist. Im ersten Fall wird das Wort „Natur" sowohl im physischen wie im moralischen Sinn (naturalistischer Fehlschluß!) gebraucht, im zweiten Fall dagegen nur im physischen Sinn.

Tatsächlich kennt die *Natur* aber nicht nur eine „natürliche" Sexualität im gebräuchlichen Vollsinn des Wortes, sondern auch eine eher „defiziente" Sexualität, zum Beispiel eine unreife Sexualität (die etwa nur zur Erregung oder zur Masturba-

tion tendiert), eine ausschließlich homophile Sexualität oder eine Sexualität, die nur über eine Befruchtung in vitro auch prokreativ sein kann. Die verschiedenen Typen von naturgegebener Sexualität sagen von sich aus nicht, welches die sittlich richtige Weise ihrer Realisierung ist. Die kluge Vernunft des Menschen muß das durch Interpretation, Wertung und Beurteilung feststellen.

Für eine weitere Reflexion kann es von Bedeutung sein, daß wir traditionell im Bereich der Ehe bestimmte Weisen weniger „voller" sexueller Aktivität (ohne Orgasmus) sittlich nicht ausschließen, obwohl solche sexuelle Aktivitäten als solche nicht prokreativ und damit nicht in dem Sinn natürlich sind wie der normale Ehevollzug. Ebenso sieht man wenigstens heute als sittlich akzeptabel einen ehelichen Vollzug an, von dem man weiß, daß er steril ist, also nicht prokreativ sein kann. Das alles scheint zu besagen, daß die Natur selbst verschiedene Weisen sexueller Aktivität anbietet; welche sittlich annehmbar sein können, sagt uns die Natur selbst nicht. Es ist eher der vernunftbegabte Mensch, der über die Naturgegebenheiten reflektiert, sie interpretiert, menschlich wertet und unter sittlicher Rücksicht beurteilt, und zwar im Gesamt der menschlichen Wirklichkeit.

Durch die vorausgehenden Überlegungen sollte dies deutlich werden: Die Normen sittlicher Richtigkeit unseres Handelns nehmen an der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Welt teil. Die Natur selbst und ihre einzelnen Elemente tun uns von sich aus nicht die sittliche Richtigkeit ihrer Verwirklichung kund. Die Natur schließt überdies Änderungen ihrer selbst nicht aus. Sie darf daher auch nicht abstrakt, in ihren einzelnen natürlichen Elementen, betrachtet werden, sondern nur im Gesamt einer konkreten Wirklichkeit. Und so ist es der vernünftige, kluge und konstitutiv geschichtliche Mensch, der die konkrete Wirklichkeit sittlich beurteilen kann und soll.

3. Die hermeneutische Lektüre der Natur-Kreatur in abstracto und der Wirklichkeit in concreto hat ihre Geschichte in der Geschichte des Menschen, insofern dieser immer auf der Suche nach sittlichen Normen und Urteilen über richtiges Verhalten ist. Die hermeneutische Lektüre geschieht nicht ohne eine Beziehung zu jener Normenwelt, die die Geschichte des Menschen schon immer entdeckt hatte. Es besteht somit eine Kontinuität zwischen den Normen der Vergangenheit und denen der Gegenwart. Aber die spezifische Normenwelt der Gegenwart kann nicht umhin, auch eine spezifische Diskontinuität zwischen der Normenwelt der Vergangenheit und der der Gegenwart zu beachten. Nur so kann die hermeneutische Lektüre der Natur-Kreatur in abstracto und der konkreten Wirklichkeit gültig sein. Und so gibt es nicht nur eine hermeneutische Lektüre der Natur-Kreatur und eine solche der konkreten Wirklichkeit selbst, sondern auch eine hermeneutische Lektüre der aus der Vergangenheit ererbten Normenwelt.

Als Christen sind wir uns dessen bewußt, daß die hermeneutische Lektüre der Natur-Kreatur und der konkreten Wirklichkeit immer im Licht des Glaubens, der Bibel, der Offenbarung, der Tradition und der Lehre der Kirche geschieht.

Dies ist nicht in dem Sinn zu verstehen, daß die christlichen Wirklichkeiten uns einfachhin die Moral richtigen Handelns in der Welt diktierten. Vielmehr vermitteln sie uns ein christliches Ethos, auch Normen eines sittlich richtigen Handelns, die man zu bestimmten Zeiten für kompatibel mit dem Glauben und dem ererbten Ethos hielt, schließlich eine bestimmte Sicht des Menschen und seiner Welt, was alles den Versuch der Findung gültiger Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns erleichtert. Es gibt also von daher eine merkliche geschichtliche Kontinuität hinsichtlich der Normen sittlicher Richtigkeit.

Aber auch Bibel, Offenbarung und Lehramt partizipieren an der Geschichtlichkeit des Menschen. Daraus ergibt sich, daß auch die Lektüre dieser normativen Quellen in verantwortlicher Weise hermeneutisch zu geschehen hat. Nur so können sie eine wahre Hilfe bei der Suche nach einer Moral sittlicher Richtigkeit für heute sein; eine eher fundamentalistische Lektüre wäre keine echte Hilfe.

Hinsichtlich der *Bibel* ist erstens eine – nach Möglichkeit – wissenschaftlich genaue Exegese vonnöten: Was sagt in Wirklichkeit der heilige Text? Man denke beispielsweise an das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre über die pastorale Betreuung der Homosexuellen (1986). Hier findet sich schon ein merklicher Unterschied zur biblischen Lektüre des Dokuments „Persona humana" der gleichen Kongregation von 1975, in dem man zum Unterschied vom neueren Dokument nicht den ehemals „klassischen" Text über die Begebenheit von Sodom findet. Aber das neue Dokument deutet auch nicht an, daß ebenfalls bei anderen zitierten Schrifttexten ernstliche Interpretationsschwierigkeiten bestehen (z. B. Röm 1); und der angeführte Text Gen 1–2 hat in Wirklichkeit nichts mit dem Problem der Homosexualität zu tun; dort ist einfach affirmativ etwas über die normale heterosexuelle Ehe gesagt.

Zweitens sollte man wohl in der Bibel nicht fundamentalistisch formelle göttliche Offenbarungen über kategoriale Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns in der Welt suchen – wegen der Natur sowohl der göttlichen Offenbarung wie auch solcher geschichtlicher und kontingenter Normen. Kategoriale, konkrete sittliche Wahrheiten über richtiges Handeln existieren nicht in voller Unabhängigkeit von ihrer Genese im sittlichen Gewissen.

Drittens ist zu fragen, was die biblischen Autoren wirklich sagen wollten, für eine bestimmte geschichtliche Situation und unter den Bedingungen ihres (damaligen) Menschen- und Weltverständnisses und den Überzeugungen ihrer damaligen Kultur.

Viertens ist weiterhin zu fragen, was die biblischen Autoren eigentlich beabsichtigten: Sollte ihre moralische Aussage im eigentlichen Sinn sittliche Belehrung sein oder eher eine sittliche Mahnung (Paränese), in der die sittlichen Inhalte schon vorgegeben und in diesem Sinn auch angenommen sind?

Schließlich ist nicht zu sehen, wie man an eine spezielle „inspirative Kraft" denken kann, die allen einzelnen biblischen Aussagen eine besondere Autorität

verleihe, wie gelegentlich behauptet worden ist. Wenn Paulus sagt, daß ein von ihm erteilter Rat nur sein persönlicher Rat ist, dann ändert die Inspiration nichts daran, daß es sich eben um einen persönlichen Rat an seine konkreten Gesprächspartner handelt.

Hinsichtlich der christlichen *Tradition* von manchen im Lauf der Moralgeschichte gefundenen Normen sittlicher Richtigkeit müssen ähnliche Bemerkungen gemacht werden: Was wird wirklich ausgesagt, und zwar für eine bestimmte geschichtliche Situation und unter den Bedingungen und sittlichen Überzeugungen einer bestimmten Periode und bestimmter Tendenzen? Ähnliche Fragen sind hinsichtlich der Dokumente und Entscheidungen des kirchlichen *Lehramts* zu stellen, die ja auch nicht in einem ungeschichtlichen und luftleeren Raum zustande kommen.

4. Nach den vorausgegangenen Überlegungen über die Geschichtlichkeit der Normen sittlich richtigen Handelns stellt sich notwendig die Frage, was nun die Bedeutung der so oft betonten *Objektivität* solcher Normen sei. Eine erste – negative – Antwort besagt, daß sich die Objektivität weder von einer formalen Offenbarung dieser Normen noch allein von der Tradition oder von authentischen Dokumenten des kirchlichen Lehramts herleitet.

Eine zweite – positive – Antwort dürfte so lauten: Wenn die Normen sittlicher Richtigkeit Ergebnis eines Erkenntnisprozesses, eines Wertens und Urteilens sind, dann muß man zugestehen, daß sie nicht ausschließlich von Elementen der Objektwelt bestimmt werden, sondern auch von Elementen des urteilenden Subjekts, die notwendig in diesen Prozeß eintreten. Das urteilende Subjekt kann zum Beispiel eine Norm sittlicher Richtigkeit nicht anerkennen, die gemäß dem Selbstverständnis und der Interpretation der Erfahrung der menschlichen Person mehr fordert als menschlich (das heißt einem *solchen* Menschen) „zumutbar" (K. Demmer) ist. Niemand kann zu einem sittlichen Urteil kommen, ohne sein Verständnis des Menschen und seiner Welt und das Wissen um seine Möglichkeiten in die Wertung und sittliche Beurteilung der Wirklichkeit einzubringen. Nicht alle Werte sind jederzeit „aktuell" (K. Rahner). Sowohl die Tatsachen und die Erfahrung einer bestimmten Zivilisation und Kultur wie auch das System der Wertung ihrer verschiedenen Wirklichkeiten müssen in einem objektiv normierenden konkreten Urteil für eine solche vorausgesetzte Wirklichkeit mitbestimmend sein.

Daraus ergibt sich, daß die Intuition eines *Ideals* noch nicht die Findung einer *Norm* richtigen Handelns ist. Der Norm kommt es zu, auszusagen, was das Ideal hinsichtlich der Objekt-Subjekt-Wirklichkeit, in die es eingetaucht ist und in der es darum verwirklicht werden soll, fordern kann und will. Nur so ist eine Norm objektiv, sei sie nun von einer Gesellschaft oder von einer Einzelperson gefunden und formuliert worden. Das hindert nicht eine reflexe Kontrolle der Norm wie auch nicht den Vergleich mit anderslautenden Normversuchen, um festzustellen, welche Norm gleichzeitig dem Ideal und der konkreten Wirklichkeit am ehesten

gerecht wird. Die vielen objektiven Normen sind demnach, wenn sie so verstanden werden, Teilinhalt des „ewigen Gesetzes", insofern dieses alles das impliziert, was unter Berücksichtigung der konkreten Wirklichkeit Realisierung des Ideals zu sein hat.

Das dargelegte Verständnis von Objektivität unterscheidet sich von einem anderen Begriff von Objektivität, dem man nicht selten begegnet. Er pflegt jene Normen objektiv zu nennen, die im allgemeinen in unserer Gesellschaft, zum Beispiel in der katholischen Kirche, angenommen oder von einer kompetenten Autorität wie dem kirchlichen Lehramt gelehrt werden. Aber Normen, die in diesem Sinn als objektiv betrachtet werden, können sich unter Umständen jetzt oder auf die Dauer als inadäquat oder als inadäquat formuliert erweisen, können sogar gelegentlich von kompetenten Personen oder durch eine Neureflexion in späteren Zeiten als teilweise oder auch gänzlich „irrig" erkannt werden. Eben darum darf und muß es gelegentlich neue Versuche geben, die bislang angenommenen Normen einer noch größeren Objektivität zuzuführen.

Die bisherigen Überlegungen scheinen auch im Zweiten Vatikanischen Konzil eine Bestätigung zu finden. Eine nach langen Bemühungen akzeptierte Formulierung besagt, daß sich die sittlichen Normen (es ist von Normen für ein „richtiges" Eheleben die Rede) von objektiven Kriterien leiten lassen müssen, die dem Wesen der *Person* und ihrer *Akte* („ex personae eiusdemque actuum natura") entnommen sind (GS 51). Überdies wird zugegeben, daß es „legitim" vorkommen kann, daß gläubige und gleichermaßen gewissenhafte Christen in den gleichen Fragen zu verschiedenen Ergebnissen finden (GS 43). Ebenso wird anerkannt, daß die Hirten des gläubigen Volkes bei neuen ethischen Fragen nicht immer gleich eine konkrete Antwort bereit haben (GS 43). Schließlich bemerkt das Konzil, daß die Reichtümer der verschiedenen Kulturen die menschliche Natur und die verschiedenen Wege zur Wahrheit vollständiger offenlegen (GS 44); das aber scheint die den verschiedenen Elementen dieser Kulturen entsprechenden sittlichen Wahrheiten einzuschließen.

Das hier vorgeschlagene Verständnis der Objektivität von Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns weist auf ein weiteres Problem hin: Was bedeutet die Aussage, daß bestimmte, in einer Gesellschaft angenommene oder in der Kirche verkündete Normen, bestimmte Überzeugungen von Gruppen oder Personen oder auch bestimmte Gewissensurteile in einer konkreten Situation objektiv „irrig" sein können? Könnte man, in einer anderen Perspektive, nicht mit gutem Grund sagen, solche Normen, Überzeugungen und Urteile seien eigentlich die objektive sittliche Wahrheit der konkreten Objekt-Subjekt-Wirklichkeit, und der übliche Brauch, von irrigen Urteilen und irrigem Gewissen zu sprechen, beziehe sich dagegen auf eine andere Wirklichkeit, nämlich auf die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung solcher Urteile mit dem, was gemeinhin in der Gesellschaft als sittliches Urteil angenommen und darum für wahr gehalten wird?

Die Funktion der Normen sittlicher Richtigkeit

1. Die Normen sittlicher Richtigkeit des Handelns sollen die sittliche Wahrheit (oder die sittlichen Wahrheiten) des Menschen und seiner Welt erfassen und zum Ausdruck bringen. So dienen sie sowohl den einzelnen wie auch dem Gesamt der Gesellschaft. Das könnte allerdings den Anschein erwecken, daß die erfaßten und formulierten Normen eigentlich der Lösung der Probleme jenes Menschseins, das wir gerade heute sind, dienen. So könnte es dann auch scheinen, daß sie Festlegungen nur für heute und darum statisch sind. Andererseits sollten aber Normen die Fähigkeit haben, für die grundsätzlich geschichtliche und sich ändernde menschliche Wirklichkeit zu gelten, die dem Menschen eben kein vom Fluß der Geschichte unberührtes Heute gewährt.

Wie dienen die Normen sittlicher Richtigkeit dem geschichtlichen Menschen? Es gibt Moraltheologen, die solche Normen wie Gesetze verstehen, die man (angeblich) „einfachhin" anwendet, zumal wenn es sich um negativ formulierte Normen handelt. Andere Moraltheologen verstehen solche Normen als Ausdruck einer im voraus (und somit in abstracto) vollzogenen Reflexion, die zweifellos von hoher Bedeutung für die Erstellung eines sittlichen Urteils in concreto ist, aber auch nicht mehr; denn die Norm bezieht sich ja als solche nicht formal und präzise auf die Wahrheit der konkreten Wirklichkeit des Hier und Jetzt. .

2. Die Erfahrung lehrt, daß die Menschen im allgemeinen recht gut mit den Normen sittlicher Richtigkeit zu leben vermögen. Das hängt damit zusammen, daß der Mensch samt seiner Welt zwar einer geschichtlichen Änderung unterliegt, daß diese Änderung aber weder total ist noch fortwährend und ausdrücklich beobachtet wird. Andererseits gibt es tatsächlich geschichtliche Änderungen sowohl in der Wirklichkeit Mensch-Welt wie auch in ihrer menschlichen Interpretation und Wertung, und der Mensch ist sich dessen irgendwie bewußt. Die Anwendung der Normen kann allerdings nicht einfachhin in univoker Weise geschehen, vielmehr nur im Versuch eines hermeneutischen Verständnisses der Normen für das konkrete Hier und Jetzt – und dies eben um zu wissen, was die Norm selbst in bezug auf das Konkrete bedeutet[4]; die Normen werden also in *analoger* Weise angewandt und haben auch in diesem Sinn einen geschichtlichen Charakter.

Da die Normen sittlicher Richtigkeit wesentlich menschliche und somit geschichtliche Urteile sind, können uns Zweifel befallen. Denn wenn alles geschichtlich und somit in gewissem Maß der Veränderung unterworfen ist, bleibt ja das Problem, ob nicht bestimmte Normen für bestimmte, von den heutigen verschiedene Wirklichkeiten formuliert worden sind, oder doch aufgrund eines von dem heutigen sehr verschiedenen Vorverständnisses, so daß möglicherweise die einst formulierten Normen heute keine wesentliche Hilfe bedeuten, das heißt „gültig" sind, und infolgedessen durch andere ersetzt werden müßten. Wenn wir uns heute aufgrund unserer Kenntnisse in der Embryologie oder der Humange-

netik vor Probleme gestellt sehen, die früher unbekannt waren, so fragt sich, wo und bis wo wir uns auf der Suche nach Lösungen solcher Probleme auf Prinzipien und Normen berufen können, die ohne unsere heutige Kenntnis der genannten Wirklichkeiten formuliert wurden, also nicht eigentlich für die Lösung der Probleme, die uns erst heute bedrängen.

Wenn Normen sittlicher Richtigkeit manchmal nur inadäquat formuliert worden sind, da man heutige Kenntnisse noch nicht berücksichtigen konnte, so könnten sie zwar möglicherweise dem Wortlaut nach die Lösung der heutigen Probleme anzuzeigen scheinen, müßten aber in Wirklichkeit für heute zwecks genügender Objektivität umformuliert werden. Das würde bedeuten, daß man auch in der Moral (und nicht nur im Recht) die Tugend der Epikie üben dürfte und müßte, wie es einige Theologen fordern (z.B. G. Virth und K. Demmer).

Ein ähnliches Problem könnte sich im Sonderfall einer einzelnen Person oder im Fall eines weiter verbreiteten und auch von kompetenten Personen ernstlich diskutierten Problems ergeben. Man könnte sich denken, daß sich nicht nur in bestimmten Kulturen, sondern vielleicht auch in Subkulturen innerhalb eines Kulturraums Überzeugungen und Welt-Mensch-Verständnisse entwickeln, die – solange sie bestehen – konsequenterweise und objektiv Normen sittlicher Richtigkeit begründen, die als solche respektiert werden müssen[5], wenn sie auch inzwischen für andere nicht akzeptabel sein können.

Wenn uns darum bei gegebenen oder ererbten Normen ernste Zweifel kommen, ob sie wirklich hilfreich sein können für die Lösung unserer Probleme, wird eine ernsthafte hermeneutische Lektüre der in Frage stehenden Normen erforderlich. Wenn es zum Beispiel klar ist, daß man geglaubt hat, eine bestimmte sittliche Norm sei „in der Natur der Sache" begründet, wenn es sich also eindeutig um einen naturalistischen Fehlschluß handelt, kann die fragliche Norm uns vielleicht den erwarteten Dienst nicht leisten. Es ist wohl eine Neuformulierung oder Neubegründung der Norm zu versuchen. Wenn es sich dagegen nicht um einen naturalistischen Fehlschluß handelt, sondern um eine „teleologisch" begründete Norm, kann sich die Notwendigkeit ergeben, die Wertung der verschiedenen in einer Handlung implizierten Elemente erneut zu kontrollieren.

Ähnliche Probleme tauchen gelegentlich bei einigen seit langem oder auch erst seit kurzem vorgelegten Normen auf. Ist es nicht so, daß Thomas von Aquin mit seiner Aussage, daß konkrete Handlungsnormen – anders als allgemeinste Prinzipien – „valent ut in pluribus", also nur im allgemeinen Geltung haben, eine hermeneutische Lektüre statt eine unbedingte Anwendung befürwortet? Das bekannte Prinzip „praesumtio cedit veritati", eine Praesumtion muß der gefundenen Wahrheit weichen, hat seinen Ursprung zwar im Recht und gilt an sich nicht in Moralfragen; wenn aber eine ursprünglich angenommene Präsumtion falsifiziert werden kann, muß dann die sittliche Norm nicht umformuliert werden? Die moderne angelsächsische Ethik hat den Begriff der „prima facie duties" eingeführt.

Will das nicht besagen, daß die von bestimmten Normen angezeigten Verpflichtungen auf den ersten Blick zwar evident zu sein scheinen, die konkrete Anwendung aber derartige Ungereimtheiten aufweisen kann, daß eine neue hermeneutische Lektüre und eine adäquatere Formulierung der Norm, die alle sittlich relevanten Elemente eines Handlungsgeschehens berücksichtigt, erforderlich ist?

Was wollten Autoren wie G. Martelet (in einer von Papst Paul VI. nach der Veröffentlichung der Enzyklika Humanae Vitae lobend erwähnten Schrift), D. Capone, P. Chirico[6] oder auch die diskutierte Instruktion der französischen Bischöfe nach dem Erscheinen der Enzyklika Humanae Vitae eigentlich sagen? Alle nehmen die volle Geltung der fraglichen Normen an. Alle fordern aber auch eine Anwendung dieser Normen in concreto, die *alle* sittlich relevanten Elemente der konkreteren Wirklichkeit gebührend in Rechnung stellt, und dies, um zu einer „wahren" Anwendung der Normen zu kommen. Wollen sie im Grund nicht eine hermeneutische Lektüre der von ihnen akzeptierten Normen in einem konkreteren Kontext? Das aber würde im Grund bedeuten, daß die akzeptierten Normen in einer nicht voll adäquaten Weise formuliert sind, weil sie nur ein einziges Element einer viel komplexeren Wirklichkeit – richtig – reflektieren.

L. Kohlberg sieht die größte sittliche Reife eines Menschen bei der Suche nach Lösungen für richtiges Handeln in der Tatsache, daß er in seinem sittlichen Urteilen mehr und mehr unabhängig von „moralischen Autoritäten", das heißt mehr und mehr er selbst wird. Bedeutet das für die richtige Anwendung von sittlichen Normen nicht die wachsende und entscheidende Bedeutung hermeneutischer Lektüre menschlicher Wirklichkeiten, Texte und Normen?

Kurz: Der Mensch ist wesentlich ein geschichtliches Wesen, zugleich mit seiner Welt, nicht ausgenommen die Normen richtigen Handelns. So betrachtet stehen die adäquat formulierten sittlichen Handlungsnormen nicht in Spannung mit der Geschichtlichkeit des Menschen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Auer, Die Erfahrung der Geschichtlichkeit und die Krise der Moral, in: ThQ 149 (1961) 4–21; ders., Die normative Kraft des Faktischen. Die Begegnung von Ethik und Sozialempirie (FS H. Fries) (Köln 1972) 615–632; Sittliche Normen. Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung, hrsg. v. W. Kerber (Düsseldorf 1982); K. Demmer, Deuten und Handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral (Freiburg 1985); ders., „Christi vestigia sequentes, ejusque imagini conformes" (LG 40). Appunti di teologia morale (Roma 1986); S. Bastianel, Autonomia morale del credente (Brescia 1980); G. B. Sala, L'imperativo morale e la storicità dell'uomo, in: La Civiltà Cattolica 2957 (1. 9. 1973) 361–377. [2] K. Demmer, a. a. O. [3] AAS 43 (1951) 535–854.

[4] Vgl. J. Fuchs, Sittliche Wahrheit – zwischen Objektivismus und Subjektivismus, in: Greg. 63 (1982) 631–646.

[5] Vgl. zu dieser Frage J. Fuchs, „Sünde der Welt" und normative Moral, in: Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (FS A. Auer) (Düsseldorf 1980) 135–157.

[6] G. Martelet, Amour conjugal e renouveau conciliaire (Paris 1967) (zit. in der Ansprache Papst Pauls VI. vom 31. 7. 1968); D. Capone, La Humanae Vitae nel ministero sacerdotale, in: Lateranum 44 (1978) 195–227; P. Chirico, Morality in General and Birth Control in Particular, in: Chicago Studies 48 (1969) 125–143; ders., Tension, Morality and Birth Control, in: Theol. Studies 22 (1967) 258–285.

Christoph Bals – Richard Hartwig

Konfessionelle Prägungen als Hintergrund des Nordirlandkonflikts

Häufig wird in Berichten über die Unruhen in Nordirland erwähnt, daß sich dort Katholiken und Protestanten feindlich gegenüberstehen. Die Rolle der Kirchen und der von ihnen vermittelten Prägungen wird dabei jedoch in aller Regel übergangen. Der Konflikt wird historisch, machtpolitisch oder national begründet[1]. Es bleibt unberücksichtigt, daß in Nordirland zwei Bevölkerungsgruppen aufeinandertreffen, die auf Grund ihrer unterschiedlichen konfessionellen Prägungen ein völlig verschiedenes Weltbild haben, und daß deshalb beide Seiten – selbst wenn sie häufig schon längst keine Bindung mehr zu ihrer Kirche haben – zentrale Begriffe wie Frieden, Gerechtigkeit und Staatsgewalt geradezu gegensätzlich interpretieren.

Vertreter der vier großen Kirchen haben sich in Nordirland immer wieder engagiert für Frieden und gegen Gewalt ausgesprochen. Katholische, anglikanische, presbyterianische und methodistische Kirchenführer sind häufig gemeinsam aufgetreten und haben zur Versöhnung aufgerufen. Aber diese Appelle mußten weitgehend folgenlos verhallen; denn stärker als durch schöne Worte werden die Katholiken und Protestanten beeinflußt durch die einander widersprechenden und seit Jahrhunderten vermittelten ethischen Grundsätze der verschiedenen Konfessionen. Dementsprechend stark polarisiert sich die nordirische Bevölkerung bei politischen Ereignissen oder Entscheidungen wie dem Hungerstreik 1981, dem anglo-irischen Abkommen 1985 oder der umstrittenen Polizeiaktion gegen IRA-Kämpfer in Gibraltar 1988.

Ein katholischer und ein protestantischer Frieden

Schon wenn über „Frieden in Nordirland" gesprochen wird, gibt es zwischen den Konfessionen große Verständigungsschwierigkeiten. Sie zeigen, wie berechtigt eine Warnung C. W. Mills ist: „Frieden ist ein so durch und durch ‚gutes Wort', daß man sich in acht nehmen soll. Für die verschiedensten Menschen hat es von jeher die allerverschiedensten Dinge bedeutet. Sonst könnten sich nicht alle so bereitwillig auf den Frieden einigen."[2] Die „peace people", jene Ende der 70er Jahre so hoffnungsvolle und mit dem Nobelpreis geehrte Versöhnungsbewegung, nahmen sich diese Sätze zu wenig zu Herzen und mußten dafür teuer be-

zahlen. Als sie nicht nur für Frieden demonstrieren, sondern konkrete politische Konzepte ausarbeiten wollten, merkten sie schnell, wie unterschiedlich ihre Vorstellungen waren. Sie verloren den Großteil ihrer Anhänger.

Auf protestantischer Seite lassen sich zwei Tendenzen beobachten. Die eine Richtung setzt auf „Frieden durch Versöhnung". Sie setzt sich vor allem für ökumenische Veranstaltungen, Urlaubsfahrten, Schulen und Gottesdienste ein. Hierzu gehören die meisten der Protestanten, die sich bei den „peace people" engagieren. Der Gründer des Versöhnungszentrums Corrymeela, Ray Davey, und dessen jetziger Leiter, John Morrow, sind in der presbyterianischen Kirche zu Symbolfiguren eines solchen Verständnisses geworden.

Besonders innerhalb dieser Kirche ist aber auch die andere Richtung stark vertreten. Ihre Anhänger fordern „Frieden durch staatliche Stärke" und geben im protestantischen Lager in den politischen Auseinandersetzungen meist den Ton an. In ihren Augen ist es vorrangig, daß die Sicherheitskräfte für Ruhe und Ordnung sorgen. So waren etwa die polizeilichen Todesschüsse auf unbewaffnete IRA-Mitglieder in Gibraltar ganz in ihrem Sinn.

Die Katholiken hingegen fordern eindeutig „Frieden durch Gerechtigkeit", und zwar der katholischen Minderheit gegenüber. Gerade die von den protestantischen „Frieden durch Stärke"-Vertretern geforderte staatliche Macht empfinden sie oftmals als Ungerechtigkeit. Aber auch den Versöhnungsgedanken lehnen sie als leeres Gerede ab, wenn er nicht mit dem Ruf nach Gerechtigkeit verbunden ist. So hört man, wenn beim nordirischen Peace-forum, einem Zusammenschluß verschiedener Friedensgruppen, von Frieden und Versöhnung die Rede ist, häufig den Zwischenruf eines katholischen Pax-Christi-Mitglieds: „Und Gerechtigkeit!" Persönliche Erfahrungen, Diskriminierungen sowie Übergriffe von Polizei und Militär liegen diesem Einwurf zugrunde.

Das unterschiedliche Friedensverständnis hat auch historische Ursachen. Die Katholiken sahen sich im protestantisch geprägten Nordirland von Anfang an um viele ihrer Rechte betrogen, und deshalb konnte ihr Ruf nach Gerechtigkeit so laut werden. Die Protestanten versuchten seit Jahrhunderten ihre Vorherrschaft in Irland und seit 1922 dann in Nordirland durch staatliche Stärke aufrechtzuerhalten.

Die traditionelle Vorherrschaft der Protestanten erklärt aber noch nicht, warum der Ruf nach „Frieden durch Stärke" heute vor allem von presbyterianisch-calvinistischer sowie freikirchlicher Seite schottischer Herkunft kommt; waren doch gerade sie selber lange Zeit von der geschichtlich so mächtigen anglikanischen „Church of Ireland" unterdrückt worden. Die radikale Einstellung zahlreicher calvinistisch geprägter Nordiren wurzelt vielmehr ebenso wie der katholische Ruf nach Gerechtigkeit auch in einem unterschiedlichen Verständnis des Staates und der Staatsethik.

Ein protestantisches und ein katholisches Staatsverständnis

In ihren Stellungnahmen zum Problem der Gewalt betonte die presbyterianische Kirche im zwanzigsten Jahrhundert immer wieder, daß die Regierung eines Landes von Gott eingesetzt sei und das Recht habe, Respekt, Unterstützung und Gehorsam einzufordern. Dabei beruft sie sich auf Röm 13, 1–7 und 1 Petr 2, 13–17[3]. Sie unterstützt die Ausübung staatlicher Stärke und verurteilt alle Formen der Gewalt gegen den Staat. Wenn der Staat durchgreift, wird dies grundsätzlich als „Stärke" (force) und nicht als Gewalt (violence) bezeichnet. Die staatliche Macht wird letztlich göttlich begründet. Somit hat der Calvinismus neben einem entschieden republikanischen Zug ebenso einen autoritären. Die Obrigkeiten werden wohl vom Volk gewählt; die Würde des Amtes gründet dann aber letztlich nicht auf demokratischer, sondern auf göttlicher Ermächtigung.

Ganz anders ist dies bei der katholischen Kirche. Sie verurteilt neben dem Terror der IRA energisch auch „die nicht tolerierbaren Formen der Gegengewalt"[4] des Staates gegenüber der katholischen Minderheit. Deshalb verfolgt sie die Handlungen der weltlichen Autorität mit Mißtrauen. So betonte Papst Johannes Paul II. während seines Irland-Besuchs 1979 in einer vielbeachteten Rede in Drogheda: „Das Moralgesetz, der Wächter der Menschenrechte, Schützer der Würde des Menschen, kann nicht wegdiskutiert werden – weder von einer Person oder Gruppe noch vom Staat selbst. Dies kann aus keinem Grund geschehen, auch nicht aus Sicherheitsgründen oder um Gesetz und Ordnung aufrechtzuerhalten. Das Gesetz Gottes steht im Urteil über aller Staatsräson. Solange es Ungerechtigkeiten gibt, ... wird wahrer Frieden nicht existieren."[5]

Hier hat der Papst den Finger auf den freiliegenden Nerv des Patienten Nordirland gelegt und kräftig zugedrückt. Denn hier hat er die Machtfrage gestellt: Das von der katholischen Kirche interpretierte Gesetz Gottes stellt er über den – in den Augen der Protestanten – demokratisch gewählten, von Gott her legitimierten Staat. Das katholische Moralgesetz ist in seinen Augen das entscheidende Maß der Gerechtigkeit für alle. Dementsprechend gereizt reagierten Ian Paisley und dessen „Democratic Unionist Party" (DUP). Sie werteten die Aussage des Papstes als Unterstützung für die staatsfeindliche IRA, überhörten dabei allerdings die viel deutlicheren Gewaltverurteilungen des Papstes. Aber selbst bei zahlreichen moderaten Protestanten hinterließ der Gerechtigkeit predigende Papst den Eindruck der Selbstgerechtigkeit.

Eine protestantische und eine katholische Gerechtigkeit

Nicht nur wenn von Frieden und Staatsgewalt, sondern auch wenn von Gerechtigkeit die Rede ist, verstehen Katholiken und Protestanten in Nordirland

etwas völlig Verschiedenes darunter. Die Katholiken protestieren gegen Verletzungen der „sozialen" Menschenrechte: gegen die Diskriminierungen am Arbeitsplatz und bei der Häuservergabe oder die schlechten Haftbedingungen. Die Protestanten pochen hingegen auf die „individuellen", auf Gewissensfreiheit beruhenden Menschenrechte: selbstverantwortete Geburtenkontrolle, freie Schulwahl, Gleichberechtigung in gemischtkonfessionellen Ehen, und – zumindest in Ausnahmefällen – das Recht auf Abtreibung. All dies sehen sie von der katholischen Kirche bedroht. Dementsprechend lauteten die Entgegnungen der protestantischen Kirchengremien auf die Forderung des Papstes nach Menschenrechten. Das „Irish Council of Churches" meinte, es müsse geprüft werden, inwieweit der kirchliche Einfluß auf Staat und Kirche mit Frieden und Gerechtigkeit zu vereinbaren sei[6]. Und die anglikanische „Church of Ireland" verlangte, es sollten Menschenrechte auch in der südirischen Gesellschaft beachtet werden[7].

Von der katholischen Kirche Nordirlands wird ebenso wie von kontinentalen Beobachtern häufig unterschätzt, wie sehr sich die Protestanten hier in ihren Grundrechten bedroht sehen. Und zwar auch die große Zahl der Protestanten, die mit ihrer Kirche schon lange nichts mehr zu tun haben. „Stellen Sie sich vor, moslemische Fundamentalisten wollten aus Deutschland einen islamischen Staat machen. Würden sich dann nicht auch die Deutschen gegen solche religiösen Fanatiker zur Wehr setzen?" Diese Frage eines protestantischen Politikers ist durchaus ernst gemeint. Er hat Angst vor dem Einfluß der katholischen Kirche. Wie zahlreiche nordirische Protestanten sieht er sich in seiner Katholikenphobie durch einen Blick über die Grenze bestätigt.

„Rome Rule" in Irland?

Formal besteht in der Republik Irland zwar eine Trennung von Kirche und Staat. Und seit einer Volksabstimmung 1972 schützt die Verfassung auch nicht mehr die „spezielle Position der Heiligen Katholischen, Apostolischen und Römischen Kirche als der Wächterin des Glaubens". Trotzdem ist der Einfluß der katholischen Morallehre auf die irische Gesetzgebung nicht zu übersehen. Eamon de Valera, der die Verfassung zwischen 1936 und 1938 im wesentlichen schrieb, meinte damals schon: „93 Prozent der Bevölkerung in diesem Teil Irlands und 75 Prozent in ganz Irland gehören zur katholischen Kirche und glauben an ihre Lehren ... es ist völlig klar, daß deren ganze Lebensphilosophie in einem demokratischen Staat dessen Verfassung beeinflussen wird."[8] In den Augen der Protestanten zwingt allerdings der irische Staat bis heute seine Bürger zu katholischem Verhalten auch in jenen Fragen, die in einer freiheitlichen und pluralistischen Demokratie normalerweise der autonomen Gewissensentscheidung des einzelnen überlassen sind. Liberale Katholiken teilen diese Meinung zunehmend.

Empfängnisverhütung ist weitgehend verboten und damit Familienplanung kaum möglich; sogar in die Verfassung aufgenommen und 1986 durch Volksabstimmung bestätigt wurde die Unzulässigkeit der zivilen Scheidung; auch die häufige Einschränkung der „freien" Schulwahl auf katholische Konfessionsschulen gehört zu den Hauptkritikpunkten in Südirland. Seit einem bedeutenden Hirtenwort der katholischen Bischöfe Irlands im Jahre 1973[9] verlangt die Kirche vom Staat zwar nicht mehr, Gesetze zu erlassen, *weil* sie diese fordert. Nach wie vor übt sie jedoch – etwa bei der Volksabstimmung über die Möglichkeit der zivilen Scheidung – gewaltigen moralischen Druck auf ihre Gläubigen und auch auf die Abgeordneten aus, um durchzusetzen, *was* sie fordert. Der Staat soll das für alle gültige „natural law" zwar nur noch dann in Gesetze fassen, wenn die Mehrheit dies will. Aber dafür, daß die Majorität richtig abstimmt, sorgt die Kirche schon selber.

Bei ihrem Kampf für die „wahren Werte" erhielt sie wortgewaltige Unterstützung vom Papst. So unterstützte er 1979 bei einer Predigt in Limerick die katholische Standhaftigkeit gegen Aufweicherscheinungen in der Scheidungs- und Verhütungsgesetzgebung: „Satan, der Versucher, der Gegner Christi, wird alle seine Täuschungen benutzen, um Irland für den Weg dieser Welt zu gewinnen."[10] Kein Wunder, daß sich hier vor allem die Presbyterianer ganz direkt – nämlich ihren Kampf um „individuelle" Menschenrechte – verteufelt sahen. War doch ein großer Teil der neuen Ideen „dieser Welt" schon vor der Französischen und amerikanischen Revolution im Protestantismus calvinistischer und freikirchlicher Art heimisch gewesen.

Wurzeln presbyterianischen Freiheitskampfs

Während der weltliche moderne Staat sich auf dem Kontinent aus einer Revolte gegen die Religion entwickelte, verdankt er seine Existenz in den angelsächsischen Ländern weitgehend den Führern dieser Glaubensgemeinschaften. Diese verlangten, zum Wohl der Religion und der Kirche die Zivilgewalt von der Religionsgemeinschaft zu trennen. Wo dies aber nicht geschehe, beweise es die Gottlosigkeit und Tyrannei einer Regierung. Die schottischen Calvinisten Goodman und Knox, aus dem engen Kreis um Calvin kommend, erklärten sogar den aktiven Widerstand gegen gottlose Obrigkeiten für gesetzlich und notwendig. Wenn aber die Stände dafür zu feige seien, so sagten sie, solle das „gemeine Volk" Widerstand leisten. „Die schottische Kirche wurde zu einem Instrument des Freiheitskampfes. Der religiös-revolutionäre Charakter des Calvinismus wird am deutlichsten in dem dort entwickelten Gedanken des Convenant, das ist der alttestamentliche Bund Gottes mit seinem Volk und der Glieder des Volkes untereinander zur Erhaltung der Freiheit des Volkes und seiner Religion. Einen solchen

Convenant schlossen die Schotten gegen Maria Stuart, indem das gesamte Volk, Mann bei Mann, den Bund beschwor." [11]

Ian Paisley sieht die Protestanten auch heute in der Tradition der Convenanters: ein Bund gegen die gottlose, tyrannische katholische Kirche und „deren Magd", die irische Regierung. Er kämpft für die individuelle Gewissensfreiheit, und dabei ist John Knox immer noch das Vorbild. In der Kirche Paisleys blickt der Schotte einem als Standfigur entgegen.

Die dem Betrachter oft anachronistisch anmutenden Ängste vor Irland und der katholischen Kirche sind, in verschiedenen Abstufungen und oft unbewußt, bei zahlreichen Protestanten vorhanden. Dies erklärt, warum sich alle protestantischen Kirchen gegen die These von Johannes Paul II. wandten, der Nordirlandkonflikt sei kein Religionskrieg. Die Protestanten betonten, zumindest eine religiöse Dimension gebe es: die Rolle der katholischen Kirche im Leben des Staates und der Familie [12].

Bis ins 19. Jahrhundert hinein gab es durchaus gemeinsame Bestrebungen der Presbyterianer und Katholiken, sich gegen die englische und damit anglikanische Oberherrschaft zu verbünden. Aber die Allianz zerbrach, als England gewisse Zugeständnisse an die Presbyterianer machte und diese zunehmend Angst vor katholischen Terroristen, besonders aber vor einem katholisch dominierten Staat bekamen. Denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die katholische Kirche Irlands von dem triumphalistischen Geist der Gegenreformation beherrscht.

Nach der Entmachtung der anglikanischen Kirche (1869) setzte der katholische Kardinal Cullen keineswegs auf eine pluralistische Gesellschaft, sondern auf einen katholischen Staat. Er stimmte Papst Gregor XVI. zu, der die Gewissensfreiheit als „deliramentum" und die Meinungsfreiheit als „pestilentissimus error" verabscheut hatte. Und es war ganz in seinem Sinn, daß Papst Pius IX. im Syllabus (1864) [13] folgende Sätze strikt verurteilt hatte: „Es steht jedem Menschen frei, derjenigen Religion anzuhangen und sie zu bekennen, die er auf Grund der Vernunfteinsicht für wahr hält" (15). „In unserer heutigen Zeit ist es nicht mehr angebracht, die katholische Religion zur einzigen Staatsreligion unter Ausschluß aller anderen Kulte zu erklären." (77)

Das 1907 erlassene „Ne-Temere"-Dekret Pius' X. brachte für die Protestanten das Faß zum Überlaufen. Mischehen konnten nur noch katholisch geschlossen und die Kinder daraus mußten katholisch aufgezogen werden. Um dagegen vorzugehen, kamen Presbyterianer und Anglikaner damals zu ihrem ersten ökumenischen Treffen in Irland überhaupt zusammen. Besonders die Presbyterianer, bis ins 19. Jahrhundert hinein bei Eheschließungen den Anglikanern nicht gleichgestellt, reagierten aufgebracht auf die neuerliche Benachteiligung. Die von den Katholiken erstrebte Selbstverwaltung Irlands wurde für die Protestanten zur drohenden Herrschaft Roms. „Home Rule is Rome Rule" ist bis heute eine Parole

der Protestanten bei der Abwehr irischen Einflusses geblieben. Dabei weisen sie hin auf die Rolle der katholischen Kirche sowohl in Irland als auch in den nordirischen katholischen Arbeiterghettos.

Wurzeln katholischen Freiheitskampfs

Die katholische Kirche Irlands hat bisher, ebenso wie der Papst bei seinem Besuch, diese protestantischen Ängste nicht ernst genommen. Für sie liegen die Ursachen des Konflikts allein in den Ungerechtigkeiten gegenüber den Katholiken. Sie stützt sich hierbei auf die Erfahrungen der Vergangenheit: Im 16. Jahrhundert nahm der englische Einfluß auf das katholische Irland stark zu. Der Sieg des auf protestantischer Seite kämpfenden William von Oranien über den katholischen Karl II. in der Schlacht am Fluß Boyne (1690) führte dann zur endgültigen politischen und wirtschaftlichen Entmachtung der katholischen Bevölkerung. Obwohl sie die überwältigende Mehrheit der Einwohner stellte, ging ihr Anteil am Grundbesitz auf ein Siebentel zurück. Die katholische Messe konnten sie nicht mehr ungehindert feiern. Parlamentsmandate und Regierungsämter blieben ihnen verschlossen. Um Soldat oder Jurist zu werden, hätten sie bei einem Eid auf die Staatskirche grundlegenden katholischen Dogmen abschwören müssen. Die Presbyterianer – wenn auch weniger kraß – hatten ebenfalls unter den „Penal Laws" zu leiden. Dies führte zu den vorübergehenden katholisch-presbyterianischen Revolutionsplänen gegen die englischen Kolonialherren.

Bis zu einer Landreform im Jahr 1881 lebte der größte Teil der Katholiken am Existenzminimum. Wegen der hohen Abgaben an die englischen Landlords und die anglikanische „Church of Ireland" konnten die Bauern und Landarbeiter für Notzeiten nicht vorsorgen. Zur Katastrophe kam es, als zwischen 1846 und 1851 eine Kartoffelfäule die Ernte völlig vernichtete. Eine Million Menschen verhungerte. Eine weitere Million wanderte aus. Denn die Kartoffel war das Hauptnahrungsmittel für die Iren. Immer verbitterter riefen die Katholiken jetzt nach „Home Rule". Im Jahr 1922 erreichten sie ihr Ziel, allerdings nur für den Süden der Insel. Nordirland blieb weiterhin beim „Vereinigten Königreich von Großbritannien und Nordirland".

Dort sahen sich die Katholiken weiterhin von der protestantischen Zweidrittelmehrheit benachteiligt. Sie beklagten vor allem die Arbeitsplatz- und Häuservergabe sowie die verweigerte politische Mitverantwortung. Bis 1968 blieb das einzige Gesetz, bei dem die katholischen Abgeordneten eine Änderung der unionistischen Parlamentsvorlage erreichen konnten, ein Vogelschutzgesetz. Selbst in überwiegend katholischen Städten wie Londonderry – die Katholiken nennen es bezeichnenderweise nur Derry – hatten die Protestanten durch Wahlkreismanipulationen eine deutliche Mehrheit. Erst nach Ausbruch der Unruhen

wurden zumindest die gesetzlichen Grundlagen der Diskriminierung der Katholiken beseitigt.

Diskriminiert oder zu Recht benachteiligt?

Viele Protestanten bestreiten bis heute, daß die Katholiken wegen gezielter Benachteiligungen schlechter gestellt sind. Bei einer breit angelegten Repräsentativbefragung von Rose (1971) verneinten 74 Prozent der befragten Protestanten die Frage, ob es Diskriminierungen gebe. Drei Viertel der Katholiken bejahten dies[14].

Die unterschiedliche Bewertung dieser Frage spielte beim Ausbruch des Konflikts eine zentrale Rolle. Der Soziologe Klaus Stadler schreibt: „War... das Problem der Diskriminierung und der Kampf für ihre Beseitigung das zentrale Konfliktthema der Minderheit, das in seiner Bedeutung noch vor dem Ziel der Wiedervereinigung stand, so stimmten die meisten Protestanten mit dem damaligen Premierminister Faulkner überein, der in einem Spiegel-Gespräch im März 1972 erklärte: ‚Niemals in den 50 Jahren protestantischer Herrschaft, das möchte ich erst einmal klarstellen, ist die katholische Minderheit diskriminiert worden.'" [15] Der im Juni 1987 veröffentlichte Task Force Report, der die Meinung des unionistisch-protestantischen Bevölkerungsteils zum anglo-irischen Abkommen sammelte, bestätigt diese Einschätzung: „Viel Grund wurde während der Menschenrechtskampagne selbst verloren. Die hochgradig vereinfachende These der protestantischen Schuld und des katholischen Leidens existiert bis heute." [16] In der Schrift „A war to be won", herausgegeben von Paisleys DUP, heißt es: „Die große Lüge, die sie erfolgreich verkauften, hieß Diskriminierung der Katholiken." [17]

Diese Haltung der Protestanten hat als Ursache nicht nur ihren Machtwillen, wie häufig unterstellt wird. Vielmehr sollte hier Max Webers berühmte These Beachtung finden, der Kapitalismus sei geistiges Kind des „asketischen Protestantismus" [18]. Das Gewinnstreben – so Weber – werde dadurch nicht nur legalisiert, sondern indirekt sogar als gottgewollt betrachtet. Zwar dürfe es nicht Zweck des Handelns sein, als Frucht der Berufsarbeit bedeute es aber Segen und Belohnung Gottes. Der Beruf werde als Selbstzweck, nicht mehr als Mittel zum Brotgewinn verstanden.

Zu diesen asketischen Religionen sind fast alle der zahllosen protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, auch die Presbyterianer, die Methodisten und – zumindest in Belfast – große Teile der Church of Ireland zu rechnen. Unverfälscht taucht das von Max Weber geschilderte Arbeitsethos auf, wenn Ian Paisley den „guten Loyalisten" beschreibt: „Er ehrt die, die arbeiten, und hat eine heilsame Verachtung für Müßiggänger. Für ihn ist weder Arbeit gleichbedeutend mit Anstellung, noch Arbeitslosigkeit mit Nichtstun. Selbst wenn er arbeitslos ist, arbei-

tet er noch."[19] Max Weber sprach von nüchternen, gewissenhaften und ungemein leistungsfähigen Menschen, die an der Arbeit als gottgewolltem Lebenszweck haften – als Folge asketischer Berufsethik. Genau dieses Bild haben heute noch zahlreiche Protestanten von sich selber. Sie empfinden es deshalb keineswegs als ungerechtfertigte Benachteiligung, wenn der „fleißigere" Protestant dem „faulen" Katholiken vorgezogen wird. Im Gegenteil: Eine zahlenmäßige Gleichbehandlung käme für sie einer „positiven Diskriminierung" der besseren Arbeiter gleich.

Hinzu kommt die von Weber skizzierte alte calvinistische Vorstellung, die ungleiche Verteilung der Güter dieser Welt sei ein ganz spezielles Werk von Gottes Vorsehung. Daß Katholiken häufig schlechter gestellt sind, betrachten zahlreiche Protestanten somit letztlich als naturgegeben. Sie haben deswegen keinerlei Gewissensbisse.

Das mangelnde soziale Fingerspitzengefühl der Protestanten gegenüber der Minderheit hat noch einen weiteren Grund. Sie meinen, Katholiken durchaus mit staatlicher Stärke anfassen zu können, da diese ja ohnehin Staatsfeinde seien. Basil Broke, von 1943 bis 1963 über zwanzig Jahre lang nordirischer Regierungschef, brachte es als Landwirtschaftsminister im Jahr 1934 einmal auf einen kurzen Nenner: „Ich empfehle denen, die Loyalisten sind, keine Katholiken einzustellen, denn 99 Prozent von ihnen sind illoyal."[20] So offen hört man dies heute kaum noch, und seit Anfang der 70er Jahre sind alle diskriminierenden Gesetze abgeschafft. Doch bestimmt solches Denken nach wie vor das Handeln zahlreicher Protestanten. Bestärkt sehen sie sich dadurch, daß die Katholiken fast einstimmig den Dienst in den Sicherheitskräften ablehnen und viele von ihnen die IRA-nahe Sinn-Fein-Partei wählen.

Die Katholiken argumentieren allerdings dagegen, sie seien – wenn überhaupt – nur deshalb illoyal, weil sie von Anfang an benachteiligt waren. Der Sicherheitsbereich sei deshalb für sie unakzeptabel, weil Polizei und Militär sich oft genug einseitig und brutal gegenüber der Minderheit verhielten. Das Image der „faulen Katholiken" stelle sich nicht zuletzt deshalb ein, weil sie oft seit Generationen arbeitslos seien. Solange diese Ungerechtigkeiten fortbestehen, könne es keinen Frieden geben. Spätestens an diesem Punkt aber dreht sich die Diskussion im Kreis.

Es gibt durchaus auch Protestanten, die die Diskriminierungen eingestehen, sie aber trotzdem rechtfertigen. Sie weisen häufig auf die subversive Taktik der katholischen Kirche hin, ihre Gläubigen möglichst viele Kinder bekommen zu lassen. Weil sonst die Protestanten auf Dauer in die Minderheit gerieten, müsse man – leider Gottes – die Katholiken benachteiligen, damit deren Auswanderungen ihre Geburten ausgleichen. Äußerungen des katholischen Kardinals O'Fiaich, ein vereintes Irland sei auf Dauer wegen der höheren Anzahl katholischer Kinder unvermeidbar (1985), haben diese Ängste noch geschürt[21]. Auch durch das anglo-

irische Abkommen vom Oktober 1985 sehen sich die Protestanten bestätigt. Wird doch darin ein vereintes Irland für möglich erklärt, sobald die Mehrheit der Bevölkerung dies will. Bisher ist das Kalkül der Protestanten aufgegangen: Obwohl die Katholiken weit mehr Nachwuchs haben, blieben die Bevölkerungsanteile weitgehend unverändert.

Die Verständigungsprobleme müssen überwunden werden

In Nordirland stoßen gegensätzliche Friedens-, Gerechtigkeits- und Staatsverständnisse aufeinander. Beide Seiten betrachten das eigene Verhalten als gerecht, während die – häufig gut gemeinten – Aktionen der anderen Seite Empörung auslösen. Die Kirchen fördern unabsichtlich dieses gegenseitige Mißverstehen, auch wenn sie jede ungesetzliche Gewalt ablehnen. In ihren Stellungnahmen schlagen sich deutlich gegensätzliche ethische Konzepte nieder; und diese spiegeln sich dann in den Programmen der politischen Parteien wider. Ein sinnvoller Dialog wird erst möglich sein, wenn gleiche Begriffe gleich interpretiert werden und politische Ereignisse nicht vollkommen entgegengesetzte Empfindungen hervorrufen.

Die wesentlichsten gesetzlichen Bestimmungen, die das Gerechtigkeitsgefühl der Gegenseite verletzten, wurden zwar Anfang der 70er Jahre abgeschafft. In der Republik Irland wurde die „spezielle Position" der katholischen Kirche aus der Verfassung gestrichen. In Nordirland verschwanden die gesetzlichen Grundlagen der katholischen Diskriminierung. Aber sowohl die liberalen Katholiken in der Republik als auch die gemäßigten Protestanten im Norden haben viele der alten Verkrustungen nicht aufbrechen können. Die Anschläge der IRA bestätigen die Protestanten darin, keinen Fußbreit zurückzuweichen. Nach wie vor fühlen sich beide Seiten im Recht und verstehen gar nicht, warum sich die jeweils andere Seite ungerecht behandelt fühlt. Man benutzt dieselben Worte und redet aneinander vorbei. Wenn Sinn-Fein-Führer Gerry Adams den Protestanten „Gleichheit" verspricht[22], meint er wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit. Wenn aber umgekehrt Ian Paislay den Katholiken Gleichheit anbietet[23], geht es ihm um Gewissensfreiheit. Solange solche Verständigungsschwierigkeiten nicht zumindest bewußt geworden sind, hilft es der gutwilligen Mehrheit auch nicht weiter, sich wieder einmal nur auf das Wort Frieden (oder einen anderen Hoffnungsbegriff) zu einigen. Wie Ende der 70er Jahre wird es spätestens dann zu Streit und Mißverständnissen kommen, wenn den Worten Taten folgen sollen.

ANMERKUNGEN

[1] Jüngstes Beispiel für die völlige Vernachlässigung der religiösen Komponente: R. Sturm, Der Nordirland-Konflikt, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 38/87 (19. 9. 1987).
[2] C. W. Mills, Die Konsequenz (München 1959) 157 f.
[3] Diesen Sachverhalt betonen auch C. Daly u. E. Gallagher, Violence in Ireland (Booterstown 1977) 23.
[4] Human Life is Sacred. Gemeins. Hirtenbrief der kath. Bischöfe Irlands (Dublin 1975); der Text wird in zahlreichen weiteren Hirtenworten zitiert.
[5] Johannes Paul II. in Drogheda, 29. 9. 1979.
[6] Irish Council of Churches, 8. 11. 1979.
[7] Church of Ireland Role of the Church Comittee (1980).
[8] Dail Debates, LXVII, 1890, zit. n. J. H. Whyte, Church and State in Northern Ireland (Dublin 1971) 387.
[9] Gemeins. Hirtenbrief der kath. Bischöfe Irlands (Dublin 1973).
[10] Johannes Paul II. in Limerick, 1. 10. 1979.
[11] F. Fischer, Die Auswirkungen der Reformation auf das westeuropäisch-amerikanische politische Leben, in: F. K. Schuhmann, Europa in evangelischer Sicht (Stuttgart 1953) 43 f.
[12] Church of Ireland Role of the Church Comittee (1980); Presbyterian General Board (September 1979).
[13] Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion 2901–2980.
[14] R. Rose, Governing without Consensus (London 1971).
[15] K. Stadler, Nordirland. Analyse eines Bürgerkrieges (München 1979) 179.
[16] An End to Drift. Task Force Report (Belfast 1987) 2.
[17] Democratic Unionist Party, A war to be won (Belfast 1984) 18.
[18] M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1934).
[19] Ian Paisley, Leserbrief in: The Irish News, 8. 9. 1986.
[20] M. Wallace, Northern Ireland. 50 Years of Self-Governement (Newton Abbot 1971) 70.
[21] Vgl. M. Tieger, Nordirland. Geschichte und Gegenwart (Basel 1985) 150.
[22] Vgl. G. Adams, Politics of Irish Freedom (Dingle 1986) 123.
[23] Vgl. Ian Paisley, a. a. O.

Rainulf A. Stelzmann

.Mythologie als Weg zum Heil

Das Werk Joseph Campbells in Amerika

Im religiösen Leben des letzten Jahrzehnts in den Vereinigten Staaten scheinen der christliche Fundamentalismus, die liberale Theologie, der atheistische Humanismus und schließlich die katholische Kirche die wichtigste Rolle zu spielen[1]. Überraschenderweise hat sich dieses Bild jüngst um eine weitere Dimension bereichert, seitdem Joseph Campbell (1904–1987) in einer sechsstündigen Fernsehsendung (PBS) dem Reporter Bill Moyers sein Lebenswerk über die Bedeutung der Mythen und Weltreligionen[2] erläuterte. Die kurz vor dem Tod des Gelehrten abgeschlossene Filmserie erschien Anfang 1988 auch in Buchform[3] und eroberte sich einen seit Monaten unumstrittenen Platz auf der Liste der meistgelesenen Bücher der New York Times. Diese Tatsache scheint darauf hinzudeuten, daß Campbells Gedanken über Gott und Welt das seelische Verlangen vieler Amerikaner ansprechen und widerspiegeln.

Campbell erwähnt öfters, daß er als gläubiger Katholik aufgewachsen ist. Er habe aber dann unter dem Einfluß der Naturwissenschaften diesen Glauben verlassen, um im Studium der Mythen aller Zeiten und Völker sein Heil zu suchen (118 ff.). Spuren des Katholizismus sind aber bei ihm sehr deutlich, obwohl er sich dessen kaum bewußt zu sein scheint und er sich nur selten die Mühe macht, die auf diesem Gebiet leicht zugänglichen Quellen heranzuziehen. Der andere Campbells Werk kennzeichnende Zug ist ein gewisser innerer Widerspruch, der es oft schwer macht, den Gedankengängen zu folgen und ihnen gerecht zu werden.

Die Sendung der Vereinigten Staaten

Im Rahmen der heute besonders von amerikanischen Intellektuellen und Politikern so sehr betonten Menschenrechte ist es wohl vor allem die Forderung der Unabhängigkeitserklärung nach „Leben, Freiheit und dem Streben nach Glück" und darunter wieder die letzte, die das Denken und Fühlen vieler Amerikaner bestimmt. Campbell gibt diesem Verlangen eine neue Dimension. Es ist nicht mehr ein unbestimmtes und unbekanntes „Glück" (happiness), das wir suchen sollen, sondern das „Heil" selbst. Nur der Mensch, der diesen Weg geht, „gewinnt seine Seligkeit" (118).

Die Mythe, die dieses Streben ausdrückt, ist das Epos vom Heiligen Gral. Campbell wendet sich aber von der „klösterlichen Tradition" ab, die den Gral als „Kelch des letzten Abendmahls" sieht, „in den das Blut Christi floß, als er vom Kreuz genommen wurde" (195). Für ihn ist er „ein Gefäß der Fülle im Hause des Meergottes, in der Tiefe des Unbewußten, ... die Quelle, ... aus der alles Leben quillt" (217), oder „der geistige Pfad zwischen Furcht und Verlangen, zwischen Gut und Böse" (196) im Sinn Buddhas. Als Beleg für diese Deutung weist er auf einen „frühen Schriftsteller" hin – dem Kontext nach wahrscheinlich Wolfram von Eschenbach –, nach dem die „im Kampf von Gott und Satan neutralen Engel" den Gral „durch die Mitte" auf die Erde trugen (195). Tatsächlich findet sich der Ausdruck „neutrale Engel" in der Einleitung zur englischen Übersetzung des Epos von Wolfram[3]. Diese Engel spielen aber, wie man dort leicht nachlesen kann (Buch IX, 471; XVI, 798), eine ganz andere Rolle, als Campbell ihnen zuschreibt.

Noch eine andere Form dieser Suche findet sich in den Dichtungen des europäischen Mittelalters vorgezeichnet. Die Troubadoure und Minnesänger fanden ihre Seligkeit in der Liebe, die sie von „Eros" oder „Agape" zu „Amor", das heißt „einem Verhältnis von Person zu Person" umgestalteten (186), das den Westen „den Wert des persönlichen Erlebnisses des Menschseins" lehrte (187). Obwohl Campbell zugeben muß, daß eine extreme Betonung der individuellen Leidenschaft alle Gesetze Gottes und der Gemeinschaft zerbrechen kann, betont er mit William Blake, daß selbst „das Feuer der Hölle", in der Tristan büßen muß, sich in Flammen „der Freude" verkehrt (191). In diesem Sinn ist wohl auch seine Behauptung zu verstehen, daß „die Gemeinschaft dem Individuum dienen" muß und umgekehrt das Individuum nicht „die Aufgabe hat, die Gemeinschaft zu unterhalten" (192).

Erst auf die besorgte Frage des Berichterstatters, ob eine völlig ungezügelte „individuelle Libido" und Wunscherfüllung nicht zu einer alles zerstörenden Anarchie führen würde, beschränkt Campbell die Abwege der Glückssuche durch einen Hinweis auf den mäßigenden Gebrauch der Vernunft und auf die Bedeutung der ritterlichen Tugendlehre. Eigenartigerweise hält er aber nicht das „Maßhalten", sondern die „Höflichkeit" für die rettende, hier zuständige Tugend: „Höflichkeit ist Achtung vor dem Dekorum der Gesellschaft, in der man lebt" (193). Es scheint fast, als ob die Beweglichkeit der amerikanischen Gesetzgebung, die immer wieder die Gesetze nach dem Gefühl und Geschmack der Gesellschaft ausrichtet und kein absolutes Prinzip zu kennen scheint, diesem Gedanken unterliegt. Denn das Individuum braucht nur darauf zu warten, daß die Mehrheit seinen Lebensstil annimmt, um das Gesetz auf seiner Seite zu haben.

Umgekehrt löst Campbell das Problem des Individuums und der Gemeinschaft schon am Anfang seiner Ausführungen, wenn er die Symbolik des auf dem Dollarschein abgedruckten großen Siegels der Vereinigten Staaten erklärt. Die deisti-

schen Gründer Amerikas, so führt er aus, glaubten nicht daran, daß ein Sündenfall die menschliche Vernunft von der göttlichen trennte. Diese Vernunft werde vielmehr zum Spiegel und Gleichnis der göttlichen, wenn sie sich nach hartem Anstieg auf den steilen Seiten der Pyramide in ungestörter Schwebe unmittelbar unter dem Auge Gottes auf deren Spitze halte. Da alle Menschen dieser Vernunft fähig sind, können sie in einer wahren Demokratie zusammenleben, die, so scheint Campbell zu hoffen, sich schließlich zu der in dem Siegel verheißenen „Neuen Weltordnung" erweitert (25) und an die Stelle der zu „Instrumenten der Propaganda und des Selbstlobs" (Hero 389) herabgesunkenen Weltreligionen tritt. Campbell, der kurz vor seinem Tod mit einem nationalen Preis für seine Bemühungen um die Umwelt geehrt wurde, möchte, daß wir wieder so leben wie die Gemeinschaften, die die Erde achteten, „weil sie darin den Körper der Göttin" sahen (165), und so unsere Welt von der Verschmutzung erretten.

Die mythologische Deutung des Katholischen

Nach diesem überraschenden Schritt von dem sich selbst bestimmenden Individuum zu einer allgemeinen, der Gemeinschaft dienenden Vernunft wendet sich Campbell wieder den nur in Bildern und Mythen faßbaren Mysterien der Religion zu. Die folgenden Beispiele aus dem Bereich des Katholizismus mögen darin einen Einblick geben.

Campbells Begeisterung für die „herrliche geistliche Bilderwelt" (97) des Mittelalters, die ihn die Kathedrale von Chartres „seine Pfarre" nennen läßt (94), entspringt auch wohl sein Interesse an der Gestalt der Gottesmutter Maria. Schon in einem früheren Werk widmet er der „jungfräulichen Geburt" ein wichtiges Kapitel. Maria steht dort in der Reihe der „weiblichen Gestalten, durch die das Selbst alle Geschöpfe zeugte" (Hero 297), der „Wassermütter" (299) und des „kosmischen Weiblichen" (303). „Sie ist Jungfrau, weil ihr Gemahl der unsichtbare Unbekannte ist" (297). „Ihr Schoß, brach wie der Urabgrund, beruft gerade durch diese Bereitschaft die Kraft zu sich, die das Leere befruchtete" (308). In der Kirche findet Campbell die beste Verbindung zu diesen Gedanken im Pseudo-Matthäusevangelium, einer Kompilation kanonischer und apokrypher Kindheitsgeschichten Jesu aus dem sechsten Jahrhundert, nach dem Maria an einer Quelle stand, als der Engel des Herrn ihr verkündete, daß sie „in ihrem Schoß eine Wohnung für den Herrn bereitet" habe, in der „Licht vom Himmel weilen" und „in alle Welt strahlen" werde (309).

Vier Jahrzehnte später beschränkt Campbell diese mythologische Grundlage der jungfräulichen Geburt auf die „griechische Tradition". Von den vier Evangelisten habe nur Lukas, der „Grieche war", in diesem Sinn geschrieben. Daß auch Matthäus diese Überlieferung betont und sie sogar schon im Alten Testament

vorgezeichnet findet, wird nicht beachtet. So sehen wir Maria nun in der Folge Ledas und Persephones (Power 173). Ihre religiöse Bedeutung hingegen erfahren wir aus den Upanischaden, wo die jungfräuliche Geburt „die Geburt des geistigen Menschen aus der tierischen" Natur symbolisiert (174). Das „Erwachen auf der Ebene des Herzens" zu „Mitleid" und „Teilnahme am Leid" des Mitmenschen ist das Kennzeichen dieses Ereignisses in unserem Leben.

Der Gott, der in der jungfräulichen Geburt geboren wird, ist das Individuum, das geistig wiedergeboren ist als eine „menschliche Fleischwerdung des Mitleids". Auch der Buddha, so betont Campbell, ist „in diesem Sinn aus der Seite seiner Mutter, aus der Ebene der Sphäre des Herzens" geboren (174). Im christlichen Bereich hat Jesus die Rolle der Gottheit übernommen, wenn er „in Mitleid" zu uns niederstieg. Aber dadurch, daß die Jungfrau „einwilligte, das Gefäß der Fleischwerdung zu sein, hat sie die Erlösung schon erwirkt" und ist im Leid ihrem Sohn gleich. Ohne sich über eine genauere Formulierung in der leicht zugänglichen amerikanischen Ausgabe der Dokumente des Zweiten Vatikanums zu orientieren, „glaubt" Campbell, daß „die katholische Kirche sie nun ‚Miterlöserin' nennt" (180).

Der Kreuzestod Christi ist der Brennpunkt des Erlösungswerks durch Leiden. Campbell sieht sein Wesen nicht in der Abzahlung eines Lösegelds an Satan oder in einer gleichwertigen Buße, von Gott an Gott geliefert, für die schwere Schuld Adams, sondern im Sinn Abaelards als einen Akt der büßenden Einswerdung („at-one-ment") mit der Menschheit, um im Herzen des Menschen ebenfalls „Mitleid mit dem Leiden des Lebens" zu erwecken und ihn so „von der blinden Verfallenheit an die Güter dieser Welt" zu retten (112). Dieselbe Bedeutung findet der Gelehrte in der Gestalt des Bodhisattwa, in den Schöpfungslegenden der Pimaindianer und in der von Schopenhauer beschriebenen selbstlosen Hingabe des eigenen Lebens für einen Mitmenschen (112, 114).

Dieses zum geistigen Leben erweckende Mitleid ist der Anfang des mystischen Wegs zur „Vereinigung mit Gott". Wir sollen so leben wie Jesus, der von sich sagen konnte, daß „er und was er den Vater nannte eins waren" (210). Der Begriff des „Christus in dir", den Campbell dafür einführt, ist aber nicht im Sinn einer „Inhabitatio divina" oder des wieder im Zweiten Vatikanum erwähnten „Christus, der im Herzen des Menschen durch die Energie des Hl. Geistes wirkt", zu verstehen, sondern als „grundlegende gnostische und buddhistische Idee" (210). Sie besagt, daß man nicht „nach den Bedingungen seines eigenen Egosystems, seines eigenen Verlangens, sondern nach dem, was man vielleicht den Sinn der Menschheit nennen kann", leben muß. In welchem Maß diese Forderung mit dem Streben des nur sein eigenes Heil suchenden Individuums vereinbar ist, wird nicht erklärt.

Eine ähnliche Schwierigkeit tritt in der Betrachtung der Campbell offenbar sehr wichtigen ehelichen Gemeinschaft auf. Einerseits wirft er der Kirche des Mittel-

alters vor, auf einer lieblosen, von Eltern oder Gesellschaft vorgeschriebenen Bindung der Ehepartner bestanden zu haben, die der von den Dichtern der Zeit gepriesenen, auf „Erkenntnis der Gleichheit im anderen" gegründeten Liebesgemeinschaft widersprach (190). Andererseits sieht er in der Ehe weit mehr als ein romantisches Verhältnis: „Die Ehe ist keine Liebesaffäre", sondern „eine gegenseitige Verpflichtung zu dem, was du bist". Zwei Hälften bilden eine lebenslängliche, untrennbare Einheit, in der sie „ein Fleisch" werden und „das Bild des fleischgewordenen Gottes wiederherstellen" (6). In diesem Sinn ist die Ehe vor allem eine geistige Einheit, in der das „Biologische" und „Sichtbare" zugunsten eines „transzendenten Gottes... geopfert" wird (7). Sie ist so eine „geistliche Übung", zu deren Erfolg uns die Gesellschaft helfen muß. Während man sich im zeremonienreichen Indien dieser Bedeutung noch bewußt zu sein scheint, bedauert Campbell den Zerfall der Ehe im Westen, für den Riten und Mythen ihren Sinn verloren haben.

Die letzten Dinge

Mythologisch ist die eheliche Verbindung von Adam und Eva ein wichtiges Paar in der Reihe der Gegensätze, in die unsere Welt zerfallen ist, seitdem der Mensch „aus der Traumzone des Paradiesgartens, ohne Zeit, wo Männer und Frauen nicht einmal wissen, daß sie voneinander verschieden sind", verbannt wurde (48). Beim Essen des Apfels erkennt das erste Menschenpaar „die Gegensätze... Alle Dinge im Feld der Zeit sind Paare von Gegensätzen". Doch sieht Campbell diese Entwicklung nicht als eine historische Reihe, an deren Anfang „eine Einheit des Lebens" steht, sondern als eine psychologische „Gegebenheit der Ebenen des Bewußtseins". Etwas später nennt er sie mit Jung „Archetypen des Unbewußten", die „biologisch begründet" sind (51), aber durch den Einfluß „der Umwelt und der geschichtlichen Verbindungen" in verschiedenen „Verkleidungen" auftreten (52). Auf einer ihrer Ebenen „kann man sich dem, was die Paare der Gegensätze übersteigt, gleichsetzen" (48).

Dieses „Unnennbare... alle Namen Übersteigende" möchte Campbell nicht mit dem „zweideutigen Wort ‚Gott'" bezeichnen, sondern im Sinn Meister Eckharts als ein „Erlebnis erfahren, das alle Begriffe übersteigt" (49). Etwas anders als für Nikolaus von Cues, den er schon in einem früheren Werk im gleichen Zusammenhang zitiert (Hero 89), ist Gott für Campbell nicht das Wesen, in dessen „Voraussicht" alle „Gegensätze versöhnt" sind, sondern „das Letzte, jenseits der Paare der Gegensätze". Es „bleibt ein Geheimnis und ist die letzte Quelle" aller Energien (208), die sich mythologisch in den Erscheinungen der Götter und Gegensatzpaare ausdrücken: „Männlich und weiblich... menschlich und Gott, Gut und Böse" (48), die „Götter der Gewalt und die Götter des Mitleids, ...der

Schutzengel auf der rechten Seite und der versuchende Teufel auf der linken" (208).

Obwohl Campbell in seinen Werken öfter gnostische Schriften zitiert und auf gnostische Zusammenhänge hinweist, scheint es ihm unbekannt geblieben zu sein, wie sehr die hier wiedergegebene Auffassung von Gott und Welt dem von Irenäus überlieferten System des Gnostikers Valentinus entspricht. Dort strahlt ebenfalls ein ohne Raum und Zeit „im Unsichtbaren... vorexistierendes" Wesen, „Abgrund und Vorvater" genannt, seine Energie in Gegensatzpaaren aus, die sich in Männliches und Weibliches aufteilen. Nach der Lehre des Buddhismus gefährden, wie Campbell oft betont, Furcht und Begierde den Frieden des Weltalls und der Menschenseele. Bei Valentinus ist es die „Begierde", die die Harmonie der „Äonen" stört. Erst durch richtige „Erkenntnis" wird sie wiederhergestellt. Auch die Erweiterung des Christusbegriffs zu einem Zustand, „dem Christus in dir", scheint bei Valentinus vorgezeichnet zu sein, wenn er unter „Führung des Heiligen Geistes" alle Äonen „gleichsetzt" und „alle zu Worten... Menschen... Christussen... werden", wobei Christus nicht im eigentlichen Sinn der Sohn Gottes ist, sondern nur eine sehr späte Emanation des „Abgrunds"[5].

Schließlich scheint Campbell sogar den gnostischen Unterschied zwischen den sich mit Glauben und guten Werken um das Heil bemühenden „Seelenmenschen" („Psychikern") und den die volle Erkenntnis besitzenden „Geistesmenschen" („Pneumatikern") zu kennen. Dem auf seine Frage, ob er „ein Mann des Glaubens" sei, eine bejahende Antwort erwartenden Berichterstatter entgegnet er: „Ich brauche keinen Glauben, ich habe Erfahrung" (208). Nach dieser Erfahrung ist Gott ein „unpersönliches letztes Geheimnis und letzte Energie", von deren „Bruchstücken" in unserem Bewußtsein „wir leben, ohne daran zu denken". Dieses „Buddhabewußtsein" ist „immanent" und „unterrichtet alle Dinge und alles Leben". Wahre Religion besteht darin, den Eigenwillen des Individuums „der Einsicht dieses größeren Bewußtseins" unterzuordnen (213) oder, in der schon besprochenen Terminologie, sich „dem Christus in dir, der den Tod überlebt und von den Toten wiederaufersteht, ... gleichzusetzen" (39).

Wenn man diese Weisheit „von den Mythen" gelernt hat, verliert auch der Tod seinen Stachel. Denn der zerfallende Körper ist nur der „Träger" des unzerstörbaren „Bewußtseins", mit dem man sich identifizieren muß (70). Trotzdem bleibt uns der Tod selbst ein Geheimnis. Man kann ihn nicht „verstehen", sondern nur „lernen, in ihn einzuwilligen". Die „Geschichte von Christus, der die Form eines dienenden Menschen annahm, selbst bis zum Tod am Kreuz, ist für uns die wichtigste Lehre über die Annahme des Todes" (151).

Dürfen wir nach dem Tod einen Himmel oder eine Hölle erwarten? Campbells Antwort ist zweideutig. Einmal betont er, daß „Himmel und Hölle in uns sind wie alle Götter und alle Welten" (39). Denn „die Ewigkeit, was sie auch ist, ist hier und jetzt" (223). Auch das gnostische Thomasevangelium bestätige diese Tat-

sache, wenn Jesus sagt: „‚Das Königreich des Vaters ist auf der Erde ausgebreitet, und die Menschen sehen es nicht'" (213)[6].

Andererseits werden Himmel und Hölle als „immerwährend" beschrieben, das heißt in einer nach Campbell zeitlichen Kategorie, der der Begriff der außerzeitlichen „Ewigkeit" gegenübersteht (223, 226). Nach dieser Auffassung ist die „unendliche Freude an der seligmachenden Schau Gottes" im Himmel sogar eine Ablenkung, die uns an „der Erfahrung der Ewigkeit hier und jetzt" hindert (67). Erst am Ende seiner Betrachtungen verbindet Campbell beide Gedanken: „Wenn man erkennt, daß der Himmel die Schau des seligmachenden Bildes Gottes ist – das wäre ein zeitloser Augenblick. Die Zeit explodiert, also wieder ist die Ewigkeit nicht etwas Immerwährendes. Man kann sie gleich hier haben, jetzt in der Erfahrung irdischer Verhältnisse" (226 f.).

Versuch einer Würdigung

Schon diese begrenzte Betrachtung des Werks Joseph Campbells zeigt, daß es nicht einfach ist, ihm gerecht zu werden. Negativ gesehen erscheint es als eine Übertragung des politisch so sehr bewährten amerikanischen Pluralismus auf die Religion selbst. Das Ergebnis ist ein mit gnostischen Zügen durchsetzter Synkretismus, bei dessen Schwankungen und den Tatsachen oft nicht entsprechenden Thesen einem nicht recht wohl werden will.

Ein Vergleich mit dem Werk Simone Weils, die sich ebenfalls mit den religiösen Überlieferungen aller Zeiten und Völker beschäftigt, mag diesen Eindruck bestärken. Während bei ihr nach gewissenhaften Quellenstudien die Mythen der Antike und der außerchristlichen Kulturen eine Vorahnung oder ein Echo der Heilsbotschaft Christi geben, erscheinen sie in Campbells Büchern als Glieder einer langen Traumkette oder als die Episoden des von ihm so oft erwähnten Jungschen Unbewußten, in dem wir uns der letzten, nicht mehr bildlich erfaßbaren, gesichtslosen „Lebensenergie des Universums" nähern.

Doch darf man die positive Wirkung seiner Bemühungen nicht übersehen. Seine Betonung der geistigen, im Materiellen nicht zu befriedigenden Seite des Menschen, der sich über seine sinnliche Ichbezogenheit erheben muß, um sein Heil zu finden, ist ein unerwarteter Hoffnungsstrahl im heutigen Amerika, wo Opportunismus, Gewalt, Geldgier und Hedonismus trotz des guten Willens vieler Amerikaner das öffentliche Leben bis in die traditionellen staatlichen und gerichtlichen Instanzen immer mehr bestimmen.

Diese Hoffnung wird vielleicht noch dadurch verstärkt, daß die „letzte Energie des Alls" bei Campbell manchmal auch im christlichen Sinn als „Liebe" (Hero 158 f.) erscheint. „Wahre Religion" (Power 159) ist dann die den Menschen zu diesem Gott führende „Rückbindung" (214), durch die die einzelnen die niederen

Kräfte in ihrem Innern überwinden und von „tierischen" zu „geistigen Menschen" werden (174).

Das Kriterium dieser Religion ist eine Nächstenliebe, die allen alles verzeiht und nicht einmal den grausamsten Henker unschuldiger Menschen verdammt (159). Ob dieser Versuch Campbells, so die Nächstenliebe des Buddhismus im Sinn Schopenhauers mit der in guten Werken tätigen des Christentums zu vereinen, beiden Religionen gerecht wird, mag zweifelhaft bleiben. Doch ist zu hoffen, daß er vielen Amerikanern den Weg weist, sich dem Ewigen im Menschen zuzuwenden und Gott zu suchen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. A. Stelzmann, Aspekte des religiösen Lebens im heutigen Amerika, in dieser Zschr. 202 (1984) 223 f.

[2] Die wichtigsten Werke Joseph Campbells: A Skeleton Key to Finnegan's Wake (New York 1944); The Hero With a Thousand Faces (New York 1949), dt.: Der Heros in tausend Gestalten (Frankfurt 1978); The Masks of God, 4 Bde. (New York 1959–1968); The Mythic Image (Princeton 1975); The Way of the animal Powers (New York 1984); The Inner Reaches of Outer Space (New York 1986).

[3] The Power of Myth (New York 1988). Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

[4] Helen M. Mustard, Charles E. Passage (Übers.), Parzival (New York 1961) XLIV.

[5] J. T. Nielsen, Irenaeus of Lyons Versus Comtemporary Gnosticism (Leiden 1977) I 1,1; 2,6.

[6] A. Guillaumont u. a., The Gospal According to Thomas: Coptic Text (New York 1959) 57. Ohne Quellenangabe zitiert Campbell diese Übersetzung. In einer eigenartigen Ironie offenbart er damit seine Auslesetechnik. Denn den unmittelbar folgenden Text, der die fragwürdige Seite der Gnostik zeigt, hätte er seinen Studentinnen am progressiven Sarah Lawrence College kaum bieten können: „Simon Petrus sagte zu ihnen: Laß Maria von uns gehen, da Frauen des Lebens nicht wert sind. Jesus sagte: Siehe, ich werde sie führen, daß ich sie männlich mache, daß auch sie ein lebender Geist werden möge, der euch Männern gleicht. Denn jede Frau, die sich selbst männlich macht, wird in das Königreich des Himmels eingehen."

Fernand Hoffmann

Robespierre oder die Pädagogik des Terrors

In der Literatur über die Französische Revolution von 1789 ist die Beurteilung des Regimes der „Terreur", das in einer wohldurchdachten Philosophie des Gesinnungsterrors als legitimem Instrument der Politik wurzelte, seit den späten dreißiger Jahren und vor allem nach 1944 gemäßigter und abgeklärter geworden. Das gilt auch für Maximilien Robespierre, den Initiator und die treibende Kraft des Terrorregimes. Allerdings scheint das offizielle Frankreich noch bis auf den heutigen Tag sowohl der bürgerlichen Republik gegenüber, deren Sieg über den Absolutismus mit dem Sturz des Königtums besiegelt wurde, als auch gegenüber dem Sieg der radikalen Demokratie, der mit dem Sturz der Girondisten am 2. Juni 1793 errungen ist, ein gewisses Unbehagen zu empfinden. Denn der nationale Feiertag der Französischen Republik ist der Jahrestag des Sturms auf die Bastille, und das 200. Jubiläum der Großen Revolution feiert Frankreich im Jahr 1989 und nicht 1993 und schon gar nicht am Jahrestag des 14. Germinal 1794, da Robespierre seine Diktatur antrat. Wenn man bedenkt, welches Blutbad Robespierre und seine Kommissare in Paris und auch in der Provinz während der kurzen Zeit des kulminierenden Terrors anrichteten, so wird diese Scheu verständlich, die wieder sehr deutlich wurde, als am vergangenen 14. Juli 1988 der Kommentator des staatlichen Fernsehens F 2 ausführlich den Verlauf und die Hintergründe der Französischen Revolution schilderte, während François Mitterrand die Champs-Élysées hinunterfuhr, um die Truppenparade abzunehmen, und dabei auch darauf zu sprechen kam, wie die Örtlichkeiten zur Zeit der Revolution aussahen, aber im gegebenen Augenblick zu erwähnen vergaß, wo die Guillotine gestanden hatte, obschon das, im Blick auf den Standort der offiziellen Tribüne, angebracht gewesen wäre.

In Robespierre einen sadistischen, primitiven und brutalen Blutsäufer zu sehen, einen Schlächter vom Schlag einiger seiner Kommissare, die in der Provinz wüteten, oder eine rasende, auf die Menschen losgelassene Gossenratte wie Marat, verbieten die Zeugnisse, die wir über die Person und das Privatleben des Sohnes einer gutbürgerlichen Familie aus Arras besitzen.

Allerdings lassen die Quellen auch erkennen, daß Robespierre wohl ein Klassenprimus, aber kein Genie war und vor allem kein politisches. Er war sicherlich ein guter Beobachter gesellschaftlicher Prozesse und sozialer Mißstände. Er besaß auch die Fähigkeit, aus seinen Beobachtungen politische Konsequenzen abzuleiten. Aber er war genau das Gegenteil von einem politischen Genie. Er war ein

Maximalist. Ein engherziger und beschränkter Prinzipienreiter, intellektuell ebenso kurzsichtig wie physisch, unfähig zu Kompromissen und völlig blind gegenüber der Tatsache, daß die Politik die Kunst des Möglichen ist. Auch mangelte es ihm völlig an dem, was ein Genie ausmacht, an kreativer Phantasie. Wir finden bei Robespierre keinen grundlegenden Gedanken, den nicht Rousseau schon vor ihm gedacht hat. Sein Geist war nicht weit. Im Gegenteil, sein Geist war beschränkt. Er war der Mann eines einzigen Buchs. Seine Bibel war Rousseau, sein Evangelium der „Contrat Social" und sein Gott, vor dem er kniete, das „Volk" und dessen Wille. Darunter verstand er aber keine arithmetische Größe, wie übrigens auch sein Vordenker Rousseau nicht, über den kritisch nachzudenken er sich sträubte. Der Volkswille war für beide ein Metaphysikum, das mehr war als die Summe der Einzelwillen.

Menschen, deren Denken, Wollen und Tun von einer einzigen Idee beherrscht wird, sind gefährliche Menschen. Robespierres Weltbild war von einer erschreckenden, völlig undifferenzierten, schwarz-weißen Simplizität. Er dachte, von wenigen Grundprinzipien ausgehend, kalt und leidenschaftslos. Was seinen Ideen Stoßkraft verlieh, war sein eiserner Wille zur Tat, den er mit den monotonen Hammerschlägen seiner gleichermaßen völlig leidenschaftslosen Rhetorik auf seine Zuhörer übertrug. Robespierre gehört zu den „terribles simplificateurs", die aus dem komplexen Ideengeflecht eines komplizierten philosophischen Systems einige wenige „idées forces" herauslösen und diese dann rücksichtslos durchsetzen. Sie sind bereit, Menschen um einer Lehre willen zu töten. Robespierre ist der Typus des enggerippten Gesinnungspolitikers. Hätte er sich nicht in die Politik gestürzt, wäre er kein Mann der Tat geworden, sondern, wie es seinem Naturell entsprach, ein die Tat verachtender Gelehrter geblieben; wer weiß, vielleicht wäre aus ihm ein, allerdings rigoristischer, Moralphilosoph geworden. Aber dieser Stubenmensch und Bücherwurm stürzte sich ins Leben. Und es kam, wie es kommen mußte. Trotz seiner sklavischen Bewunderung für Rousseau war er ein Gehirnmensch geblieben, der das pulsierende, sich jeder festen Formgebung verweigernde Leben in seine Denkschablonen hineinpressen wollte und es auf diese Weise tötete. Robespierres politischer Kampf ist ein Kampf gegen alles Lebendige. Weil er in seinem politischen Denken und Handeln der kleine Provinzadvokat aus Arras geblieben ist, wird er auf der Bühne des politischen Geschehens zum Anwalt des Todes gegen das Leben.

Advokat der Tugend

Robespierre war ein Sitteneiferer, ein fanatischer Verteidiger der Tugend, allerdings einer säkularisierten Tugend, der Bürgertugend. Darunter versteht er nicht bloß die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten, die durch die Gesetze des

Staates festgelegt sind. Er verlangt auch das richtige Bewußtsein, das in der Überzeugung wurzelt, daß die Gesetze des Staates, als die Gesetze des neuen Gottes „Volk", göttlichen Ursprungs sind. Indem er die Bürgertugend an die Spitze der sittlichen Wertpyramide stellt, beeinträchtigt er das sittliche Leben des Menschen und engt es ein, weil es sich nicht mehr an den durch Jahrtausende überlieferten allgemeingültigen sittlichen Leitwerten orientieren kann. Er reduziert das Menschsein auf die einzige Funktion des Bürgers. Wer ein schlechter Bürger ist, das heißt wer seinen bürgerlichen Pflichten nicht aus innerer Überzeugung nachkommt, ist nicht nur ein schlechter Bürger. Er ist auch ein schlechter Mensch.

Weil für Robespierre die „Tugend" die richtige Gesinnung mitenthält, ist in seinem Mund der Terror immer der Zwillingsbruder der Tugend. In seinem Bericht des 18. Pluviôse des Jahres II sagt er: „Die Triebfeder der Volksregierung im Revolutionszustand ist zugleich die Tugend und der Schrecken!" Was gut und böse ist, wird nicht von allgemeinen, im Wesen der menschlichen Natur begründeten Prinzipien abgeleitet, sondern von den Verwaltern des allgemeinen Willens bestimmt.

Wäre Robespierre ein politisches Genie gewesen, wer weiß, in welche Kanäle er die Energie der Revolution geleitet hätte, so daß es nicht zu dem Treppenwitz der Geschichte hätte zu kommen brauchen, daß Napoléon Bonaparte sich zum Vollstrecker des revolutionären Willens des französischen Volkes erklärt. So, wie die Französische Revolution verlief, hat der Baumeister des Premier Empire aber so unrecht nicht, mag das, was er sagt, auch noch so paradox klingen. Denn er ist es, der die Institutionen und den rechtlichen Rahmen für den neuen, aus der Revolution hervorgegangenen Staat schafft. Indem er realisiert, was Robespierre und seine Gefolgsleute unterlassen oder nicht fertiggebracht hatten, ist er tatsächlich der Vollstrecker der Revolution.

Egon Friedell geht in seiner „Kulturgeschichte der Neuzeit" mit Robespierre sehr streng ins Gericht. Aber im Kern hat er recht. Robespierre war tatsächlich „ein dämonisch gewordener Oberlehrer, der seine Tiraden in normalen Umständen in Sittenpunkten entladen hätte und zu seiner Diktatur nichts mitbrachte als den konventionellen Verstand, die aufgeblasene Mittelschulbildung und die gute Leumundsnote eines mittelmäßigen Strebers. Er war schon auf der Schule ein Primus und wäre zu jeder Zeit und in jedem andern Lande geworden, was ein Primus zu werden pflegt: Winkeladvokat, was er anfangs tatsächlich war, Magistratbeamter, Buchhalter oder Polizeispion, und er wurde, was nur in jener Zeit und in jenem Lande ein Primus werden konnte: Autokrat des jakobinischen Frankreichs."

Wenn wir es recht bedenken, so war Robespierre Advokat, Magistratbeamter, Buchhalter und Polizeispion in einer Person. Aber alles in dämonischen Ausmaßen. Er war ein wortreicher Advokat der Tugend, ein pedantisch-strenger Magistratbeamter und Buchhalter der Tugendlosigkeit und ein unfehlbarer Aufspürer

der Tugendlosen. In bescheidenen Provinzausmaßen wären diese Eigenschaften nicht weiter schlimm gewesen. Die Situation und Robespierres so engstirniger wie unbeugsamer Tatwillen brachten es mit sich, daß er zum dämonischen Buchhalter des Todes wurde.

Wie unpraktikabel Robespierres aus seinen ideologischen Überzeugungen abgeleitete praktische politische Grundsätze waren, sei an einigen Beispielen illustriert. Robespierre war ein radikaler Demokrat und fanatischer Gleichheitsfanatiker. Um alle Franzosen wirtschaftlich gleichzustellen, ging er in der ihm eigenen übervereinfachenden Art und Weise vor. Er teilte das Einkommen jedes Bürgers in eine „notwendige" Hälfte von tausend Francs pro Kopf und Jahr und eine „überflüssige", die man ihm zu einem Viertel, einem Drittel oder, wenn sie über neuntausend Francs ging, zur Gänze abnimmt.

Dieses Konzept scheint, wenn man die Grundidee der wirtschaftlichen Gleichheit akzeptiert, logisch und einfach. Leider aber geht es von einer völlig schiefen und idealistischen Auffassung über die psychologische Beschaffenheit des Menschen aus. Was den Menschen dazu antreibt, zu schuften und sich abzurackern, ist nicht die Freude an der Arbeit als solcher, sondern der Erwerbstrieb. Der wird erlahmen, wenn der genügende Anreiz fehlt und damit auch die Lust an der Arbeit. Genauso blauäugig ist Robespierres Vorstellung von der wirtschaftlichen Lage der meisten Haushalte in Frankreich. Viele, ja wahrscheinlich die meisten Bürger besitzen, obgleich sie tugendhafte Bürger sind, nicht einmal die „notwendige" Hälfte. Aber gegen derartige Einwände hätte Robespierre nur eine Antwort gehabt: die Guillotine. Denn der tugendhafte Bürger arbeitet nicht um des Erwerbs willen, er arbeitet aus Patriotismus. Und wenn die meisten Bürger nicht einmal das Mindesteinkommen haben, so kann nur aristokratischer Verrat im Spiel sein.

Die Güterproduktion wurde den Nationalwerkstätten übertragen. Dort arbeiteten zusammengelaufene Handwerker nicht gegen Stücklohn, sondern gegen Taglohn, was sich nicht gerade vorteilhaft auf die Produktivität auswirkte. Um dem abzuhelfen, gab es zwei Möglichkeiten. Entweder man benutzte die Guillotine als Mittel der Tugendförderung, oder aber man setzte stillschweigend voraus, daß alle Arbeiter tugendhaft und damit ipso facto fleißige und gute Arbeiter waren. Robespierre griff zu beiden Mitteln. Zunächst ergab er sich der ideologischen Selbsttäuschung; als dann aber die Bauern trotz des Siegs der Demokratie partout nicht tugendhaft werden wollten, ließ der Konvent seine Kommissare, den Heuschreckenschwarm der Gerechtigkeit, über die Provinzen herfallen. Die delegierten Vollstrecker des Volkswillens waren keine Ebenbilder des unbestechlichen Wächters der Bürgertugend. Sie erleichterten sich ihre schwere Mission, indem sie in sechsspännigen Kutschen fuhren, für sich und ihre Freunde Bankette zu vielen Gedecken auftragen ließen und nach getaner schwerer Arbeit in den Armen von Freudenmädchen ausruhten. So gerecht sie waren, sie zeigten sich der Milde nicht

abgeneigt, wenn diese mit Lösegeldern abgegolten wurde. Durch Zwangsversteigerungen retteten sie konterrevolutionäre Werte, Immobilien, Mobilien und Schmuck für die Sache der Freiheit. Das geschah, indem sie Mitbietende mit dem bewährten Mittel der Guillotine abschreckten und die versteigerten Güter zu Schleuderpreisen für sich erwarben. Dabei regte sich ihr tugendhaftes Bürgergewissen keineswegs. Denn schließlich konnten die Besitztümer der Konterrevolutionäre nicht in bessere Hände geraten als in die der Patrioten.

Gesinnungsterror

Robespierre war für eine kurze Zeit auf dem Höhepunkt der Terreur tatsächlich allmächtig. Aber mochte dieses Regime auch seinem Kopf entsprungen sein, er konnte es unmöglich allein bewerkstelligen. Er brauchte dazu viele Helfer. Schon allein, um den Gesinnungsterror wirksam zu machen, bedurfte es eines eng geknüpften Netzes von Spionen und Informanten. Wenn man die Informations- und Kommunikationsmittel in Betracht zieht, die Robespierre zur Verfügung standen, muß man sagen, daß er Orwells allwissenden Überwachungsstaat bereits vor Hitler realisiert hatte. Auf dem Höhepunkt der Schreckensherrschaft gab es in Frankreich ungefähr 21 000 Überwachungsausschüsse, die in jeder Gemeinde und jeder Sektion aus solchen Bürgern gebildet wurden, die sich durch Eifer und Hingabe an die Sache der Revolution verdient gemacht hatten. Um die Tätigkeit dieser Ausschüsse zu unterstützen, waren alle Hausbesitzer, Pförtner, Gastwirte, Hofbesitzer und sonstigen Inhaber von Wohnstätten gehalten, an der Haustür oder an einer andern gut sichtbaren Stelle ihres Hauses und in deutlicher Schrift eine Liste der Hausbewohner mit der Angabe ihres Alters und ihrer Beschäftigung anzubringen.

Mutter Duplay hatte schon immer gern im Hof des Hauses in der Saint-Honoré gesessen. Als Robespierre bei den Duplays einzog, wurde ihr diese Beschäftigung zur Pflicht. Denn es war gut, einen kritischen Blick auf die Leute zu werfen, die zu Robespierre wollten. In dem Maß, wie die Macht des Unbestechlichen wuchs, wurde dieses Amt immer wichtiger. Madame Duplay hatte stets einige Jakobiner an ihrer Seite, den Seifensieder Calini, der bald General wird, den Schlosser Didiée, den Brenner Gravier oder den Buchdrucker Nicolas. Daß man neben den Besuchern Robespierres auch alles andere überwachte, was sich im Hof und um das Haus tat, ist selbstverständlich.

Im Fall, daß man der Bürgertugendhaftigkeit eines Passanten oder Mieters nicht ganz sicher war, konnte man von ihm verlangen, daß er sein „Certificat de civisme" vorwies. Denn dieses Recht hatte nicht nur die Polizei, sondern jeder Bürger. Dieser Bürgerausweis, der dem Bürger eine untadelige republikanische Gesinnung bescheinigte, wurde auf Grund eines Gutachtens der örtlichen Jakobi-

nergesellschaft und nach bestandenem Examen vor dem Generalrat der Kommune ausgestellt. Sein Inhaber mußte ihn stets bei sich tragen. Aristokraten erhielten den Ausweis grundsätzlich nicht, es sei denn, sie hatten Protektion. Denn wer Aristokrat war, bestimmten die Machthaber der Stunde. Nicht nur für die Inhaber öffentlicher Ämter war dieser Ausweis obligatorisch, sondern für jeden Bürger, der ein Amt ausübte, das zwischen der Obrigkeit und den Bürgern vermittelte. Der Ausweis war zwar keine unbedingte Garantie für die persönliche Sicherheit. Aber da die Terrorherrschaft das berühmte Verdächtigtengesetz, einen Vorläufer des „Schutzhaftbefehls" des NS-Regimes, geschaffen hatte, waren die Behörden befugt, jeden Bürger zu verhaften und dem Staatsanwalt zuzuführen, der den Bürgerausweis nicht besaß. Wer kein „certificat de civisme" hatte, war praktisch völlig rechtlos.

Neben den Überwachungsausschüssen, die in Paris den Sektionen und sonstwo den Kommunen unterstanden, übte auch die Partei der Jakobiner die Funktion der Gesinnungspolizei aus. Gesinnungsschnüffelei betreiben weiterhin die Revolutionstribunale, der Allgemeine Sicherheitsausschuß und, als dieser sich Robespierre politisch widersetzt, die von Robespierre neu geschaffene Verwaltungspolizei, deren Chef Saint-Just ist. Wie man sieht, gab es auch schon anno 1794 die Praktik der parallelen Polizei. Unter dem Regime der Terreur, und das konnte ja auch nicht anders sein, weil die staatsbürgerliche Wertskala nicht die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten, sondern die „gute" Gesinnung obenangestellt hatte, war die Polizei mehr Hüter der revolutionären Lehre als Sicherheitsorgan. Und auch der ideale Bürger selbst wuchs immer mehr in die Rolle eines Polizeiagenten hinein. Niemals in der Weltgeschichte ist die Denunziation so systematisch, so massenhaft und so wirkungsvoll betrieben worden wie in der Schreckensherrschaft von 1794. Da es für Robespierre, getreu der Lehre seines Meisters Rousseau, keinen Unterschied zwischen Volk und Staat gibt, ist der Denunziant nicht etwa ein notwendiges Übel, wie das dort der Fall ist, wo die Polizei nur die Funktion hat, für die öffentliche Sicherheit zu sorgen. Er ist ein Hüter des Heiligtums. Mehr noch, er steht dem Heiligtum am nächsten.

Dabei hatten die Denunzianten als Zulieferer für die Guillotine keinen Grund, ein schlechtes Gewissen zu haben. Denn von Robespierre hatten sie gelernt, daß es kein dem Staat übergeordnetes Sittengesetz gebe und die Republik die einzige sittliche Ordnung sei. Außerhalb der Republik war überhaupt keine Tugend möglich. Was Robespierre wollte, das war, aus dem kommunikationsfreudigen, gesprächigen französischen Volk eine Nation von Denunzianten zu machen, von Patrioten, die, wie es der Abgeordnete Javogues formulierte, „wie ich nötigenfalls ihren Vater, ihre Mutter und ihre Schwester anzeigen und auf dem Schafott ein Glas von ihrem Blut trinken würden".

Revolutionäres Recht

Das ist nur zu verstehen, wenn man es aus dem Gefühl einer neuen Gerechtigkeit begreift. Wie sehr es Robespierre gelungen war, dieses neue Rechtsbewußtsein bei vielen Anhängern der Terreur fest einzupflanzen, zeigt der Umstand, daß man auch die Scharfrichter als politische Instrumente gelten ließ. Darum lud Lebon sie an seine Tafel ein. Robespierre war nicht nur um die Verbreitung des Schreckens als Mittel der republikanischen Missionierung bemüht. Unentwegt arbeitete er auch an deren Legalisierung.

Die Tragik Robespierres liegt darin, daß nur er selbst und seine intimsten Anhänger verstanden, was er wirklich wollte. Eine große Zahl seiner Gefolgsleute, ja die Mehrzahl nahm das terroristische Recht zum Vorwand, um ihren sadistischen Instinkten freien Lauf zu lassen oder sich die Taschen zu füllen. Viele taten beides zugleich. Die Gegner der Revolution sehen in dem revolutionären Recht nichts weiter als ein heuchlerisches Mittel, um Andersgesinnte brutal auszurotten. Leute vom Schlag Collots und Fouchés geben ihnen recht. Diese deuten Robespierres Begriff der „Tugend" und das daraus abgeleitete Revolutionsrecht auf ihre Freibeuterart: „Denen, die im Sinn der Republik handeln, ist alles erlaubt", lautet es in einer von ihnen unterzeichneten Instruktion. Aus Robespierres Revolutionsrecht machen sie die totale Rechtlosigkeit. Und man kann sich nicht dagegen wehren, weil es keine der Republik übergeordneten, allgemeinen Prinzipien der Ethik und des Rechts mehr gibt.

In den Augen der Nachwelt hat Robespierre den Boden der Legalität in seiner Rede vom 5. Nivôse verlassen, wo er die Kampfparole ausgab, daß die revolutionäre Regierung ihren Feinden nichts weiter als den Tod schulde. Den unverzeihlichen Rechtsbruch haben viele Historiker darin gesehen, daß Robespierre für sich das ausschließliche Recht und die ausschließliche Fähigkeit in Anspruch nahm, zu bestimmten, wer ein „Feind" ist. Er spricht aber in der Rede nicht in der ersten Person des Singular. Er sagt klar und deutlich „die revolutionäre Regierung". Also spricht er dem Staat das Recht zu, „Egoisten", wie er die Staatsfeinde nennt, zu bestimmen. Dagegen ist an und für sich nichts einzuwenden. Das hat jeder Staat getan und tut es noch immer. Aber die Voraussetzung dafür ist, daß diejenigen Handlungen, die den Menschen zum „Egoisten", zum Staatsfeind, stempeln, genau definiert werden. Diese Definition hat Robespierre aber nie gegeben. Er kann sie auch nicht geben, weil er die Leitprinzipien, aus denen die Merkmale der Staatsfeinde abgeleitet werden können, abgeschafft hat. Seine Justiz wendet sich nicht gegen Verbrechen, sondern gegen Gesinnungen. Erst in den letzten Augenblicken seiner Laufbahn gesteht er durch Couthons Mund ein, daß der Zweck der Terreur nicht die Bestrafung im juristischen Sinn war, sondern die Ausrottung.

Für Robespierre war die brutale Gewalt mehr als bloß ein Mittel zur Konsolidierung der Macht. Der politische Terror entsprang einer totalitären Staatsauffas-

sung, die im Staat nicht bloß den Hüter der öffentlichen Ordnung und den Garanten der individuellen Menschenrechte sah, sondern eine Art von höherem Wesen, das neben dem Gehorsam dem Gesetz gegenüber auch die innere gläubige Zustimmung verlangte. Die Gesinnung war nicht mehr private Überzeugung, sondern öffentliches Handeln und damit auch strafbar, wenn diese Gesinnung, auch wenn sie sich nicht im Handeln äußerte, als eine „falsche" Gesinnung entlarvt wurde. Diese Auffassung geht über das staatsutilitaristische Prinzip, daß gut ist, was dem Volk nützt, hinaus. Das Handeln an sich und seine Folgen sind nicht mehr wichtig; was zählt, ist die Intention. Diese Intention ist aber nicht der Ausfluß subjektiven Gewissens, sondern die vollkommene Übereinstimmung des subjektiven Bewußtseins mit dem öffentlichen Bewußtsein, dessen Zustand nur die Führer des Volkes kennen. So ist es denn auch ganz logisch, daß Robespierre seine Kommissare, die in der Provinz wie die Wilden hausten, wohl zurückbeorderte, aber sie nicht zur Rechenschaft zog. Wie hätte er das tun können, da sie das „richtige" Bewußtsein besaßen? Was sie auch immer taten, sie handelten als tugendhafte Bürger und bedurften keiner Erziehung durch das Mittel des Terrors.

UMSCHAU

Kirchliche Museen

Orte der Vermittlung zwischen Kirche und Publikum

„Ein Diözesanmuseum ist ein Haus, in dem die Bilder des Glaubens gehütet werden, heilige Geräte und Gewänder, kunstvoll ausgeschmückte liturgische Bücher und Zeugnisse christlichen Lebens vergangener Zeiten. Sie zu sammeln und zu bewahren, ist jedoch nur ein Mittel zum Zweck: Ein kirchliches Museum muß versuchen, den Glauben der Vorfahren den Menschen, die heute leben, so zu erschließen, daß dieser Glaube zu einer Einladung wird... Wir Menschen, von Gott mit Augen zum Sehen und Händen zum Greifen beschenkt, brauchen, um zu erkennen und begreifen zu können, neben dem Wort das Bild. Bilder – hier als jedwede Form der Darstellung verstanden – vermögen auch Glauben zu bezeugen, zu wecken, zu stärken; Bilder sind Verkündigung."

Mit diesen Worten hat Generalvikar Heinrich Schenk am 15. Juli 1988 anläßlich der Eröffnung der Sonderausstellung „Der Schatz von St. Godehard" im Hildesheimer Diözesanmuseum den Charakter und die Aufgabe kirchlicher Museen umrissen. Diese sind den klassischen Aufgaben des Museums – sammeln, bewahren, erhalten, forschen und der Forschung zuhanden halten, ausstellen und eine Bildungsfunktion in der demokratischen Gesellschaft wahrnehmen – ebenso verpflichtet wie jedes andere Haus. Darüber hinaus reklamieren sie für sich eine weitere – wenn man so will: eine höhere – Aufgabe: Sie wollen Orte der Verkündigung sein. Fürwahr ein hoher Anspruch. Geht man seinen Implikationen nach, tut sich eine Fülle von Fragen auf.

Beschränkt man die Betrachtung auf Diözesanmuseen bzw. Domschatzkammern von vergleichbarem Rang, so hat man es in der Bundesrepublik mit 20 Einrichtungen zu tun: Die weitaus meisten Diözesen unterhalten eine solche. Andreas Grünewald-Steiger und Susanne Kaiser haben im Jahr 1985 eine einschlägige Diplomarbeit geschrieben und dafür Häuser dieser Art quer durch die Bundesrepublik besucht. Dabei haben sie *drei Typen* gefunden; die folgenden Ausführungen fußen auf ihrer Darstellung.

1. Der *herkömmliche* Typ ist mehr schlecht als recht in einem Altbau untergebracht und zeigt relativ große Bestände auf einer zu kleinen Ausstellungsfläche. Ob nun der Mangel an Magazinräumen dazu zwingt oder ob der Mangel an museologischer Professionalität den Horror vacui zum Ausstellungsprinzip geraten ließ – das Resultat erinnert auf jeden Fall fatal an Schaufenster bei Woolworth. Die Beschriftung setzt voraus, daß der Besucher Latein kann, zumindest aber katholisch ist. (Wenn einer nicht weiß, was „Monstranz" heißt und wozu dieser sonderbare Gegenstand dient, um so schlimmer für ihn!) Zusätzliche Informationen gibt es nicht, dafür aber kleinere Ärgernisse wie Beleuchtungsfehler (Blendung des Betrachters), Plazierungsfehler (z. B. zu hohe Sockel relativ zur Größe des Objekts oder Beschriftung, die sich in Augenhöhe eines Kindes befindet), Vitrinen aus nicht entspiegeltem Glas u. a. m.

2. Der *moderne* Typ ist kunstwissenschaftlich orientiert und dem herkömmlichen diametral entgegengesetzt. Wie er aussehen kann, sei am Beispiel Paderborn dargestellt. Unmittelbar neben dem Dom erhebt sich ein Neubau, dessen kompromißlose Modernität im Zentrum einer alten Stadt Signalwirkung hat (und nicht jedem gefällt). Der Staub der Jahrhunderte kann sich dort gewiß nicht niedergelassen haben! Die Architektur bricht auch im Inneren radikal mit der Tradition: Ein kontinuierlich ansteigender Weg führt durch offene Geschoßebenen, die von vielen Standorten aus einen Durchblick nicht nur horizontal, sondern auch vertikal erlauben. Flexible Wände dienen der Flächenunterteilung. Während sich in Altbauten die Ausstellungskonzeption nach den vorhandenen Wänden und

Türen richten muß, richtet sich hier die Raumeinteilung nach den Objekten. Die Festausstattung des Liborialaltars zum Beispiel ist so aufgestellt, daß sich der Besucher die urprüngliche Raumwirkung im Dom in etwa vorstellen kann. Außer der Beschriftung gibt es Informationsmaterial für verschiedene Bedürfnisse. Ein Saal mit ansteigenden Sitzreihen dient für Veranstaltungen, in einem Café (mit Durchblick in den Ausstellungsbereich) kann sich der Besucher erholen, Boutiquen bieten Museumsbezügliches zum Kauf an. Auch wer manches von alledem für des Guten zuviel hält, wird anerkennen: Paderborn braucht keinen Vergleich mit weltlichen Häusern zu scheuen.

3. Ein *Zwischentyp* läßt sich ausmachen, der Elemente beider Extreme vereint. Das fängt beim Bau an: Wo alte Bausubstanz durch neue Teile ergänzt und die Ausstellung in den veränderten Räumen mit Sachverstand und Fingerspitzengefühl installiert wurde, findet man zum Teil überaus glückliche, atmosphärisch wie ästhetisch ansprechende Lösungen. Eichstätt ist ein Beispiel dafür. Das Museum hat zusätzlich zum alten Zugang durch den Dom einen direkt von draußen erhalten, bei der Kombination alter und neuer Bauelemente hat man darauf geachtet, sie erkennbar zu belassen – wodurch der Bau selbst eine historische Entwicklung illustriert –, die Präsentation der Objekte trägt modernem Standard voll Rechnung. Es gibt Schrifttafeln, Schaubilder, Landkarten, käufliches Informationsmaterial und zu bestimmten Themen auch Diaschauen. Die Erklärung von Fachausdrücken bezieht Funktionszusammenhänge und geschichtlichen Hintergrund mit ein.

Die kirchlichen Museen konkurrieren (bzw. kooperieren) heute mit den weltlichen und sind insgesamt voll in die „Museumslandschaft" der Bundesrepublik integriert. Das Institut für Museumskunde bei der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin etwa, das jährlich die Besucherzahlen der Museen bundesweit ermittelt und nach verschiedenen Gesichtspunkten aufschlüsselt, subsumiert die kirchlichen Häuser schlicht unter „Kunstmuseen" und wirft sie auch dort nicht gesondert aus, wo es um Trägerschaft geht. Aus der Sicht der Fachleute gehören sie offenbar einfach „dazu". In Anbetracht des „Inhalts" leuchtet das auch ein. Denn weder stellen kirchliche Häuser ausschließlich sakrale Objekte aus noch haben sie auf solche ein Monopol: Altäre, liturgisches Gerät usw. zeigt jedes bessere kunst- bzw. kulturhistorische Haus (wenn schon nicht in solcher Fülle und Qualität wie ein kirchliches). Dieser Mangel an Trennschärfe spiegelt das fundamentale Faktum, daß Geschichte des Abendlands auf weite Strecken hin mit Geschichte der Kirche *ein* Gewebe ausmacht und niemand die eine ohne die andere dokumentieren kann.

Jedoch gibt es auch einen anderen Grund: Viele kleinere Häuser, in welcher Trägerschaft auch immer, sind organisatorisch gar nicht imstande, ihre Besucherzahlen auch nur einigermaßen zuverlässig zu ermitteln, und lassen einschlägige Anfragen zentraler Stellen einfach unbeantwortet. Auch größere Häuser peilen mitunter „über den Daumen". Alle Zahlen sind deshalb sehr „rund", und die „Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Museen und Schatzkammern im deutschsprachigen Raum" (Sitz des Sekretariats bei der Domschatzkammer Aachen) zieht es vor, gar nicht erst welche zu nennen. Jedoch kann man vernünftigerweise nicht daran zweifeln, daß die allgemeine Entwicklung der „Museumslandschaft" auch für kirchliche Einrichtungen gilt. Dies läßt sich auch durchaus erhärten.

Nach Angaben des genannten Berliner Instituts lag die Gesamtzahl der Museumsbesuche im Jahr 1975 bei 22 Millionen, 1987 aber über 66 Millionen mit weiterhin steigender Tendenz. Ferner sprießen museale Einrichtungen besonders in der Provinz wie Pilze aus dem Boden. So enthielt im Jahr 1974 das Verzeichnis der „Museen und Sammlungen in Niedersachsen und Bremen" deren 166, im Jahr 1986 jedoch bereits 318. Bedenkt man, daß seit 1974 von den existierenden 20 Diözesanmuseen und Domschatzkammern nicht weniger als acht entweder zum ersten Mal oder nach Umbau und Neuaufstellung wieder ihre Pforten öffneten, daß ferner zwei sich gegenwärtig im Umbau befinden, so kann man getrost die Behauptung wagen, daß die kirchlichen Häuser sich prinzipiell ebenso auf wachsendes öffentliches Interesse eingestellt haben bzw. einstellen können wie weltliche. Im

übrigen erinnert sich gewiß jeder, der schon in den 60er Jahren ins Museum ging, an die feierliche Stille, die damals in menschenleeren Sälen herrschte. In gut geführten Häusern sucht man diese heute oft vergebens.

Das neue Massenpublikum stellt die Museen jeder Art vor ungewohnte Probleme. Ehedem konnte man sich darauf verlassen, daß Menschen, die überhaupt ins Museum kamen, selbst wenn sie nicht „vom Fach" waren, gewisse Vorkenntnisse mitbrachten. Gängige Fremdwörter und Fachausdrücke, historische Daten und Zusammenhänge, Bildungsgut wie griechische Mythologie oder eben biblische Geschichten gehörten zum festen Bestand. Für das Gros heutiger Museumsbesucher ist das alles Terra incognita. Bei einem museumspädagogischen Projekt im Hildesheimer Diözesanmuseum konnten wir feststellen, daß nicht nur Kinder, sondern vielfach auch Eltern und sogar Lehrer vergeblich rätselten, wie wohl die Frau mit Heiligenschein und blauem Mantel heiße, vor der sich ein Engel verneigt. (Die Beschriftung gab nur „Verkündigung" an.) Was können sie dann erst mit „Jakobs Traum" oder „Die Vertreibung Hagars" anfangen?

Diese Problemlage hat zum Aufschwung der *Museumspädagogik* geführt[2]. Wenn die Museen nicht nur als „Guckgasten für Neugierige und Touristen" (W. Machens) fungieren, sondern eine Beziehung zum Objekt vermitteln wollen, bedürfen sie ihrer dringend. Erst recht aber gilt dies, wenn die Exponate als Medium der Verkündigung dienen sollen.

Eine systematische Darstellung der Aufgaben und Möglichkeiten von Museumspädagogik würde den Rahmen dieses Beitrags bei weitem sprengen. Folgende Punkte müssen in Kürze genügen:

– Museumspädagogik ist für den Vermittlungsprozeß zwischen Objekt und Besucher zuständig. Sie erfordert mithin eine spezielle Vermittlungskompetenz, die mit kunstwissenschaftlicher oder theologischer Fachkompetenz nicht identisch ist.

– Museumspädagogik hat Besucher aller Altersklassen im Auge, nicht etwa nur Kinder.

– Museumspädagogik kann bei allen publikumsbezogenen Arbeitsgängen im Museum ihren Beitrag leisten, insbesondere auch bei der Ausstellungskonzeption. Ihre Aufgaben beginnen nicht erst mit Führungen und Informationsblättern.

Wenn hier von einer Pädagogik der Verkündigung im Museum zu handeln ist, muß zunächst feststehen, wem verkündet werden soll, denn alle pädagogische Reflexion bewegt sich zwischen zwei Polen: der zu vermittelnden Sache und ihrem Adressaten. Heinrich Schenk dachte bei seinen eingangs zitierten Sätzen gewiß an die Gesamtheit der Besucher – es können ja auch Katholiken, die ihre Sonntagspflicht noch zu erfüllen pflegen, in den herrlichen Zeugnissen des Glaubens vergangener Zeiten Stärkung ihres eigenen suchen und finden. Allerdings: Für sie ist der vorrangige Ort von Verkündigung nach wie vor die Kirche selbst bzw. der mitgefeierte Gottesdienst. Ins Museum kommen jedoch auch Menschen, die nie einen Fuß in die Kirche setzen (es sei denn zwecks Besichtigung). Hier bietet sich eine schlechterdings einmalige Gelegenheit, sie anzusprechen, und deshalb scheint es mir geboten, gerade diese Besucher als die Adressaten einer verkündigungsbezogenen Museumspädagogik zu definieren. (Daß eine solche die allgemeine voraussetzt, versteht sich von selbst und kann hier weiter nicht ausgeführt werden.)

Der kirchenferne Besucher kommt ins Museum, weil ihn die Ausstellung interessiert, nicht, um sich bekehren zu lassen. Beschleicht ihn das Gefühl, daß ihm etwas aufgedrängt werden soll, was er gar nicht will, wird er gehen und nicht wiederkommen. Nur wenn die Pädagogik des Museums von einem Höchstmaß an Diskretion und absolutem Respekt vor seiner Selbstverfügung getragen ist, wird es der Besucher als einen guten Ort erleben können, an dem er gern verweilt, den er auch ein andermal aufsuchen mag, wo er – vielleicht! – eines Tages anfängt, Fragen zu stellen. Wenn der Umgang mit religiösen Kunstwerken und die Freude daran ihn auch nur dazu bringt, sich über die Kirche besser zu informieren, Vorurteile abzubauen, eine gewisse Sympathie zu entwickeln, so ist das schon viel. Eine Pädagogik, die dem Heiligen Geist ins Handwerk pfuschen könnte, gibt es nicht: Daß ein Besucher sich beim Anblick des

Bernwardkreuzes vom Saulus zum Paulus wandelt, möge man von ihr nicht erwarten.

Ein „guter Ort" zeichnet sich durch Freundlichkeit aus. Solche beginnt im Museum nicht erst beim Verhalten des Personals, sondern viel früher, nämlich bei der Bereitschaft, bei der Auswahl und Aufstellung der Objekte nach der Situation des Besuchers und da speziell nach der des Kirchenfernen zu fragen. Ein Haus, das als „katholischer Insider-Betrieb" wahrgenommen wird, wirkt auf subtile Weise zugleich abweisend. Wie es heute noch allzu oft gemacht wird und was bei Anwendung guter Museumspädagogik möglich wäre, sei mit einem Beispiel demonstriert.

Eine junge Frau (mit Abitur!) erzählt: „. . . und dann war da ein ganzer Raum voll mit so Schürzen – wie Fahrradumhänge, denen man das Seitenteil weggeschnitten hat – mit ganz tollen Stickereien, aber immer auf der Rückseite. Wenn man die überzog und die normalen Kleider an den Seiten und unten herausschauten, muß das schon komisch ausgesehen haben!" Und nach meinen Erklärungen: „Ach sooo – na warum stellen die nicht eine Schaufensterpuppe auf und ziehen der einmal das ganze Zeug an? Dann könnte man sich's doch wenigstens vorstellen!"

Warum, in der Tat?! Warum bauen „die" nicht einen barocken Chorraum mitsamt Altar und liturgischem Gerät als Modell in Puppenstubengröße auf und stellen Priester und Meßbuben an ihre Plätze? Und wenn man dasselbe in seiner heutigen Form gleich danebenstellte – welch wunderbare Gelegenheit, auf das Thema Liturgiereform zu kommen! Aber all dergleichen kostet nicht nur Geld, sondern – schlimmer noch – Platz. Da stellt der katholische Wissenschaftler doch lieber auch noch die Kaseln Nr. 27–31 aus, bevor er pädagogisches Larifari für Ungläubige veranstaltet. (Übrigens: Wie viele jüngere Katholiken wissen, daß nicht schon von jeher versus populum zelebriert wurde, von den theologischen Begründungen zu schweigen?)

Welch wunderbare Gelegenheiten bietet das Museum: Könnte man nicht bei der Erklärung von „Monstranz" und „Versehgerät" eine Ahnung von der Bedeutung des Sakraments vermitteln? Könnte man nicht, wo lauter holzgeschnitzte Heilige auf ihren Sockeln stehen, etwas von ihnen erzählen? So mancher Besucher wüßte viel lieber, warum die hl. Katharina ein Rad trägt, als daß die Plastik aus Lindenholz ist und ursprünglich farbig gefaßt war. Für biblische Gestalten gilt das natürlich erst recht. Allerdings: Solches Erzählen kann seinen Ort nicht in der Museumsführung finden. Schriftlich müßte es schon sein. Ausliegende Blätter hätten den Vorteil, daß man sie mit nach Hause nehmen und die Geschichte nachlesen könnte. Nur: Schreiben muß die Texte erst einmal jemand, der schreiben kann – erzählend schreiben, nicht wissenschaftlich referierend.

Museumspädagogik zum Nulltarif ist nirgends zu haben, schon gar nicht eine, die der Verkündigung dienen soll und deshalb besonderer Qualität bedarf. Es liegt auf der Hand, daß nicht jedes der 20 Häuser, die hier zur Rede stehen, einen hauptberuflichen Museumspädagogen einstellen kann. Aber denkbar wäre ein zentraler museumspädagogischer Dienst bei der „Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Museen und Schatzkammern". Da bestimmte Arten von Objekten in sämtlichen Häusern stehen, könnten Führungsblätter mit Erklärungen zu allgemeinen Fragen – zum Beispiel Funktionen betreffend, die von Einzelheiten wie Herkunft, Alter und Stil des einzelnen Exponats unabhängig sind – für alle formuliert und in hohen Auflagen gedruckt werden, also sehr preisgünstig. Da könnte man es sich leisten, ein Team mit unterschiedlich – theologisch, historisch, pädagogisch – qualifizierten Mitgliedern zu besetzen und Rat von Außenstehenden (Laien und Kirchenfremden) einzuholen, zum Beispiel sämtliche Texte von solchen auf Verständlichkeit prüfen zu lassen, und für die graphische Gestaltung Fachkräfte heranzuziehen. Selbstverständlich macht ein zentraler Dienst museumspädagogische Arbeit vor Ort nicht überflüssig. Aber absurd ist es, wenn an 20 Orten 20 Leute an Texten basteln, die praktisch alle dasselbe enthalten – und das tun sie ja auch nicht überall. Nur: Die Texte gibt es dann eben auch nicht überall, und manche – zum Beispiel erzählende – nirgends.

Interesse wecken, Information vermitteln, Sympathie gewinnen – das kann Museumspäd-

agogik. Ohne diese Voraussetzungen kommt Verkündigung nicht zum Zug; auch kann Informationsvermittlung schon ein Stück Verkündigung enthalten. Jedoch ist Aufgabe der Museumspädagogik ja nicht, „anläßlich" der Exponate so zu verkündigen, wie es die Theologie tut, sondern „die Sachen selbst zum Sprechen zu bringen", zu ihnen hinzuführen, dem Besucher zu helfen, eine Beziehung zu ihnen zu gewinnen: Sie, die Glaubenszeugnisse der Väter, soll er als Verkündigung erfahren. Hier schließt sich der Kreis. Denn hier ist wiederum jene objektbezogene Professionalität der Vermittlung gefordert, die in einem kirchlichen Museum prinzipiell nicht anders arbeitet als in jedem Museum überhaupt.

Wenn sich Diözesanmuseen und Schatzkammern wirklich insgemein aus „Insider-Betrieben" in Orte der Verkündigung an ein kirchenfremdes Publikum verwandeln wollen (und nicht nur in respektable Kunstmuseen), wird das viel Engagement, Mühe, Zeit und auch Geld kosten. Mit dem gegenwärtigen Personalstand ist es nicht zu leisten. Die Träger müssen sich darüber klarwerden, was sie eigentlich wollen, und gegebenenfalls Konsequenzen organisatorischer und personeller Art ziehen. Die Chancen gibt es. Die nächsten Jahre werden erweisen, ob kirchliche Museen ernstlich vorhaben, „den Glauben der Vorfahren den Menschen, die heute leben, so zu erschließen, daß dieser Glaube zu einer Einladung wird".

Thelma von Freymann

[1] A. Grünewald-Steiger, S. Kaiser, Historische Kulturvermittlung am Beispiel deutscher Diözesan-Museen (Diplomarb. Hildesheim 1985).

[2] Am Beispiel erklärt. Aufgaben und Wege der Museumspädagogik, hrsg. v. Th. v. Freymann unter Mitarb. v. A. Grünewald-Steiger (Hildesheim 1988).

Helmuth James von Moltke (1907-1945) und der Kreisauer Kreis

Allmählich lichtet sich das Dunkel, das nach dem Krieg über dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus lag und das sich seit einigen Jahren erneut über den kirchlichen Anteil am deutschen Widerstand gelegt hatte. Diese Aussage trifft nicht zuletzt für den „Kreisauer Kreis" zu, die Widerstandsgruppe um den Grafen Helmuth James von Moltke. Ihn stellte 1967 erstmals Ger van Roon in seinem Werk „Neuordnung im Widerstand" (München 1967) vor (vgl. diese Zschr. 180, 1967, 55-57). Die Mitarbeit der Jesuiten im Kreisauer Kreis kam seit Mitte der achtziger Jahre fortschreitend zum Vorschein: Alfred Delp (Gesammelte Schriften IV, Frankfurt 1984), Augustin Rösch (Kampf gegen den Nationalsozialismus, Frankfurt 1985), Lothar König (Dossier: Kreisauer Kreis, Frankfurt 1987). Einen weiteren Schritt in eine größere Öffentlichkeit tat die Kreisauer-Kreis-Forschung in der allseits beachteten Ausstellung „Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe", deren von Wilhelm E. Winterhager verantworteter, gleichnamiger Katalog (1985) die Summe der bisherigen Kenntnisse anschaulich und präzise darstellte.

Wenn bisher in diesem Forschungsbereich ein Defizit vorhanden war, so beruhte es in einer ungenügenden Würdigung der Mitte der Widerstandsgruppe: Helmuth James von Moltkes. Auszüge aus seinen Briefen waren zwar bereits unter dem Titel „Helmuth James von Moltke, Anwalt der Zukunft" (1975) veröffentlicht worden. Die Gesamtedition der Briefe wurde seit Jahren erwartet. Nun liegt sie vor: „Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939–1945" [1]. Leider wurde das Jahr 1944 aus Gründen der Diskretion von einer Veröffentlichung ausgenommen, also die Zeit vom 19. Januar 1944 bis zum 10. Januar 1945. Damit gehen dem Bild Moltkes, gerade in der Bewertung des 20. Juli 1944 und in der rückschauenden Einschätzung der Kreisauer Planungen, wichtige Konturen ab. Doch auch die nun bekannten Briefe aus den Jahren 1939 bis Anfang 1944 gewähren einen entscheidenden Einblick, zumal die Anmerkungen der Herausgeberin, Beate Ruhm von Oppen

(Annapolis, USA), und ihre vorausgeschickte Biographie den Briefen zusätzlich Tiefe und Glanz verleihen.

In das Werden des Kreisauer Kreises bringen die fast täglich geschriebenen Briefe Moltkes Licht. Er war als Kriegsverwaltungsrat beschäftigt, die Grundsätze des Völkerrechts durchzusetzen. Erste Gespräche mit Peter Graf Yorck von Wartenburg signalisieren den systematischen Beginn am 17. Juni 1940 (147). Je mehr die nationalsozialistische Diktatur, auch im Krieg, ihr wahres Gesicht zeigte, um so mehr erweitert sich der Kreis der Mitarbeiter bis auf etwa 20, gewinnen die Überlegungen für ein „Deutschland nach dem Dritten Reich" Gestalt, finden Vertreter der Arbeiterschaft und der Kirchen im Widerstand zusammen, um ihre Erwartungen an eine kommende Gesellschaft zu fixieren und um Strategien eines Hinwegs zu entwerfen. In all dem mußte Moltke sachte und überlegt vorangehen, um sich selbst nicht der schier allgegenwärtigen Gestapo zu verraten. Dies gelang: Am 8. August 1944 war der Kreisauer Kreis der Gestapo noch unbekannt.

Als wichtige neue Erkenntnisse wären zu nennen: 1. Seit Juli 1940 (273) ist Moltke in engem Gesprächskontakt mit dem Bischof von Berlin, Konrad von Preysing. Er besucht ihn etwa alle drei Wochen; er unterbreitet ihm auch die Kreisauer Planungen; er versucht, ihn (auch durch die Vermittlung von Rösch und König) als Exponenten der katholischen Kirche in den Kreisauer Planungen zu gewinnen. Doch Preysing entzieht sich dieser Aufgabe (387).

2. Seit Ende 1941 (303) entwickeln sich Augustin Rösch SJ, Alfred Delp SJ und Lothar König SJ zu engen Mitarbeitern Moltkes. Sie werden neben Kreisau und Berlin zu einem dritten Kreisauer-Stützpunkt im Süden des Reichs. Diese Gruppe knüpft Verbindungen zu anderen Widerstandsgruppen in Deutschland und Österreich, deren subtiles Netzwerk noch einer Darstellung harrt. Gerade in den Zeiten der entscheidenden Begegnung zwischen Kirchenvertretern und Arbeiterführern (Wilhelm Leuschner, Carlo Mierendorff, Hermann Maass) im August 1942 (397-399) kommt ihr an den päpstlichen Sozialenzykliken sich ausrichtendes Engagement voll zum Tragen.

3. Dieser Widerstand gegen den Nationalsozialismus war eingebunden in eine (unterschiedlich explizite) Verantwortung der Bischöfe. Auf katholischer Seite wären Kardinal Michael Faulhaber (München), Bischof Konrad von Preysing (Berlin), Erzbischof Konrad Gröber (Freiburg) und Bischof Johannes B. Dietz (Fulda) zu nennen, auf evangelischer Seite der Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Theophil Wurm. Gerade diese durch die Briefe gefestigte Erkenntnis berechtigt zur Aussage, daß für die Kreisauer die Kirchen in der Nachkriegszeit nur als Ökumene vorstellbar waren, daß der christliche Glaube eine nicht zu unterschätzende politische Relevanz besitzt und daß das Miteinander von Kirche und Arbeiterschaft das Fundament für einen auf einem personalen Sozialismus aufruhenden Staat abgeben sollte. Endlich ist eine fast bei allen Mitgliedern durchgängige christliche Begründung der persönlichen Motivation wie der objektiven Entwürfe nicht zu übersehen.

Über diese Informationen hinaus, die für die Kreisauer-Kreis-Forschung von bleibender Bedeutung sein werden, kann ein betroffener Leser noch vieles andere nebenbei erfahren: die Schwierigkeit des Lebens in einem Gestaposystem und in einem totalitären Krieg; die sanften Prozesse der Anpassung und die Mühe, innerlich zu widerstehen; die Seligkeit und die Tragfähigkeit einer echten Zweierbeziehung in der Ehe; die Zusammenhänge zwischen Freundschaft und dem Engagement im Widerstand gegen den Nationalsozialismus; die vielfältigen Kanäle von lebensgefährlichen Informationen, gerade auch über die Verfolgung der Juden ab 1941; die Motivationen, die Menschen in die Verteidigung von Würde und Freiheit des Menschen führten und deren Lebensgefährlichkeit sie keineswegs unterschätzten. Manchen mögen die Reflexionen über „ein Deutschland danach" angesichts der aktuellen Verbrechen im eigenen Land und der Dringlichkeit eines Attentats als „typisch deutsch" oder gar als „weltfremd" erscheinen. Daß die Kreisauer bereits in diesem „Nachdenken" und „Vorausdenken" zu Feinden des NS-Systems wurden (602), erweist erneut, daß die sittlich verantwortete Vernunft einen Sprengsatz besonderer Art darstellt. Schon

der Ausbruch aus den allgemein verordneten Siegesbeteuerungen war Defaitismus, war bereits Hochverrat, zumal die Kreisauer sich dabei Gedanken über Dinge machten, die allein „der Führer" zu entscheiden hatte (598, 608). Sie hatten sich also umsonst den Kopf zerbrochen, umsonst um den Kopf gebracht.

Eine letzte Antwort auf alle Fragen, die sich nach der Lektüre der Briefe an Freya stellen, gibt Moltke in seinen Berichten über den Prozeß gegen die Kreisauer vor dem Volksgerichtshof unter dem Präsidenten Roland Freisler am 9. und 10. Januar 1945 (597–612). Diese „Abschiedsbriefe" stammen vom 10. und 11. Januar und gipfeln in den Aussagen, daß Freisler den unüberwindlichen Gegensatz zwischen Christentum und Nationalsozialismus erkannt habe, als er sagte: „Nur in einem sind das Christentum und wir gleich: wir fordern den ganzen Menschen" (608), daß er, Moltke, „als Märtyrer für den heiligen Ignatius von Loyola sterbe" (602), weil der ganze Haß Freislers auf die Jesuiten ihn traf und sich alles auf das kirchliche Gebiet zuspitzte, daß sich „die Jünger" des hl. Ignatius deshalb auch um „diese Sache" annehmen sollten (603). „Wir wollen, wenn man uns schon umbringt", schrieb Moltke nach dem 11. Januar im Gefängnis an Delp, „doch auf alle Fälle reichlich Samen streuen." Er erinnerte dabei an das bekannte Wort Tertullians: „Das Blut der Märtyrer ist Samen der Christen." Solche oft vergessenen Perspektiven zerbrechen ideologisch fixierte Verengungen der zeitgeschichtlichen Forschung, bringen aber auch, wenn schon nicht im sozialen und politischen Detail, zumindest im Ethos Maßstäbe für die heutige Gesellschaft und den Staat in der Bundesrepublik Deutschland.

Roman Bleistein SJ

[1] Helmuth James von Moltke. Briefe an Freya 1939–1945. Hrsg. v. Beate Ruhm von Oppen. München: Beck 1988. 632 S. Lw. 68,–.

Anschlußfolgen

Die Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck 1938

Am 12. März 1938 marschierten die Truppen Hitlers in Österreich ein. Der „Anschluß" hatte Folgen, die im Gedächtnisjahr 1988 unterschiedlich in Erinnerung gerufen wurden. Eine der bezeichnendsten war die Aufhebung der Theologischen Fakultät an der Universität Innsbruck mit Erlaß vom 20. Juli, die als Tatsache und in der Art ihrer Durchführung die Natur der neuen Verhältnisse für jeden, der sehen wollte, grell bewußt machte. Bis auf die Wahl des Datums am Ende des Sommersemesters und zu Beginn der Ferienzeit erkennt man an der Maßnahme keinerlei Bemühen, Unrecht und Gewaltsamkeit des Aktes zu verschleiern oder abzuschwächen. Um so nachdrücklicher wirft das Gedenken an diese Aufhebung Fragen auf; Anfang Mai 1988 luden Universität und Fakultät in der Tiroler Landeshauptstadt dazu ein.

Die Vorgänge selbst und ihre Hintergründe hat Hugo Rahner schon vor einer Generation in dem Beitrag „Die Geschichte eines Jahrhunderts" (ZkTh 80, 1958, 1–65) belegt und dargestellt. Er selbst – 1938 seit einigen Jahren außerordentlicher Professor dieser Fakultät – war wie sein Bruder Karl Zeuge des Geschehens. Er schreibt, der Aufhebungserlaß habe per Post am 22. Juli die Fakultät erreicht. Darin stand: „Im Zuge der Neuregelung des österreichischen Hochschulwesens wird die theologische Fakultät der Universität Innsbruck mit dem Tage der Zustellung dieses Erlasses aufgelöst" (62). Demgemäß wurden noch am gleichen Tag die Bestände der Institutsbibliotheken der Fakultät erfaßt und die Fakultätsräume unter Polizeiaufsicht gestellt; offiziell wurde die ehemalige Fakultät am 4./5. August der Universitätsleitung für andere Zwecke übergeben.

Papst Pius XI. war indes nicht bereit, den einseitigen Gewaltakt gegen eine durch das Konkordat mit Österreich vertraglich abgesicherte Fakultät hinzunehmen. Mit Dekret vom 15. August ließ er sie als kirchliche Fakultät mit allen

Rechten am Innsbrucker internationalen Collegium Canisianum neu errichten. Einzelne Mitglieder des Professorenkollegiums, wie der Schweizer Paul Gaechter, hatten auf Grund von Denunziationen die Koffer zu packen und das Reichsgebiet zu verlassen. Im ganzen indes schien es, als könne die Arbeit unter den neuen Bedingungen weitergehen. Daß die neun ordentlichen Professoren der aufgehobenen Universitätsfakultät im September 1938 unter Zahlung einer geringen Abfindung fristlos aus dem Dienst entlassen wurden, war irgendwie zu erwarten gewesen; daß man ihnen gleichzeitig aber ausdrücklich alle weiteren Rechte absprach, unterstrich noch einmal den Willen der Machthaber, den theologischen Ausbildungsgang in Innsbruck gänzlich unmöglich zu machen. Aber noch hatte man Hoffnung, als päpstliche Fakultät den alten Dienst auch in Zukunft leisten zu dürfen. Die große Zahl ausländischer Studenten, die im Collegium Canisianum lebten, so eine Meinung, könnte den Staat vor weiteren Behinderungen zurückhalten. So begann in der Tat das Wintersemester 1938/39 mit Vorlesungen und Übungen im Rahmen der kirchlichen Fakultät.

Aber schon gut einen Monat später wurde das Gebäude des Canisianum für Bedürfnisse der Oberfinanzdirektion beschlagnahmt. Bis Mitte Dezember sollten die Räumlichkeiten freigemacht und übergeben sein. In Wirklichkeit zog sich die Auflösung des Hauses in Innsbruck noch bis Anfang 1939 hin. Die ausländischen Studenten siedelten ziemlich rasch nach Sitten in der Schweiz über, wo der Studienbetrieb neu organisiert wurde und bis zur Rückkehr nach Innsbruck im Herbst 1945 und Anfang 1946 weiterging. In Innsbruck blieb eine verkleinerte Professorenschaft mit den Studierenden aus dem Jesuitenorden zurück, bis auch das Jesuitenkolleg am 12. Oktober 1939 beschlagnahmt wurde. Genau in die Zeit dieser Vorgänge fällt der Beginn der wissenschaftlichen Laufbahn von Karl Rahner. Im Sommer 1936 war er erst nach Innsbruck gekommen, um ein theologisches Doktorat abzuschließen. Das anschließende Verfahren zur Habilitation kam im Sommer 1937 an sein glückliches Ende, so daß Rahner vom Wintersemester 1937/38 an als Privatdozent an der Fakultät lehrte, auch wenn das entsprechende Vorlesungsverzeichnis ihn noch nicht namentlich aufführt. Es hatte nämlich in den Planungen noch einige Unsicherheitsfaktoren gegeben, insofern eine seit 1934 offenstehende Stelle in der Fundamentaltheologie um so dringlicher besetzt werden mußte, als der andere Fachvertreter seit August 1936 mit zusätzlichen Leitungsaufgaben betraut war. Anfang August 1937 fiel plötzlich durch Tod ein Dogmatiker aus, so daß nun zwei neue Lehrkräfte beginnen mußten. Die Umstände brachten es mit sich, daß Karl Rahner damals Dogmatiker wurde. Aus dem Vorlesungsverzeichnis für das Sommersemester 1938, das erste und einzige vor dem Zweiten Weltkrieg, das ihn namentlich nennt, geht hervor, daß er in diesem akademischen Jahr „Über die Gnade Christi" und über „Existenzphilosophie und katholisches Dogma" gelesen hat. Im Sommer kam noch ein religionspädagogisches Seminar „Natur und Übernatur" hinzu, das er gemeinsam mit Josef Andreas Jungmann hielt.

Für die Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen wichtig und bezeichnend ist vor allem die Sondervorlesung „Existenzphilosophie und katholische Dogmatik". Leider ist es nicht möglich, eindeutig festzustellen, was Rahner hier vorgetragen hat. Das Thema versteht sich freilich aus seinen philosophischen Studien an der Universität Freiburg in den Jahren 1934 bis 1936, in denen Martin Heidegger eine besondere Rolle spielte. Ein Widerschein der von Rahner vorgelegten Ausführungen darf aber in seinem nur französisch veröffentlichten Beitrag „Introduction au concept de philosophie existentiale chez Heidegger" (RSR 30, 1940, 152–171) und in seinem Wiener Vortrag aus dem Winter 1942/43 „Martin Heidegger. Tragische Existenz" gesehen werden.

Für beide Texte spielt die Auseinandersetzung Alfred Delps von 1935 – sie trägt den Titel „Tragische Existenz" – eine deutliche Rolle. Namentlich in der Bewertung von Heideggers Denken gegenüber katholisch-christlicher Glaubenssicht dürften sich beide im Entscheidenden einig sein. Da indes in erster Linie eine Einführung gefragt und wohl auch nötig war, tritt das Urteil hinter der Darstellung zurück. Immerhin wurden dem Zeitgenossen auch so gewisse Par-

allelen in Sprache und Themen klar, so daß nicht zu verkennen ist, wie hier eine Stellungnahme zu jenen Kräften versucht wird, die damals das Feld zu beherrschen schienen.

Wundern mag man sich heute über die Art und Weise und über das Niveau. Ging das nicht an den Notwendigkeiten des Augenblicks vorbei? Zusammen mit der Tatsache, daß hier ein Jesuit sprach, müssen solche Beiträge damals trotzdem eine klare Eindeutigkeit und Wirksamkeit gehabt haben. Anders läßt sich die entschiedene Feindschaft des Regimes gegen die Jesuiten, die in der Aufhebung der Theologischen Fakultät Innsbruck und in den anschließenden Maßnahmen, jede weitere Tätigkeit unmöglich zu machen, besonders kraß zur Wirkung kam, nicht verstehen.

Den Jesuiten war es keine Frage, daß die neue Situation Österreichs sich gegen sie und ihr Wirken richten würde. Gleichwohl arbeiteten sie mit einer gewissen Unbekümmertheit weiter. Neben dem Einsatz in der Fakultät legen für K. Rahner seine Veröffentlichungen davon Zeugnis ab. Vom Herbst 1937 an wirkte er als zweiter Herausgeber der altrenommierten „Zeitschrift für katholische Theologie", deren verantwortliche Redaktion er mit dem 29. Juli 1938 bis zum Ende des Innsbrucker Jesuitenkollegs (Oktober 1939) übernahm, als Josef Andreas Jungmann bei der Aufhebung der Fakultät die Leitung des Kollegs antrat. In den Jahrgängen 1937 bis 1939 ist K. Rahner in schöner Gleichmäßigkeit mit jeweils 14 oder 15 Texten vertreten. Außerdem investierte er in den Monaten um die Besetzung Österreichs Zeit und Kraft in seine Übertragung und umfassende Neubearbeitung des Buchs von M. Viller, das 1939 unter dem Titel „Aszese und Mystik der Väterzeit" herauskam. Das Vorwort unterzeichnete Rahner am 13. Juni 1938, nur einen Monat vor Aufhebung der Universitätsfakultät.

In der turbulenten Folgezeit gelang es ihm allen Widrigkeiten zum Trotz, auch noch seine Freiburger philosophische Untersuchung „Geist in Welt" zum Druck zu bringen. Nach einem Werbehinweis erschien der Band, der schon keine genaueren Hinweise wie kirchliche Druckerlaubnis oder ähnliches mehr enthält, im Februar 1939. Das Vorwort schließt mit dem lapidaren Hinweis: „Die Arbeit wurde abgeschlossen im Mai 1936". So sehr das auch eine Schutzbehauptung ist, so sehr verdient sie zugleich Vertrauen; denn Rahner hätte seither gar keine Gelegenheit gehabt, sich dieser Arbeit noch einmal intensiv zuzuwenden. Man merkt der Neuerscheinung an, daß sie noch rasch herausgebracht wurde, offensichtlich aus der begründeten Furcht heraus, neue Maßnahmen der Behörden könnten die Veröffentlichung ganz vereiteln.

Man erinnere sich kurz der Situation Rahners. Für das Wintersemester 1938/39 hatte er eine Vorlesung über das Sakrament der Buße angekündigt. Er dürfte sie im Oktober auch angefangen haben. Als im November dann die kirchliche Fakultät plötzlich in die Schweiz verlegt werden mußte und ein Teil der Professoren mit nach dort zog, hat K. Rahner kurzfristig die Vorlesungen von Franz Dander übernommen, während für ihn der alte Johann Stufler noch einmal in die Bresche sprang. Im Sommer 1939 konnte er dann wieder seinen eigenen Lehrstuhl versehen, wenn man es einmal so ausdrücken darf. Zugleich übernahm er die Vorlesungen in der Aszetik für einen anderen, in die Schweiz übergesiedelten Kollegen und konnte so die Mühe für „Aszese und Mystik der Väterzeit" auch im Unterricht nutzen. Die Haltung, die er unter diesem Titel den Studenten zu vermitteln suchte, war allerdings auch bitter nötig, um unter den ständigen Drohungen weiterer Verbote und Eingriffe weiterzumachen.

Verständlicherweise hält sich K. Rahner wie alle seine Mitbrüder mit Kritik zurück; sie möchten keinen Vorwand geben für Maßnahmen gegen sie. Es war ihnen bewußt, daß es ihnen allein nicht gelingen würde, die Gegnerschaft aufzuhalten. Und wirksame Unterstützung zugunsten von Fakultät und Kolleg läßt sich nicht entdecken, sieht man von dem Versuch des Papstes mit der Errichtung der kirchlichen Fakultät und vom massiven Einsatz ehemaliger Studenten aus der Schweiz und den Vereinigten Staaten ab, der die beschränkte Weiterführung der Arbeit in Sitten während der Kriegsjahre möglich werden ließ.

Kreise, die vielleicht etwas hätten erreichen können, hielten sich zurück oder agierten so im Hintergrund, daß sich keine Spur mehr entdek-

ken läßt. Aber wie man die Vorgänge auch betrachtet, es bleibt unmöglich zu sehen, mit welchem Verhalten die Unrechts- und Gewaltmaßnahmen besser und wirkungsvoller hätten beantwortet werden können. Gewiß dürften die Innsbrucker Jesuiten auch überrascht worden sein; mit diesen Folgen des Anschlusses hatten sie nicht gerechnet. Die bitteren Erfahrungen von 1938 und 1939 hatte aber mindestens die Wirkung, daß sie noch enger zusammenrückten, daß sie noch klarer und deutlicher den Widerspruch realisierten, der sie von den herrschenden Mächten trennte, und daß sie nicht mehr um den Schluß herumkamen, daß es für sie keinen Platz in der „neuen " Ordnung geben sollte. Klar war ihnen auch, daß diese Feindschaft nicht nur sie, sondern das Christliche überhaupt meinte.

Wenn sie – wie die Möglichkeiten sich boten – in den nächsten Jahren auf der eigenen Linie weiterarbeiteten, dann hatte dieser Einsatz jetzt auch darin sein Ziel, den anderen die Augen zu öffnen, indem man ihnen noch tiefer bewußt werden ließ, was es heißt, Christ zu sein. Vertiefung und Verlebendigung der eigenen Überzeugung, das wurde der vornehmste Weg des Widerstands, der für Karl Rahner auch in der ganz schlichten Geste zum Ausdruck kam, mit der er sich gerade in dieser Situation und nach den geschilderten Erfahrungen am 15. August 1939 in St. Andrä durch die Gelübde endgültig an seine Ordensgemeinschaft band. Menschlich gesprochen, war das damals ein Schritt in eine Sackgasse ohne jede Aussicht und Perspektive. K. Rahner dürfte nicht geahnt haben, daß er sich zwei Monate später in Wien wiederfinden würde und daß die Jahre des Krieges dann in ganz eigener Weise die Arbeit prägen und fordern würden. Der ruhige Anfang einer wissenschaftlichen Laufbahn? Für K. Rahner hat es ihn nicht gegeben, und das hat auch sein ganzes weiteres Arbeiten bestimmt. Ähnlich war es für seine Genossen, die – jeder auf seine Weise – diese Erfahrungen machen mußten. Über diese Menschen sind die Erfahrungen in Leben und Bewußtsein der Kirche übergegangen. Anschlußfolgen.

Karl H. Neufeld SJ

BESPRECHUNGEN

Lyrik

Lieder der Liebe. Hrsg. v. Johann Gottfried Herder. Nördlingen: Greno 1987. 150 S. Kart. 10,–.

Anonym erschien 1778 in der Weygandschen Buchhandlung in Leipzig Herders Fassung von Salomos Hohemlied, das Goethe pries als die „herrlichste Sammlung Liebeslieder, die Gott geschaffen hat". Die preiswerte Taschenbuchausgabe folgt dem Text dieses Erstdrucks, nur behutsam verbessert in der Schreibweise der Antiqua anstelle der Fraktur. Herders unorthodoxe, von empfindsamer Hochaufklärung inspirierte Übersetzung und Interpretation des „Lieds der Lieder" als „Lieder der Liebe", vorgelegt im Rahmen seiner „Theologie der Volksliteratur", versteht sich als das „unvergleichliche Stickwerk von Zucht, Einfalt, Liebe und Schönheit" (33), geschildert „ganz in Bildern der lebendigen Natur, aus der wir so sehr hinaus sind" (ebd.). Aus vielen ähnlichen Äußerungen, mit denen Herder seine Übersetzung kommentierend und interpretierend begleitet, wird deutlich, wie sehr er die Erfahrungen und Empfindungen von Anakreontik und Rokoko, aber ebenso des Sturm und Drang zu nutzen wußte, „damit der Strahl der Aufklärung so angenehmer werde" (62). Im zeitgenössischen Kontext eines neuen bürgerlichen Bewußtseins, das auf die Autonomie von Vernunft und Herz setzt, um so das individuelle wie das kollektive Glück zu verwirklichen, findet Herder im Hohenlied das maßgebende Beispiel für die geglückte Unmittelbarkeit zwischenmenschlicher Beziehungen. Alle exegetischen Hypothen verwerfend, gesteht er: „Ich ging nochmals zum Buche, zu sehen, was da war, und zog die ältesten und neuesten Ausleger zu Rath, nur keiner war mir lieber, als der von allen beleidigte klare Wortverstand, der Ausleger aller Ausleger" (72) – „Man verzeihe also meine Kühnheit, mein Stammlen: es war mir um Seele, Zweck, Geist des Buchs zu thun in jedem einzelnen Bilde und Liede" (74). So deutet er das „Lied der Lieder" als die Fassung vieler Perlen an einer Schnur und lobt den feinen Faden der Einheit. Der biblische Dichter „verfolgt nemlich die Liebe von ihrem ersten Keim, von ihrer zärtesten Knospe, durch alle Stufen und Zustände ihres Wachsthums, ihrer Blüthe, ihres Gedeihens bis zu reifer Frucht und zu neuer Sprosse. Was viel Schriftsteller mit so philosophischer Zurüstung haben zeigen und erlangen wollen, zeigt der Weiseste der Menschen, der Philosoph im Myrthen- und Rosenkranz, auf seine Art, spielend" (81). Mit Blick auf mögliche Anwendung mahnt Herder den Leser: „Und so deute ers, nur keusch und züchtig, daß es weder Spiel noch Ärgerniß werde; und nie vergesse mans, daß es Anwendung sey, nicht urprüngliche Absicht, sonst wird Eine Anwendung die andre hassen und verfolgen, da sie doch alle, und unzähliche ihrer, Schwestern unter einander und Töchter Eines Wortsinnes, des Textes der Liebe, seyn und bleiben. Auch der Kirche bleibe die Ihre, denn sie ist sich selbst die nächste" (109). Ein liebevoll aufklärendes Buch, dem viele – auch jugendliche – Leser zu wünschen sind, wie es ja auch Herder selbst forderte.

E. J. Krzywon

Jünger, Friedrich Georg: *Sämtliche Gedichte.* 3 Bände. Hrsg. v. Citta Jünger. Stuttgart: Klett-Cotta 1987. 257, 208, 182 S. Lw. je 48,–.

Ernst Jüngers jüngerer Bruder Friedrich Georg (1898–1977) debütierte 1934 im Berliner Widerstands-Verlag von Ernst Niekisch mit einem Gedichtband, dem bald weitere – insgesamt elf – folgten und die drei Jahre vor seinem Tod als „Sämtliche Gedichte" (1974) erschienen. Im Rahmen der Werkausgabe, herausgegeben von Citta Jünger, liegt nun das gesamte lyrische Werk in drei Bänden vor, zu dem Albert von Schirnding – in jungen Jahren Ernst Jüngers Privatsekretär – ein erhellendes Nachwort (Bd. 3,

173–180) geschrieben hat, in dem er die „spannungsreiche formale Polarität von kunstvoll klassizistischer Strenge und liedhafter Leichtigkeit" hervorhebt. F. G. Jüngers lyrische Anfänge, nachlesbar im ersten Band, richten sich in klassizistischer Formensprache gegen das Pathos von Expressionismus und Neuer Sachlichkeit wie auch gegen die totalitären Strömungen der Zeit, was die Elegie „Der Mohn" – während der Nazi-Zeit in vielen Abschriften verbreitet – eindrucksvoll belegt: „Schärfer als Feuer und Stahl kränkt uns das Niedere doch. / Wirft es zur Herrschaft sich auf, befiehlt es, so fliehen die Musen." Und im 1937 publizierten „Abschiedslied" heißt es: „Ich verlache eure Schliche, eure Tücken, / Plumpe Schlangenfänger. / Eure Weise kann mich nicht berücken, / Dumpfe, dunkle Sänger." Diese und ähnliche Gedichte jener Zeit wie z. B. „Gebet", „Warnung", „Weigerung" und „Ultima rerum linea" sowie „Unter halben Wesen" sind es wert, als „versäumte Lektionen" in deutsche Lesebücher aufgenommen zu werden. Im zweiten Band kündet sich mit dem Buch „Iris im Wind" (1952) der neue Ton eines prosanahen Sprechgesangs an, der die Wiederkehr des Vergangenen im Rhythmus von Jahreskreis und Ortswechsel beschwört mit so unvergleichlichen Gedichten wie „Die rote Stunde", „Wege", „Moorherbst", „Winter im Moor" und dem Zyklus „Moselwanderung": „Jüngers Dichtung übt Gegenzauber zum leeren Fortschrittsbetrieb der Zeit und versagt sich zugleich den Kraftakten des kausalen Denkens, die Wissenschaft und Technik vorantreiben" (A. v. Schirnding). Im dritten Band schließlich verschärft sich in den Büchern „Schwarzer Fluß und windweißer Wald" (1955) und „Es pocht an die Tür" (1968) Jüngers lyrische Zeitkritik, so z. B. im „Chimären"-Gedicht und in der poetischen Prosa des „Memento"-Textes, den viele Verszeilen verdichten. Mit Blick auf das vorliegende Gesamtwerk gilt unverändert, was schon Karl Krolow 1974 schrieb: „Insgesamt hat man ein respaktables konsequentes lyrisches Lebenswerk vor sich, ein Werk ohne Krisen und Sprünge, wohlausgewogen und wohllautend." Auch ein Werk von bedrohlicher Aktualität: „Und ich frage: // Wer wird den Brand des Hauses überstehen? / Wer wird in diesen Flammen untergehen? / Und wer ist wert, daß man ihn nicht zerschlage?"

E. J. Krzywon

Kirche

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,–.

Der Rezensent hatte gerade das fesselnde Buch von Mario von Galli über Franz von Assisi („Gelebte Zukunft", 1970) gelesen, als er sich an die Besprechung der vorliegenden theologischen Dissertation machte. Welch ein Unterschied: dort eine überzeugende Aktualisierung des Poverello für unsere Zeit, hier die dramatische Rezeptionsgeschichte der Gestalt und des Ordensstifters Franziskus durch die reformatorische Theologie über 500 Jahre hinweg. Schon für Luther ist Franz zwar ein heiliger Mann, der das Höchste angestrebt hat, aber aus der Sicht des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens in seiner Traditionsgebundenheit und seinem subjektiven Überfordertsein ein unheilvolles Erbe hinterließ. Was Luther über Franziskus, wenigstens in seinem Schrifttum (anders in seinen Reden), noch moderat geäußert hat, bricht nach seinem Tod leidenschaftlich und in gnadenlos verletzender Offenheit durch: in den Magdeburger Centurien, in der Epoche der Gegenreformation (der Zeit der gegenseitigen Beschimpfungen), in der lutherischen Orthodoxie und selbst im Pietismus (ausgenommen Gerhard Tersteegen), bis schließlich in der Aufklärung der am stärksten ausstrahlende Heilige des katholischen Mittelalters nur noch als einfältige Spottfigur Erwähnung findet. Reblin hat es mit großer Akribie, unter Anführung zahlreicher Belege dargelegt.

Aber dann das Erstaunliche: In der Roman-

tik, der Zeit der Neuentdeckung des Mittelalters, schlägt das Pendel in der protestantischen Gelehrtenwelt nach der entgegengesetzten Seite hin aus. Franziskus wird wieder interessant, selbst für Hegel, aber auch für Joh. Gottfried Herder und am rückhaltlosesten für den Kirchenhistoriker K. August von Hase, der ein eigenes Buch über Franziskus verfaßt hat. Das Kernproblem des wachsenden Interesses protestantischer Kirchengeschichtler im 19. Jahrhundert an Franziskus ist nach Reblin die Frage: War der Heilige ein „Märtyrer der (römischen) Kurie" oder aber das „Opfer der eigenen Naivität"? Die Bemühungen um die Lösung dieses Problems haben das Quellenstudium der Franziskusforschung auf eine erstaunliche wissenschaftliche Höhe gebracht (so daß selbst katholische Forscher, insbesondere die Historiker des Franziskanerordens, die Ergebnisse ihrer evangelischen Kollegen gar nicht mehr übersehen konnten), und sie haben damit zum zweiten die Frage um die Anfänge des Franziskanerordens (die sogenannte „questione francescana") in den Vordergrund der Franziskusforschung rücken lassen.

In unserem Jahrhundert schließlich konzentriert sich nach dem Verfasser die zahlreiche protestantische Franziskusliteratur um die Charakterisierung der Persönlichkeit des Heiligen, deren Ungewöhnlichkeit und fortdauernde Anziehungskraft nicht mehr in Frage gestellt wird, die aber nach wie vor die unterschiedlichsten Ausdeutungen erfährt. Die noch angefügten modernen Versuche einer Huldigung des Poverello von Assisi im protestantischen Raum stehen im Zentrum der christlichen Armutsappelle unserer Zeit, bewegen sich im Kreis des heute so zentralen Schöpfungsgedankens und der Nächstenliebe.

Den Wert dieser ungemein mühevollen und theologisch sehr kundigen Arbeit sehen wir in ihrer Hilfe für eine wachsende Annäherung der christlichen Kirchen. Was wir gewünscht hätten, wäre im Zusammenhang der „questione francescana" der Hinweis auf ein wachsendes theologisches Verständnis protestantischerseits für die Evangeliumsgemäßheit des Mönchtums in der katholischen Kirche.

F. Wulf SJ

HUMMEL, Reinhart: *Reinkarnation.* Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum. Mainz: Matthias-Grünewald 1988. 128 S. Kart. 18,80.

Gemeinsam mit Josef Sudbrack beginnt der Autor mit diesem Werk eine neue Reihe zur „Unterscheidung" der vielfältigen Formen neuartiger Religiosität von christlichen Positionen. Das Thema Reinkarnation ist wieder aktuell, findet in der Bevölkerung zunehmend Anklang und steht in deutlicher Spannung zu traditionellen christlichen Glaubensinhalten. Es ist deshalb verständlich und gut, mit diesem Thema die Reihe zu beginnen. Nach einem Eingangskapitel über die gegenwärtige Debatte zur Wiedergeburt werden folgerichtig die Ursprünge und Wandlungen der Reinkarnationsvorstellungen im Hinduismus und Buddhismus aufgesucht. Neben kurzen Abschnitten über den Spiritisten Allan Kardec und den Anthroposophen Rudolf Steiner folgen abschließende Erläuterungen zum Verhältnis des Christentums gegenüber der Reinkarnation. Wenn nun „an Reinkarnation glauben" bedeutet, „daß man das gegenwärtige Leben ernsthaft danach ausrichtet, daß es das Ergebnis früherer Daseinsformen ist, und daß es nur einen Durchgang zu einer Abfolge weiterer Leben darstellt" (13) so dürften vor allem die Motive und Hintergründe eines solchen Glaubens der Menschen in den verschiedenen Religionen interessieren.

Im Hinduismus zunächst treten Wiedergeburtsvorstellungen vor allem seit den frühen Upanischaden, also etwa seit 800 v. Chr. klar hervor. Zum einen besagen sie, daß der Atman des Menschen, d. h. seine Seele bzw. sein Selbst, dem alledings keinerlei Individualität anhaftet, nach dem Tod, gegebenenfalls mit Zwischenaufenthalten in himmlischen und höllischen Welten, immer wieder ins Leben zurückkehren muß. Zum anderen formulieren sie für den Menschen das Ziel, diesen Kreislauf durch die Überwindung des Begehrens zu durchbrechen und dadurch Befreiung von den Erdenleben zu erlangen. Der Buddhismus korrigiert diese Lehre insofern, als er die Existenz des Atman, d. h. des göttlichen Personkerns des Menschen, leugnet und damit „die Identität der Person von einem Leben zum anderen in Frage stellt" (57).

Der spätere Mahayana-Buddhismus stellt sogar den Geburtenkreislauf selbst in Frage; für ihn existiert derselbe nur in der Einbildung der Unerleuchteten.

Im sogenannten Spiritismus Allan Kardecs manifestiert sich gnostischer Dualismus ebenso wie das im 19. Jahrhundert verbreitete Fortschrittspathos. Die Seele ist hier „nichts anderes als ein unsterblicher Geist, von Gott gut, aber unwissend geschaffen und dazu bestimmt, sich in einer Folge von ‚Inkarnationen' zu vervollkommnen" (79). In ähnlicher Weise lehrt der Anthroposoph Rudolf Steiner zu Beginn unseres Jahrhunderts auf dem Weg durch verschiedene Erdenleben einen je größeren Fortschritt des Individuums zur selbstgeschaffenen ethischen Vollkommenheit.

Das Christentum schließlich hat sich von frühester Zeit an gegen jegliche Reinkarnationsvorstellungen gewandt. In überzeugender Weise legt der Autor dar, in welcher Weise diese Lehren der christlichen Eschatologie widersprechen, anerkennt aber auch, daß die gegenwärtige Diskussion um den Reinkarnationsglauben eine wieder notwendige Erinnerung an die Sterblichkeit des Menschen erreicht hat und zur Enttabuisierung der Todesthematik beiträgt. Für eine erste Orientierung zur Seelenwanderungsthematik ist das Buch sehr zu empfehlen.

H. Frohnhofen

ZU DIESEM HEFT

Wie jede andere Institution ist auch die Kirche auf eine Vision angewiesen, wenn sie die Zukunft bestehen will. Paul M. Zulehner, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, fragt, welche Vision die Kirche heute bewegt und wie sie in den gegenwärtigen kritischen Zeiten nützlich sein kann.

Nicht nur der Mensch und seine Welt, auch die sittlichen Normen sind von den Gesetzen der Geschichtlichkeit mitgeprägt. Was bedeutet diese Tatsache für das sittlich richtige Handeln? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Christoph Bals und Richard Hartwig machen darauf aufmerksam, daß der Nordirlandkonflikt nicht allein durch historische, machtpolitische und nationale Faktoren erklärt werden kann. Die Kirche und die durch sie vermittelten Prägungen spielen eine bedeutende Rolle.

Das Werk des Wissenschaftlers und Schriftstellers Joseph Campbell (1904–1987) steht schon seit Monaten auf der Liste der meistgelesenen Bücher der New York Times. Seine Gedanken über Gott und die Welt spiegeln offensichtlich eine wichtige Seite der derzeitigen amerikanischen Religiosität wider. Rainulf A. Stelzmann berichtet darüber.

Im Jahr 1989 wird das 200. Jubiläum der Französischen Revolution begangen. Fernand Hoffmann, Professor für deutsche Literatur an der Universität Luxemburg, erinnert aus diesem Anlaß an Maximilien Robespierre, Initiator und treibende Kraft des Terrorregimes der Jahre 1793 und 1794.

Weitergehende Überlegungen zu dem im Beitrag von Roman Bleistein genannten „neuen Generationenvertrag" finden sich in: Der neue Generationenvertrag. Die Zukunft der sozialen Dienste, hrsg. v. Ulf Fink. München: Piper 1988. 250 S. (Serie Piper. 919.) Kart. 14,80.

Verachtete Vernunft

„Es verachtet Verstand und Wissenschaft des Menschen allerhöchste Gaben – es hat dem Teufel sich ergeben und muß zu Grunde gehn." Mit diesem frei umgestalteten Zitat aus Goethes „Faust" beschreibt Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" ein menschliches Bewußtsein, in das „der Erdgeist gefahren" sei. Man ist an manchen Versuch von „Selbstverwirklichung" erinnert, wenn er diese Art „Selbstbewußtsein" dann so charakterisiert: „Es stürzt also ins Leben und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als daß es dasselbige unmittelbar nimmt und genießt."

Hegel bezieht sich mit seinem ungenauen Zitat auf eine schadenfrohe Bemerkung Mephistos über Faust; diese beginnt mit den Worten: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, Des Menschen allerhöchste Kraft, Laß nur in Blend- und Zauberwerken Dich von dem Lügengeist bestärken, So hab' ich dich schon unbedingt." Und sie schließt: „Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben, Er müßte doch zugrunde gehn!"

Hegels Text trifft jenen Menschen, der durch sein bloßes Tun die Vernunft verachtet, weil er unüberlegt und unvernünftig „zum Genusse der Lust" handelt; er unterstellt jedoch nicht, daß dieser auch die Überzeugung hegt, die Vernunft sei verächtlich. Faust hingegen bekennt ausdrücklich: „Mich ekelt lange vor allem Wissen." Er steht also bewußt dazu, „Vernunft und Wissenschaft" zu verachten, weil sie ihm mit ihrer „grauen Theorie" nicht – wie er es sich von ihnen versprochen hatte – die bunte Fülle des Lebens nahezubringen vermögen.

Der erste Fall, daß einer nämlich kopflos seinen Launen und Trieben folgt und darin die Vernunft mißachtet, kommt immer wieder vor. Hier handelt der Mensch im Konflikt zwischen erkannter Pflicht und Neigung wider sein besseres Wissen, weil er nicht genügend willensstark oder selbstbeherrscht ist, seine Einsicht auch gegen seine Begierden in die Tat umzusetzen. Wer um die menschliche Schwäche weiß, wird sich über diese praktische Mißachtung der Vernunft, die recht gut mit deren theoretischer Hochschätzung einhergehen kann, nicht allzusehr entrüsten; er findet sie zwar wohl kaum bewundernswert, aber doch auch nicht besonders verwunderlich.

Hingegen ist die Faustische Einstellung, daß also jemand die These vertritt, Vernunft sei zu verachten, erstaunlicher und schwieriger zu begreifen. Sie scheint sogar derart außergewöhnlich, daß man bezweifeln könnte, ob überhaupt einer dieser Auffassung huldigt.

Dennoch spricht einiges dafür, daß in letzter Zeit nicht nur vereinzelte von dieser Mode ergriffen sind, die in der Geistesgeschichte immer wieder einmal aufge-

treten ist. Sie mißtraut der Vernunft, macht sie für allerlei Mißstände verantwortlich und versucht, etwas Besseres an ihre Stelle zu setzen. Als Anzeichen für diesen Tatbestand können schlagwortartig genannt werden: „New Age", das die „seichtere" Rationalität der bisherigen Weltauffassung durch ein „tieferes ökologisches Bewußtsein" ablösen möchte, das – wie Capra meint – zugleich „ein spirituelles oder religiöses Bewußtsein" ist, weil sich in ihm „der individuelle Mensch mit dem ganzen Kosmos verbunden fühlt"; Postmoderne, die das „Ende der Aufklärung" verkündet, der kritischen Vernunft mißtraut und anstelle logischer Folgerichtigkeit und begrifflicher Klarheit eine „neue Sinnlichkeit" und Beliebigkeit propagiert; Remythologisierung der Weltsicht, die auch magische Praktiken einschließen kann; Aufblühen von Esoterik, von dem die Regale unserer Buchhandlungen zeugen, mit teils parapsychologischen, teils mystischen Ausprägungen, dann nicht selten mit zurechtgemachten Übernahmen aus östlichen Religionen drapiert; Überbetonung von Intuition und Emotion, bisweilen unter feministischer Flagge, bis dahin, daß man den „Tod der Vernunft" proklamiert, analog der schon wieder aus der Mode gekommenen „Gott-ist-tot"-Parole, und die Irrationalität feiert. Schließlich paßt das – auch unter Christen – verstärkte Auftreten fundamentalistischer religiöser Strömungen, meist verbunden mit Ablehnung oder zumindest Mißtrauen Vernunftargumenten gegenüber, in dieses Bild.

Die durch diese Symptome angezeigte Haltung der Vernunftverachtung drückt sich allerdings oft nicht in einer ausgearbeiteten Theorie aus, sondern herrscht als Trend, dessen sich seine Vertreter jedoch durchaus bewußt sind. Allerdings vermeiden sie es in der Regel, auch die eigene Vernunft unter Verdacht zu nehmen und ihre Überzeugungen als erklärtermaßen unvernünftige vorzutragen. Falls sie eine theoretische Rechtfertigung ihrer Ansicht versuchen, bedienen sie sich nicht selten der Unterscheidung von „rationalem" Verstand und „intuitiver" Vernunft, um ihre Kritik auf die Rationalität zu konzentrieren.

Irrationalität aber läßt Inkonsequenz und Widersprüche zu. Daher ist sie Vernunftargumenten unzugänglich. Wenn sie sich dennoch darauf einläßt, dann eben nur dank ihrer Inkonsequenz. Sie kann selbst dann jedoch mit Berufung auf die eigene tiefere Intuition oder mystische Erleuchtung jede Diskussion sprengen. Daß dies keine harmlose Einstellung ist, verdeutlicht bereits Aristoteles; er gibt den Leugnern des Nichtwiderspruchsprinzips, die sich ebenfalls der vernünftigen Diskussion entziehen, zu bedenken, daß dort, wo nicht Überzeugungsgründe die Auseinandersetzung zwischen Menschen bestimmen können, unweigerlich Gewalt an deren Stelle treten muß.

So könnte man einer Gesellschaft von Vernunftverächtern, falls es die überhaupt geben kann, durchaus als Warnung das nach Hegelschem Vorbild umgeformte Faustzitat vorhalten: „Verachtet nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft – habt ihr euch dann nicht schon dem Teufel übergeben, so müßt ihr doch zugrunde gehn." *Albert Keller SJ*

Gottfried Leder

Rat-Geben und Rat-Nehmen

Zur Mitverantwortung von Priestern und Laien in kirchlichen Gremien

Es gehört zu den menschlichen Grunderfahrungen, des Rates anderer zu bedürfen. Und wir erfahren es als eine verantwortungsvolle Aufgabe, wenn wir aufgefordert werden, anderen einen Rat zu erteilen. Was allgemein gilt, prägt auch das Miteinandersein in der Kirche. Rat-Geben und Rat-Nehmen sind auch unter den Mitgliedern des Volkes Gottes vielfach alltägliche Selbstverständlichkeit. Aber in der Wirklichkeit der Kirche gewinnen Rat-Geben und Rat-Nehmen doch noch zusätzliche Dimensionen. Sie bezeichnen hier nicht nur sich ständig wiederholende individuelle Bedürfnisse und Verhaltensweisen. In der Kirche und für die Kirche erweist sich das Beziehungsgefüge von Rat-Geben und Rat-Nehmen vielmehr als ein grundlegendes und unverzichtbares Strukturelement von Communiopraxis. Ohne angemessene Verwirklichung von Rat-Geben und Rat-Nehmen kann offenbar die Verwirklichung von Communio kaum gelingen. Ein angemessenes Verständnis dieses Beziehungsgefüges erweist sich damit letztlich als eines der Scharniere, in denen eine entfaltete Theologie der Communio und die hierarchischen Strukturen des Amtes zusammenlaufen könnten.

Diese Thesen brauchen den Widerspruch. Wer über das Problem von Rat-Geben und Rat-Nehmen nachdenkt, muß dieses Widerspruchs sicher sein dürfen. Es bei diesem Thema bei einem Monolog belassen zu wollen, wäre nicht nur kontraproduktiv, sondern absurd. Es ist faszinierend, darüber nachzusinnen, welche Möglichkeiten uns ein solcher Dialog über das Rat-Geben und Rat-Nehmen – gewissermaßen in einer Meta-Ebene – eröffnen könnte. Kommunikationsprozesse dieser Art sind ohne Frage selbst praktisch gelebte Communio. Reden wir dann also beim Thema des Rat-Gebens und Rat-Nehmens vielleicht letztlich darüber, wie Kirche immer mehr das werden kann, was sie nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils immer schon ist und sein soll?

Aber die Dialogik unseres Gegenstands wird auch unmittelbar, am Vorgang des Rat-Gebens und Rat-Nehmens selbst, sichtbar. Es sind nicht nur die Thesen über diesen Vorgang, die den Widerspruch brauchen. Auch der Ratnehmende braucht den Widerspruch, und der Ratgebende braucht ihn, richtig verstanden, nicht weniger. Das aber heißt, daß nicht nur ein Recht, sondern unter Umständen auch eine Pflicht zum Widerspruch gegeben ist. Es ist die Sache selbst, die dieses Recht und diese Pflicht begründet, und beide begründen ihrerseits das Bezie-

hungsgefüge eines jeden Beratungsverhältnisses mit. Mehr noch: Das Beratungsverhältnis begründet nicht nur Recht und Pflicht zum Widerspruch; es verschafft auch ein Recht auf Widerspruch. Wer in ein Beratungsverhältnis eintritt, hat einen Anspruch darauf, daß ihm widersprochen wird, wenn es notwendig erscheint – ein subjektives Recht darauf, mit dem, was an seinem Standpunkt defizitär sein könnte, nicht allein gelassen zu werden. Auch der Ratgeber wird durch den Widerspruch des Beratenen zugleich zum Ratnehmenden. Letztlich sind wir, wenn wir in ein Beratungsverhältnis eintreten, stets zugleich beides: Ratgebender und Ratnehmender, Beratener und Berater.

Mitverantwortung als Teilhabe

Zunächst müssen einige Bemerkungen abgrenzender Art unser Thema genauer umschreiben. Wir beginnen mit der Überlegung, wie Vorgänge des Rat-Gebens und Rat-Nehmens in dem Gesamtzusammenhang des kirchlichen Verantwortungsgefüges eingeordnet sind. Einer der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer handelt von der „Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche“ [1]. Das liefert einen ersten Hinweis. Denn diese Verantwortung kann, wenn sie die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes ist, eigentlich nur als eine, unteilbare gedacht werden. Andererseits ist die Teilhabe an dieser Verantwortung für den einzelnen natürlich immer nur als Teil-Habe möglich. Verantwortung differenziert sich aber nicht nur nach der Art, in der sie wahrgenommen, sondern auch nach dem Maß, in dem sie getragen werden kann. Gerade wenn wir die menschliche Leistung des „Verantwortens“ als etwas sehr Persönliches begreifen, muß grundsätzlich gelten, daß niemand jenseits seines Könnens zur Verantwortung gezogen werden kann. So ist es nur folgerichtig, wenn der vorhin zitierte Beschluß der Würzburger Synode dann bald von den „Bedingungen“ und „Strukturen“ [2] der Mitverantwortung spricht.

Dieses Wort von der Mitverantwortung kann mehrere Bedeutungsdimensionen haben. Es kann entweder darauf verweisen, daß mehrere gemeinsam die volle Verantwortung tragen. Das Urteil eines Kollegialgerichts kann als Beispiel dienen. Das Wort von der Mitverantwortung kann aber auch darauf hinweisen, daß die Verantwortung, die hier von einem einzelnen oder einem Gremium getragen werden soll, von besonderer Art und irgendwie begrenzt ist. Fragt man näher nach der Natur dieser Begrenzung, so wird deutlich, daß es um Art und Ausmaß der Beteiligung an einer Entscheidung geht. Vereinfacht ausgedrückt: Wer entscheidet, trägt die Verantwortung. Wer allein entscheiden muß oder darf, trägt – so hat es jedenfalls zunächst den Anschein – allein die ganze Verantwortung. Wer für seine Entscheidung der Zustimmung anderer bedarf, hat andere um sich, die seine Entscheidung mitverantworten müssen.

Wie aber, wenn einem einzelnen eine Entscheidung zwar letztlich allein obliegt, er aber vom Recht her verpflichtet oder kraft eigenen Entschlusses praktisch gehalten ist, vor dieser Entscheidung den Rat anderer zu hören – ohne jedoch letztendlich an diesen Rat gebunden zu sein? Genau dies sind für innerkirchliche Beratungsverhältnisse typische Standardsituationen. Auch wenn es nicht möglich sein wird, uns ausschließlich auf die eben zuletzt beschriebenen Lagen zu beschränken, werden sie doch immer wieder einen besonders geeigneten Anknüpfungspunkt liefern.

Beiseite bleibt hier also der nicht erfragte, aus eigenem Antrieb gegebene Rat – wenngleich er eigentlich durchaus zu unserer Thematik gehört: Canon 212 § 3 CIC von 1983 gibt davon Zeugnis[3]. Und ebenso bleibt unerörtert, ob jede Meinung, jeder Zuspruch als „Rat" gelten kann und soll. Im Mittelpunkt stehen somit diejenigen Fälle, in denen – vom Recht vorgeschrieben oder kraft eigenen Entschlusses dessen, der letztlich allein zu entscheiden hat – ein formelles oder informelles Verhältnis des Rat-Gebens und Rat-Nehmens existiert. In welchem Sinn in *diesen* Fällen von einer Mitverantwortung der Ratgebenden für die Entscheidung des Ratnehmenden gesprochen werden kann oder muß, ist zentraler Gegenstand unseres Interesses.

Mitverantwortung gleich „Demokratisierung"?

Ein zweiter Schritt zur genaueren Bestimmung und Abgrenzung des Themas wird wegen dessen Nähe zur Diskussion um „Demokratisierung" im politischen, aber auch im kirchlichen Bereich erforderlich. Mit lautem Nachdenken über das Rat-Geben und Rat-Nehmen bringt man sich schnell in den Verdacht, unehrlich zu sein oder sich am zentralen Problem vorbeidrücken zu wollen. Wenn man doch eigentlich auf die Demokratisierung der Kirche hinauswolle, dann solle man das auch offen sagen; der zentrale Punkt sei doch allein, wer letztlich entscheide, und die ganze Rede von der Mitverantwortung verdecke doch nur, daß es in Wahrheit um Mitentscheidung und um sonst nichts gehe ...

Dreierlei ist dazu anzumerken: Zum einen lassen derartige Statements interessanterweise oft nicht erkennen, ob es nun nach der Meinung der Kritiker mehr Mitentscheidung in der Kirche geben müsse oder ob es davon schon viel zuviel gebe. Wichtiger ist der Hinweis, daß es zu den klassischen Techniken der Dialogverhinderung gehört, den anderen zunächst in eine Erörterung seiner Motive zu verwickeln. Wer angesichts einer kritischen Frage „vorsorglich" zuerst einmal die Vermutung äußert, daß da doch wohl sicher wieder eine „Demokratisierungstendenz" dahinterstecke, tut dies oft in der Hoffnung, am Ende vielleicht gar nicht mehr auf die ursprünglich gestellte Frage antworten zu müssen.

Schließlich aber und vor allem: Fast immer ist bei solchen Vermutungen ein

recht verschwommenes Verständnis von Demokratie und Demokratisierung und ein Mangel an Fähigkeit im Spiel, zwischen einer direkten Übertragbarkeit gewisser Prinzipien und ihren analogen Auswirkungen zu unterscheiden[4]. Manchmal erschrecken kirchliche Gesprächspartner ja regelrecht, wenn man ihnen erklärt, was da so alles an Ideen auf den Tisch kommen könne, wenn jemand wirklich Demokratisierung der Kirche erstreben würde: Schließlich bedeute Demokratie ja mindestens, daß Entscheidungsbefugnisse stets nur im Auftrag, auf Zeit und unter Kontrolle vergeben würden: Alle Gewalt gehe da nämlich „vom Volke" aus, und dies fange damit an, daß das Volk selbst in Wahlen diese Entscheidungszuständigkeit direkt oder indirekt in Auftrag gebe. Meist wollen selbst die mißtrauischsten Gesprächspartner einen dann doch nicht für so ruchlos halten, solches im Hinblick auf unsere Kirche ernstlich zu erwägen.

Aber im Ernst gesprochen: Ob es in unserer Kirche – nach ihrem Recht und in ihrer Praxis – mehr „Mitbestimmung" und mehr vom ganzen Gottesvolk direkt bewirkte Entscheidungen geben könnte und geben sollte, ist hier nicht das Thema. Für die angemessene Erörterung dieser – keineswegs unwichtigen – Frage gäbe im übrigen die politische Kategorie der Demokratie nicht einmal einen besonders geeigneten Ansatz ab. Die Antworten müßten nämlich zuallererst theologisch erfragt und vom Prinzip der Communio und der Volk-Gottes-Theologie her entwickelt werden. Freilich dürfte man da wohl durchaus überraschende Ergebnisse erwarten.

Unser Ansatzpunkt ist ein anderer. Rat-Geben und Rat-Nehmen sollen – heute schon – zweifelsfrei sein, und sie sind heute schon Teil der kirchlichen Realität. Zugleich aber begegnet uns dieses Rat-Geben und Rat-Nehmen sehr oft in unreflektierter, ungeschickt gehandhabter, defizitärer Weise. Und das ist hier unser Thema. Wir fragen, wie es gelingen könnte, in der Kirche immer überzeugender eine Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens zu entwickeln. Gelänge dies, könnte eine der Nebenwirkungen sein, daß dann die Frage, ob es nicht auch noch andere Formen der Mitwirkung und Mitverantwortung in der Kirche geben müsse, an Dringlichkeit oder Bedrohlichkeit verlieren könnte.

Beispiele

Oft signalisieren schon die Namen von Gremien, daß es um Beratung, um Rat-Geben und Rat-Nehmen geht: vom Pfarrgemeinderat bis zum Diözesanrat der Laien, vom Geistlichen Rat des früheren Kirchenrechts bis zum Collegium Consultorum und zum Bischofsrat.

Eine andere Spur legen die Amtsbezeichnungen, denen wir auch im Bereich der katholischen Kirche begegnen. Der Schulrat im Kirchendienst hat im weltlichen Bereich seine Parallele. Auch der Titel des Ordinariatsrats verweist auf eine be-

stimmte Stellung innerhalb eines Verwaltungsgefüges; ähnlich ist es beim Regierungs- oder beim Ministerialrat. Hier werden innerhalb eines hierarchischen Gefüges gegenüber einer übergeordneten, vorgesetzten Autorität Beratungsfunktionen wahrgenommen, auch wenn diese Beratungsfunktionen nicht immer den gesamten Aufgabenbereich der betroffenen Person schon voll abdecken.

Beratungsverhältnisse finden sich in der Kirche aber auch dort, wo die Namen bestimmter Strukturen das noch nicht erkennen lassen. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt gewiß eine einzigartige Besonderheit dar. Aber auch die letzte Weltbischofssynode könnte hier als Beispiel dienen. Eine Weltbischofssynode legt die Ergebnisse ihrer Beratungen, über deren Inhalt sie zuvor formell beschlossen hat, dem Papst als Ratschlag vor. Der Heilige Vater ist also ganz gewiß durch diese „beschlossenen" Empfehlungen rechtlich nicht gebunden. Daß seine Freiheit aber auch faktisch in keiner Weise irgendwelchen Einschränkungen unterliegen dürfe, ist noch vor kurzem als Begründung dafür angeführt worden, daß die „Propositiones" der letzten Bischofssynode an den Heiligen Vater nicht zur Veröffentlichung freigegeben wurden[5].

Damit wird eine komplexe Problemlage sichtbar, die hier nicht angemessen erörtert werden kann. Immerhin muß gefragt werden, ob die Gewährleistung solcher Geheimhaltungskonzepte heute praktisch überhaupt noch möglich ist. Die Erfahrung lehrt eher das Gegenteil[6]. Darüber hinaus muß man aber wohl fragen, ob Vertraulichkeitsstrategien solcher Art überhaupt den erhofften Nutzen bringen können. Wenn sie konkret mißlingen, droht nur Autoritätsverlust. Sind sie aber erfolgreich, bleiben – sozialwissenschaftlich gesprochen – möglicherweise gerade solche Legitimierungschancen ungenutzt, die eine wohlverstandene Praxis von Rat-Geben und Rat-Nehmen eigentlich hervorbringen könnte und sollte.

Im Hinblick auf eine entfaltete Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens werden hier viele Probleme sichtbar, die zweifellos noch näher bedacht werden müssen. Daß die Ablehnung eines Rats nicht in die völlige, außerhalb jedes Begründungszwangs bleibende Beliebigkeit des Beratenen gestellt sein kann, ohne daß der legitimierenden Funktion der Beratung selbst auf Dauer Abbruch geschieht, ist freilich kaum zu widerlegen; auch Canon 127 § 2 Nr. 2 CIC macht dies zumindest indirekt erkennbar[7].

Strukturen von Beratungsverhältnissen

Ohne Zweifel wäre es nun lohnend, gleichsam eine Typologie der Strukturen von Rat-Geben und Rat-Nehmen zu entwickeln, wie wir sie in der Kirche, aber auch in der Welt vorfinden. Wer systematisch zu den notwendigen Differenzierungen gelangen will, käme auf Dauer ohne eine solche Typologie nicht aus. Hier müssen wir uns auf folgende Feststellungen beschränken:

1. Es ist keineswegs trivial, festzuhalten, daß zum Rat-Geben und Rat-Nehmen immer – mindestens – zwei gehören. Unsere Umgangssprache sagt zwar auch: „Er ging mit sich zu Rate". Aber auch da ereignet sich offenbar eine Art Dialog, auch wenn nur eine Person agiert.

2. Auf beiden Seiten eines Beratungsverhältnisses können einzelne Menschen stehen; ebenso kann es sich aber auch um eine Mehrzahl von Personen, um ein Gremium also, handeln. Alle Kombinationen kommen vor.

3. Es lohnt sich, zwischen *informellen* und *formellen*, also institutionalisierten, Beratungsverhältnissen zu unterscheiden. Dem persönlichen Rat, den ich erbitte oder gebe, liegen keine institutionellen Strukturen zugrunde. Auch ein Amtsträger kann solchen informellen Rat einholen. Ein Pfarrgemeinderat dagegen hat eine institutionelle Struktur. Seine Zuständigkeiten sind in Satzungen und Geschäftsordnungen geregelt. Analoges gilt für einen Gemeinderat im weltlichen Bereich, und eine Diözesansynode ist in den Canones 460 ff. CIC 1983 recht präzise als ein Gremium beschrieben, das dem Diözesanbischof in institutionalisierter Form im Hinblick auf die Probleme Rat geben soll, die er ihr zur Beratung vorlegt[8].

4. Schließlich gibt es *symmetrische* und *asymmetrische* Beratungsverhältnisse. Die Beratungen eines weltlichen Gemeinderats sind überwiegend „symmetrisch". Jedes Mitglied dieses Rats ist vor dem Recht zugleich Beratender und Beratener, und die Entscheidung in der Sache wird vom gesamten Gremium selbst einstimmig oder mit Mehrheit gefällt. Asymmetrisch nennen wir Beratungsverhältnisse dann, wenn die schließliche Entscheidung nicht zu gleichen Teilen bei allen Beteiligten liegt. Dies ist beim Verhältnis zwischen Arzt und Patient der Fall, und zwar hier mit der Eigentümlichkeit, daß die Entscheidung faktisch nicht beim Beratenen liegt, sondern in aller Regel vom Berater gefällt wird. Asymmetrie ist aber auch in den Fällen gegeben, in denen ein kirchliches Gremium als Ganzes nicht eigenes Entscheidungsrecht hat, sondern – wenn auch vielleicht in der Form eines Beschlusses – einer übergeordneten kirchlichen Autorität Rat gibt. Eine Diözesansynode oder eine Weltbischofssynode sind in diesem Sinn eindeutig asymmetrische Beratungsverhältnisse, weil der Bischof bzw. der Papst ihnen gegenüber das alleinige Gesetzgebungs- bzw. Entscheidungsrecht hat.

5. Darüber hinaus ist noch darauf hinzuweisen, daß es *entgeltliche* und *unentgeltliche* Beratungsverhältnisse gibt. Beide Arten kommen nicht nur in der Welt, sondern auch in der Kirche vor. Der Finanzdirektor einer Diözese gibt natürlich im Rahmen seiner beruflichen Tätigkeit dauernd „Rat". Sein Rat-Geben ist voll in ein hauptberufliches Arbeitsverhältnis integriert. Analoges gilt etwa für die Mitglieder eines Priesterrats.

Für andere Beratungsverhältnisse, die gleichwohl entgeltlich sind, gilt das nicht, was dann besondere Strukturen der Haftung zur Folge haben kann, die der Beratende für seinen Rat zu übernehmen hat. Der Rechtsanwalt, der Arzt oder

der Steuerberater beraten in der Regel als professionelle Experten und im Hinblick auf ein bestimmtes Problem, das der Ratsuchende allein nicht oder nicht so gut zu lösen vermag. Ist der Rat in dieser Sache erteilt, so löst sich das vom Ratnehmenden gesuchte Verhältnis auf oder wird bis zu einem späteren Bedarf storniert. Zuvor wird freilich ein Honorar fällig, das regelmäßig nicht vom Erfolg abhängig sein darf und deshalb meist in Gebührenordnungen festgelegt ist.

Dies alles macht zwar gewiß eine spezifische Verantwortungsethik für diese Berufe keineswegs überflüssig. Aber es ermöglicht doch auch Abgrenzung und Distanznahme: Mit dem Ende der rechtsgeschäftlichen Beziehung löst sich hier eben auch das Verhältnis des Rat-Gebens und Rat-Nehmens in der Regel auf. Professionelle Ratgeber, die nicht auch Arbeitnehmer des Beratenen sind, werden also für ihre Mühe des Rat-Gebens einerseits speziell entlohnt. Andererseits können sie es sich aber – gerade auch dann, wenn ihr Rat vom Ratnehmenden nicht akzeptiert wird – in aller Regel leisten, das Problem, um das es ging, nun nicht mehr länger als ihr eigenes Problem zu betrachten. Sie haften somit zwar für die Güte ihres Rats, nicht aber für die Folgen einer Ablehnung dieses Rats durch den Beratenen.

In der Kirche haben wir es – wenn man von der hauptberuflichen Tätigkeit im kirchlichen Dienst jetzt einmal absieht – in aller Regel mit unentgeltlichen, nicht hauptamtlichen und dennoch auf Dauer gestellten Beratungsverhältnissen zu tun. Alle Arten der Laienmitwirkung in den Gremien der kirchlichen Mitverantwortung sind jedenfalls gerade in dieser Weise geprägt. Es ist deshalb eine entscheidende Frage, wie es in einem solchen Fall mit der Haftung steht, die die Mitglieder eines solchen Gremiums je einzeln und gemeinsam für den Rat zu tragen haben, den sie erteilen sollen.

Anders als die – zudem meist gesondert honorierten – professionellen Berater im weltlichen Bereich haben die Mitglieder der in der Regel asymmetrischen Beratungsgremien im kirchlichen Innenbereich nämlich meist nicht die Freiheit, nach einer Ablehnung ihres Rats durch den Ratnehmenden das beratene Problem nicht mehr länger als ihr eigenes zu betrachten. Dieses Problem bleibt ihnen vielmehr durchaus als ihr eigenes erhalten – und zwar möglicherweise gerade dann besonders, wenn ihr Rat nicht akzeptiert worden ist. Denn die Kirche bleibt ja auch dann ihre Kirche, mehr noch: Sie selbst bleiben immer auch – mit anderen zusammen – Kirche. Also bleiben die Probleme der Kirche, zu deren Lösung sie mit ihrem Rat beitragen wollten, stets auch ihre eigenen Probleme, und sie haben keine Chance, zu diesen Problemen wirklich Distanz zu nehmen, sich der Betroffenheit zu entziehen und von ihnen nicht mehr bedrückt zu sein.

Dieser Zusammenhang liefert die vielleicht einsichtigste Erklärung dafür, weshalb in kirchlichen Beratungsstrukturen auch die wiederholte Nichtberücksichtigung von Ratschlägen nicht häufiger zum Rückzug oder zur Resignation derer führt, die den Rat gegeben haben – und zwar selbst dann nicht, wenn diese

Nichtberücksichtigung ohne erklärende Begründung bleibt. Die Treue zur Kirche ist dann eben doch noch wirkmächtiger als eine vielleicht schon lange Folge menschlicher Enttäuschungen über manche Versäumnisse auf seiten der Ratnehmenden. Aber generalisierende Schlußfolgerungen für die Zukunft rechtfertigt das nicht. In vielen Fällen sind eben doch auch schon Rückzug und Resignation, ja vielleicht sogar Auszug aus der Kirche durch das mangelnde Verständnis für diese Zusammenhänge mitverursacht worden.

Anhörungen

Von der Seite des kirchlichen Amtes wird gelegentlich darauf verwiesen, daß sich doch gerade im Instrument der Anhörung Beratung ereigne und somit auch Mitverantwortung des ganzen Gottesvolks realisiere. Typologisch betrachtet stellt die Anhörung ein besonders ausgeprägtes asymmetrisches Beratungsverhältnis dar, für das zudem auf den ersten Blick problematisch erscheinen muß, ob es für den Anhörenden eine Begründungspflicht geben könne, wenn er dem Ratschlag der Angehörten nicht folgen will. In der Tat kann eine rechtsverbindliche Pflicht dieser Art naturgemäß nicht existieren. Auch wird zu bedenken sein, daß Anhörungen manchmal Personalentscheidungen betreffen, die im Hinblick auf das Erfordernis einer Entscheidungsbegründung anderen Gesetzmäßigkeiten unterliegen können als Sachentscheidungen. Dies zu konstatieren, bedeutet keineswegs die Sanktionierung jeder Art von kirchlicher Personalpolitik: Wenn Freiheit so ausgeübt wird, daß es von vielen als Beliebigkeit oder gar als Provokation empfunden wird, beginnt – was immer auch das rechtliche Dürfen sein mag – das Prinzip der Communio Schaden zu nehmen.

Es muß also andererseits mit großem Ernst auch nach den *Verbindlichkeiten* gefragt werden, um die es eigentlich geht, wenn das Instrument der Anhörung in so vielen Fällen verbindlich gemacht ist. Es geht nämlich auch um den Legitimierungsnutzen, der durch Anhörungen bewirkt werden soll. Vor dem Hintergrund kirchlicher Communio und der ihr entsprechenden Theologie sind Anhörungen des Volkes Gottes im Grund eine bare Selbstverständlichkeit. Vor diesem Hintergrund ist die moralische Pflicht zur Anhörung – und zwar über die juristische Anforderung hinaus – eigentlich noch bedeutsamer als das juristische Recht, angehört zu werden. Wenn erst einmal je der Verdacht aufkäme, eine Anhörung werde von dem, der anhören soll, als eine ihm vom Recht aufgezwungene, aber eigentlich lästige, nur widerwillig erfüllte Pflicht empfunden, wäre die Anhörung als solche schon entwertet. Ihr Nutzen tendierte dann gegen Null, und sie könnte kein Vertrauen schaffen.

Das Instrument der Anhörung kann nur dann seinen kommunikativen Nutzen stiften und zur Verwirklichung von Communio beitragen, wenn das Anhören

dem Anhörenden nicht nur eine Pflicht, sondern ein Bedürfnis ist: wenn er also Rat hören *will* – mit offener Bereitschaft, das Gehörte auf seine Entscheidung Einfluß gewinnen zu lassen, wenn es dazu angetan ist. Der Einwand, daß man ja aber doch bei mancher Anhörung auch so manchen Unsinn zu hören bekomme, wäre verständlich, könnte aber nicht stechen. Die Chance, besonders Wichtiges zu erfahren, darf deshalb nicht geopfert werden.

Diözesansynode

Als ein besonders instruktives Beispiel für die komplexen Zusammenhänge zwischen Rat-Geben und Rat-Nehmen bietet sich neben der Anhörung die Institution einer Diözesansynode an, wie sie das kirchliche Gesetzbuch in den Canones 460 bis 468 umschreibt. Die Einordnung dieser Bestimmungen in den Abschnitt über die innere Ordnung der Teilkirchen läßt die Bedeutung des synodalen Prinzips als eines Strukturelements der Kirche klar erkennen[9]. In der Sache geht es bei einer Diözesansynode um einen zeitlich begrenzten, vom Recht präzise eingefaßten Vorgang des institutionalisierten Rat-Gebens und Rat-Nehmens. Auch dieses Beratungsverhältnis ist deutlich asymmetrisch; der Bischof ist und bleibt einziger Gesetzgeber der Diözesansynode. Unbeschadet seiner Prärogativen ist er aber offenbar zugleich eingebunden in die Gemeinschaft der Priester und Laien, die nach dem geltenden Recht – mit ihm zusammen – die Diözesansynode bilden. Oberste Maßgabe ist „das Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft" (Can. 460); um seinetwillen wird die Synode überhaupt veranstaltet. Gegenstand der Beratung sind, formal betrachtet, die vom Bischof „vorgelegten Fragen". Aber deren genauere Umschreibung und ihre angemessene Analyse fordern schon den Dialog, setzen Beratung, und zwar zunächst symmetrische Beratung, im Grund bereits voraus.

Das Prinzip der Communio sowie Recht und Pflicht zur freien Meinungsäußerung und zum Widerspruch müssen sich also in diesen Beratungen zum Wohl der ganzen Diözesangemeinschaft bewähren. Das Kirchenrecht sichert dies ausdrücklich ab: „Alle vorgelegten Fragen sind in den Sitzungen der Synode der freien Erörterung der Synodalen zu überlassen" (Can. 465). Dabei ist für das Gelingen dieses Dialogs von großer Bedeutung, inwieweit sich der Bischof selbst zum Teilnehmer an diesem Beratungsprozeß macht. Bliebe er nur ein schweigendes Gegenüber, blieben erneut wichtige Möglichkeiten der Verwirklichung von Communio ungenutzt.

Die Entscheidung darüber, nach welchen *Verfahren* eine Diözesansynode formell arbeiten und zu ihren Beratungsergebnissen gelangen soll, ist letztlich wiederum Sache des Bischofs. Der Codex sagt darüber direkt nicht viel. Dennoch steht im Grund nur das „wie" dieser Verfahrensordnung in Frage. Denn der Co-

dex macht andererseits klar, daß „aus der freien Erörterung aller vorgelegten Fragen" „Erklärungen und Dekrete" der Diözesansynode hervorgehen sollen. Zu diesen zu gelangen, ist eines der konstituierenden Ziele einer Diözesansynode überhaupt[10]. Dazu bedarf es – bei einer Versammlung von einhundertfünfzig bis zweihundert Mitgliedern – einer ordnenden Regelung des Verfahrens, wenn am Ende nicht Zufall, Unbestimmtheit und Beliebigkeit vorherrschen sollen. Daß die erarbeiteten Erklärungen und Dekrete dann wiederum nur vom Bischof kraft seiner Autorität und seiner Entscheidung gemäß in Kraft gesetzt und zur Verbindlichkeit gebracht werden können, ist die klare Vorgabe des Kirchenrechts.

Wechselseitiges Treueverhältnis

Wie kann nun aber – unter so komplexen und in manchem spannungsvollen strukturellen Bedingungen – Rat-Geben und Rat-Nehmen in einer Diözesansynode zum Wohl der Kirche fruchtbar werden? Voraussetzung dafür ist, daß auch dieses spezielle Beratungsverhältnis als ein wechselseitiges, alle Beteiligten aneinander bindendes Treueverhältnis begriffen wird. Der Wille zur Communio muß sich nicht zuletzt angesichts der Asymmetrie an der Art erweisen, in der Ratgebende und Ratnehmende hier miteinander umgehen. Die Offenheit des Sprechens und die Fähigkeit, diese Offenheit auszuhalten, sind dafür unerläßlich, und zwar bei allen Beteiligten. Eine Ordnung für die Beratung ist notwendig, kann aber allein den „Geist des Rates" gewiß nicht ersetzen. Zwischen dem, der Rat erfragt, und denjenigen, die ihn geben sollen, muß eine spezifische Art von Solidarität walten, die Teil der Communio ist. „Communio zu verwirklichen ist ... allererst eine Frage des Vertrauens ... Communiobildung bedeutet keineswegs billige Harmonisierung; sie setzt vielmehr ein geduldiges Aushalten dessen voraus, was trennt. Communiobildung heißt daher nicht zuletzt: mit Konflikten, Enttäuschungen und Parteiungen positiv umgehen zu lernen. Sie erlaubt ... die Einsicht, daß gegensätzliche Standpunkte ... kein Unglück für das Miteinander im Glauben darstellen müssen, sondern einen hohen Wert für die Lebendigkeit und den Bestand des Ganzen haben können."[11]

Auch das asymmetrische Beratungsverhältnis einer Diözesansynode ist eben wirklich ein alle Beteiligten wechselseitig verbindendes Treueverhältnis. Als dieses stiftet es Einheit und macht zugleich Vielfalt erträglich und nutzbringend.

Veränderungen der Entscheidungslage

Die Ratgebenden dürfen sich also nicht etwa hinter dem Vorwand verstecken wollen, für sie sei schließlich der „Ernstfall" nicht gegeben, weil der Bischof am

Ende ja doch das alleinige Entscheidungsrecht habe. Eine Diözesansynode ist alles andere als eine Art von geistiger Spielwiese, auf der unverantwortetes Reden gefragt sein könnte. Die Ratgebenden sind es dem Empfänger des Rats schuldig, daß sie ihre Aufgabe ganz ernst nehmen. Ist das der Fall, ergibt sich für den Empfänger des Rats eine äußerst gewichtige Veränderung seiner Entscheidungslage: Er ist nun nicht mehr allein mit der ganzen Last der Abwägung des Für und Wider im Hinblick auf die zu treffende Entscheidung. Liegt ihm ein begründeter – und womöglich einhelliger – Ratschlag vor, so formt sich für den Ratnehmenden die Fragestellung und die Beweislage entscheidend um. Wenn die Ratgebenden ihren Rat als ihre verantwortliche „Entscheidung für den Ernstfall" formuliert haben, dann könnte sich der Bischof jetzt im Grund auf die Frage beschränken, was eigentlich noch dagegen spricht, dem Rat seiner Synode zu folgen. Und wenn nichts zwingend entgegensteht, ist es nicht nur erlaubt, sondern zugleich auch für ihn entlastend, den Ratschlag seines ratgebenden Gremiums zum Inhalt seiner Entscheidung zu machen.

Es ist diese entlastende *Veränderung der Entscheidungslage* des Ratnehmenden, die den eigentlichen Sinn dieser institutionalisierten Beratungsstruktur ausmacht. Solche Entlastung ist anthropologisch-psychologisch erwünscht. Mit Maßstäben weltlicher Wissenschaft gesprochen, leben unsere Bischöfe im Grenzbereich dessen, was ein einzelner Mensch noch an Verantwortung tragen kann. Solche Entlastung ist aber auch theologisch indiziert, wenn die Rede von der Communio und von der Kirche als dem Volk Gottes nicht ohne Konsequenz bleiben soll. Und sie stößt schließlich kirchenrechtlich auf keine Bedenken – der CIC will diese Entlastung selbst, wenn er dem Oberen auferlegt, „ohne einen seinem Ermessen nach überwiegenden Grund" von der Stellungnahme seiner Ratgeber, „vor allem von einer übereinstimmenden", nicht abzuweichen (Can. 127 § 2, 2)[12].

Auch der Ratnehmende ist also in dieses empfindliche Interaktionsgefüge eingebunden. Er muß denen, die ihn beraten sollen, auch seinerseits ständig das Bewußtsein stärken, daß dies wirklich ein „Ernstfall" ist. Eine Diözesansynode eignet sich nicht dazu, gleichsam als Blitzableiter für aufgestaute Kritik zu dienen, damit hernach das „business as usual" möglichst ungestört weitergehen kann.

Daraus folgt insbesondere – und dies gilt nun nicht mehr nur für den Prozeß einer Diözesansynode –, daß die Ratgebenden grundsätzlich in die Lage versetzt werden müssen, erkennen zu können, wie ihr Rat Einfluß auf die schließliche Entscheidung gewonnen hat. Wohlgemerkt: *wie* ihr Rat Einfluß gewonnen hat, und nicht, *daß* er als vorweggenommene Entscheidung akzeptiert worden ist. Ratgeben ist nicht Entscheiden. Es gewinnt seinen Sinn aus der Funktion, eine zu verantwortende Art der Mitwirkung an der Entscheidung eines anderen zu sein. Eben deshalb verdient der verantwortlich gegebene Rat grundsätzlich eine Antwort. Diese *kann* in der Annahme des Rats bestehen; das wird in der Regel das Ja zu den beigegebenen Gründen einschließen. Gerade wenn der gegebene Rat bei

der schließlichen Entscheidung aber unberücksichtigt bleibt, wird grundsätzlich eine Begründung, eine erläuternde Erklärung notwendig, wenn das komplizierte Beziehungsgeflecht des Rat-Gebens und Rat-Nehmens nicht über kurz oder lang empfindlich gestört werden soll. Alle Differenzierungen, die sich hier im Einzelfall als angezeigt aufdrängen – dies wird insbesondere bei Personalentscheidungen der Fall sein –, können als Ausnahmen die Geltung der Regel doch nicht außer Kraft setzen.

Gefragt: eine Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens

So zeigt sich schließlich, daß das, was wir als Frucht von Beratungsvorgängen in unserer Kirche erhoffen und erwarten, im Grund zugleich immer schon als Bedingung ihrer Möglichkeit vorweg gedacht werden muß: die wahrhaft verbindende Kraft einer sich entfaltenden Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens. In einer entwickelten Kultur dieser Art können die Entscheidungszuständigkeiten ohne Verkürzungen gewahrt und doch eingebettet sein in die Verantwortung des ganzen Gottesvolks, wie sie aus der Mitwirkung vieler erwächst. Wer ohne Voreingenommenheiten, aber auch ohne Euphorie wahrzunehmen versucht, wie es um die Kultur des Rat-Gebens und des Rat-Nehmens in unserer Kirche heute insgesamt bestellt ist, wird sicher nicht leicht zu einem besonders optimistischen Urteil kommen können. Das hat verschiedene Ursachen. Die Strukturen, die es dafür braucht, sind noch nicht gefestigt, und unser aller Einübung ist ungenügend. Hier gilt es zuallerst wahrzunehmen, daß Angst ein schlechter Ratgeber ist, weil sie zwischen Ratgebenden und Ratnehmenden kein Vertrauen schafft. Auch Berührungsängste sind Ängste. Die Kultur des Rat-Gebens und des Rat-Nehmens leidet in jedem Fall.

Wir müssen also versuchen, eine solche Kultur des Rat-Gebens und Rat-Nehmens zu pflegen und weiterzuentwickeln. Psychologie und Soziologie können die Bewußtseinslagen der Beteiligten aufschließen, ihre Rollenverständnisse erläutern und ihre Gruppenbeziehungen erklären. Die Entscheidungstheorie kann die Zusammenhänge zwischen dem Rat-Geben und dem Entscheiden weiter erklären und die Probleme erforschen, die sich dann stellen, wenn schon der Ratschlag selbst erst in komplizierten Meinungs-, Willens- und Entscheidungsprozessen ermittelt werden muß. Vor allem aber müssen wir nach der tieferen theologischen Deutung des Rat-Gebens und Rat-Nehmens fragen. Was meinen wir eigentlich genau, wenn wir vom Heiligen Geist sagen, er sei der „Geist des Rates"? Was ist ausgesagt, wenn Jesaja den kommenden Messias „Wunder-Rat" nennt (Jes. 9,5)? Was bedeutet es für die Kirche als Ganzes heute, daß Benedikt von Nursia in seiner Regel festgelegt hat: „Tu alles mit Rat, dann brauchst du nach der Tat nichts zu bereuen"? Und welche Konsequenzen ergeben sich für uns heute, wenn Bene-

dikt fortfuhr: „Daß zur Beratung alle gerufen werden, bestimmen wir deshalb, weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist"?[13]

Das sind viele Fragen. Ausreichende Antwort auf sie setzt wohl mehr voraus, als die dem einzelnen in Taufe und Firmung zugekommene Kompetenz vermag. Aber es ist doch auch mehr als nur eine Vermutung, daß sich am Ende solchen Fragens zeigen würde, welchen hohen Rang das Rat-Geben und Rat-Nehmen im allgemeinen und synodale Beratungsstrukturen im besonderen in einer Kirche haben und haben müssen, die nach ihrem eigenen Bekenntnis stets auch Volk Gottes auf seinem Weg durch die Zeit sein will. Eine solche Kirche kann dann freilich auch nicht umhin, sich selbst als Ecclesia semper reformanda zu verstehen. Und da wir selbst die Kirche sind, können wir mit dem Erneuern sofort beginnen. Die Praxis unseres Rat-Gebens und Rat-Nehmens bietet dazu viele Gelegenheit.

ANMERKUNGEN

[1] Offizielle Gesamtausg., Bd. 1 (Freiburg 1976) 637 ff.; Beschlußtext 651–677.

[2] Ebd. 655 ff., 659 ff.

[3] „Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben sie (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen."

[4] Vgl. R. Puza, Diözesansynode und synodale Struktur, in: ThQ 166 (1986) 40 ff., 45.

[5] P. J. Cordes, Die Synode über die Laien als „Glaubensschule", in: Internat. Kath. Zschr. (1988) 153–165, 158. Der gleiche Text auch in: Mann in der Kirche, H. 4 (1988) 98 ff., 101.

[6] U. a. wurden die „Propositiones" veröffentlicht in: Herder-Korrespondenz 41 (1987) 569–579.

[7] „Wenn der Rat gefordert wird, ist die Handlung eines Oberen rechtsunwirksam, der diese Personen nicht hört; obgleich der Obere keineswegs verpflichtet ist, sich ihrer, wenn auch übereinstimmenden, Stellungnahme anzuschließen, darf er dennoch ohne einen seinem Ermessen nach überwiegenden Grund von deren Stellungnahme, vor allem von einer übereinstimmenden, nicht abweichen." Der Begriff „Ermessen" eröffnet ganz gewiß keine Freiheit in Beliebigkeit oder Willkür. Damit aber steht zur Frage, wie lange Autorität ohne Verschleiß in Anspruch genommen werden kann, ohne unter Begründungszwang zu geraten.

[8] Vgl. dazu H. Schmitz, Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs, in: HdbKathKR (Regensburg 1983) 352–364, 353.

[9] Vgl. R. Puza, Die Diözesansynode. Ihre rechtliche Gestalt im neuen CIC, in: ThQ 163 (1983) 223-226.

[10] Dies wird offenbar auch in der gesamten kanonistischen Literatur als selbstverständlich vorausgesetzt. Ob eine Diözesansynode die Ergebnisse ihrer Arbeit am Ende in Beschlußform fixieren solle oder müsse, wird m. W. nirgends thematisiert. Vgl. W. Fürst, Die Diözesansynode als Organ der Glaubensweitergabe, in: Diakonia 16 (1985) 325 ff., 327.

[11] Ebd. 329.

[12] Diese „Entlastungsthese" ist m. E. bisher zu wenig diskutiert worden. Dabei wird zu beachten sein, daß der Effekt natürlich nur eintreten kann, wenn der Ratnehmende diesen Effekt überhaupt will.

[13] N. Wolf OSB, Kompetenz und Charisma, in: Dokumentation zur Kath. Militärseelsorge, H. 13/14 (1987) 138–152, 145.

Friedrich Georg Friedmann

Kultur und Religion

Die Suche nach dem Sinn des Daseins

Wer sich mit dem Suchen nach dem Sinn menschlichen Daseins beschäftigt, wird nicht umhinkönnen, von folgender Tatsache auszugehen: Der Mensch ist sich bewußt, daß er ein Teilchen innerhalb einer unendlichen Vielfalt von Teilen ist. Dieses Bewußtsein führt ihn dazu, zu versuchen, sein Teilsein zu überwinden und mit einem qualitativ anderen Einen in Verbindung zu treten. Die Summe dieser Versuche ist dann, was wir – je nachdem – Kultur oder Religion nennen.

Das Bewußtsein des Teilseins und der Versuch, in einer Welt der Vielfalt eine diese transzendierende Einheit zu erreichen, hat eine lange Geschichte in der Entwicklung der Menschheit. Am Anfang stehen die Stammesmythen, die nicht nur erklären wollen, wie es zu dem kam, was heute ist, sondern sich auch mit einer einfachen Version des Themas Vielfalt und Einheit beschäftigen, nämlich mit der Vorstellung eines ursprünglichen Einsseins von Mensch und Natur, das in Brüche ging und wiederhergestellt werden muß.

Verglichen mit Stammeskulturen bietet die antike griechische Kultur mehrere Möglichkeiten, eine ursprüngliche Einheit, deren Zerfall und eine Rückkehr zum Ausgangspunkt darzustellen. Ich denke vor allem an die griechische Mythologie, die sich, verglichen mit den Stammesmythologien, auf einer wesentlich höher entwickelten Bewußtseinsstufe bewegt; an die Tragödie, die den handlungsmäßigen Ablauf eines Mythos darstellt; an die Philosophie, sei es die kosmologische eines Anaximander oder die ontologische eines Plato, wobei Vernunft in zunehmendem Maß an die Stelle von Vorstellungsvermögen und logische Analyse oder Konstruktion an die Stelle des Ablaufs einer Erzählung tritt.

Heilsgeschichte

Auch die biblische Geschichte von Adam und Eva handelt vom Abfall aus einer ursprünglichen Einheit und der Erfüllung menschlichen Daseins, der Erfüllung von „Sinn" in der Rückkehr zu dem, was in wesentlichen Merkmalen der ursprünglichen Einheit entspricht. Hier handelt es sich allerdings weder um den Entstehungsmythos eines Stammes noch um die mythische Erklärung unlösbarer Probleme im Bereich der griechischen Polis, sondern um die Schöpfungsgeschich-

te der gesamten Menschheit, genauer: um einen Mythos („story"), der uns den Beginn der Geschichte („history") des Menschengeschlechts erklärt. Die ursprüngliche Einheit besteht hier nicht im Einssein der Hauptpersonen Adam und Eva mit der Natur oder gar mit dem göttlichen Schöpfer. Sie ist vielmehr als Mangel an Bewußtsein, an Erkenntnis eines „anderen" zu verstehen. Erst durch den Ungehorsam der beiden gegen das Verbot, vom Baum der Erkenntnis zu essen, wird die paradiesische Einheit bzw. Unkenntnis gebrochen und der menschliche Partner als ein „anderer" oder ein „anderes" erkannt. Als Mythos ist diese Geschichte wohl die Erklärung der Tatsachen, daß der Mensch im Schweiß seines Angesichts sein Brot verdienen und die Frau in Schmerzen gebären muß.

Der Mythos von Adam und Eva enthält nicht nur, wie alle mythischen Erzählungen, eine sinnvolle Deutung eines Problems oder Geschehens; das Phänomen der „Sünde" verwandelt später in Judentum und Christentum Sinn zu Heil und „story" zu „history" bzw. zu Heilsgeschichte. Im „Alten" wie im „Neuen Bund" setzt Gott die Bedingungen, unter denen er bereit ist, dem Menschen die Rückkehr zum Heil, zur Versöhnung mit sich und der Welt zu gewähren.

Die jüdische Heilsgeschichte beginnt mit einem Paradoxon. Gott spricht zu Abraham und verheißt ihm, daß er der Stammvater vieler Geschlechter sein wird. Gleichzeitig fordert Gott Abraham auf, seinen einzigen Sohn, der somit Vorbedingung für die Erfüllung der Verheißung ist, zu opfern. Abraham gehorcht und bereitet das Opfer vor. Gott akzeptiert Abrahams Gehorsam als die Grundlage eines ewigen Bundes mit dessen Nachkommen. Hier handelt es sich nicht, wie später im Christentum, um „Erlösung" im engeren Sinn des Wortes, um Erlösung von persönlicher Sünde, um Rückkehr zu dem Status quo ante, dem Paradies und der Unschuld, die dem Wissen um ein „anderes" vorhergeht, sondern um die Einlösung eines göttlichen Versprechens, das auch davon abhängt, ob die Nachkommen Abrahams dem Gebot Gottes treu bleiben und seine Gesetze befolgen.

Auch die christliche Heilsgeschichte beginnt mit einem Paradoxon und einem Opfer. Gott wird in Christus Mensch (das Paradoxon) und opfert sich, indem er stirbt, um die Menschen, die an ihn glauben, von Tod und Sünde zu erlösen. Abraham opfert Isaak, den Sohn der Verheißung; hier führt die Opfertat zu keiner unmittelbaren Erlösung, sondern „nur" zur Verheißung, daß am Ende der Tage der Messias erscheinen und dem gesamten Menschengeschlecht Frieden und Gerechtigkeit, also „Erlösung" von Unfrieden und Ungerechtigkeit bringen wird. Im Christentum spielt Glaube eine entscheidende Rolle. Es ist die Person, die durch ihren Glauben an die Wirklichkeit Christi Teil der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen wird. Mit der Menschwerdung tritt Christus in die Geschichte ein. Die Geschichte von Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi ist eine „story", die nach christlichem Glauben die Geschichte („history") in Heilsgeschichte verwandelt, das heißt ihr einen heilsgeschichtlichen Sinn verleiht.

Heilsgeschichte wird jedoch nicht nur erzählt, sondern auch in ihren zentralen

Ereignissen in der entsprechenden Liturgie gefeiert. In den archaischen Mythen finden wir die Distanz zwischen den Geschehnissen des Alltags und deren mythischer Deutung relativ gering; in den griechischen Mythen ist der Abstand zwischen menschlichem Geschehen und mythischer Deutung schon wesentlich größer. Die Heilsgeschichte (ob jüdisch oder christlich) setzt ihrerseits einen absoluten Abstand zwischen Natur oder Schöpfung – einschließlich des Menschen – und Gott, dem Schöpfer, voraus. Gott ist, was Welt und Mensch betrifft, transzendent. Liturgie zelebriert die Vermittlung zwischen göttlicher Transzendenz und menschlicher Existenz, genauer: Liturgie feiert das einmalige Eintauchen des ewigen Gottes in die Zeit, in eine natürliche, zyklische Zeit, in der das Ereignis periodisch wiederkehrt und bei jeder Wiederkehr gefeiert wird.

In der christlichen Eucharistiefeier wird das einmalige Eintauchen Christi in die menschliche Geschichte, werden Menschwerdung, Tod und Auferstehung gegenwärtig. An Weihnachten, Karfreitag und Ostern werden diese Ereignisse einzeln gefeiert. Das Judentum seinerseits feiert im Sabbat das Gedenken an Gottes Schöpfung, aber auch die Vorwegnahme der Ewigkeit, die einst auf Erden als Friede und Gerechtigkeit durch den Messias verwirklicht werden wird. Ein Fest wie Pessach erinnert an die Entstehung des jüdischen Volkes durch den Auszug aus Ägypten und an die Verheißung der endzeitlichen Heimkehr.

Sowohl Kirche als auch Synagoge sind Zentren der Liturgie. Sie unterscheiden sich voneinander unter anderem dadurch, daß die Kirche, gestiftet von Christus, mit dem Christentum gleichzeitig ist, während die Synagoge erst nach der Zerstörung des ersten Tempels, also erst mit dem Exil entstanden ist. Dazu kommt, daß die Kirche die Aufgabe hat, die Sakramente zu verwalten und die offizielle Lehrmeinung zu verkünden. Die Synagoge kennt keine Sakramente, sondern nur Gesetze, deren verbindliche Interpretation bei den orthodoxen Juden den Rabbinern, bei den liberalen jedem einzelnen Juden überlassen ist.

Transzendenz

Religion im engeren Sinn des Wortes entspricht in der westlichen Welt der Epoche, in der der Mensch sich der göttlichen Transzendenz, das heißt des unendlichen Abstands Gottes von seiner Schöpfung bewußt ist. Diese Epoche liegt in etwa zwischen derjenigen, in der archaische Mythen vorherrschten, und jener, die durch die Aufklärung und den Primat naturwissenschaftlichen Denkens gekennzeichnet ist. Freilich ist nicht alles, was an Deutung und Gestaltung in der mittleren Periode geschieht, religiöser Natur; auch Dichtung und Philosophie oder was wir üblicherweise Kultur nennen bieten Wege der Vermittlung an zwischen dem, was wir als reine Fakten wahrzunehmen glauben, und den Zusammenhängen, die ihnen Wirklichkeit und „Sinn" verleihen.

Es ist eine besondere Eigenschaft der Religionen der westlichen Welt, daß sie das Transzendente als göttliche Person auffassen, die sich ihrerseits dem Menschen offenbart. Offenbarung wiederum kann in Schöpfung, historischer Offenbarung und Erlösung geschehen. Das Judentum hat eine besondere Scheu, sich über Gott und somit auch über Offenbarung Vorstellungen zu machen. Das Wort „Gott" wird gern als eine Chiffre für den einen, unnennbaren Gott angesehen. Dabei mag es sich um eine Dialektik zwischen verborgenem und offenbartem Gott handeln, die gleichsam innerhalb der Transzendenz Gottes selbst stattfindet. Die Kabbala oder die Hassidim haben vom „Namen" Gottes oder von der „Schechina" (der Anwesenheit Gottes in der Welt) gesprochen, als ob es sich hier fast um unabhängige Eigenschaften Gottes handelte, mit denen der Mensch, ohne Gott zu nahe zu treten, umgehen kann. Denker wie Franz Rosenzweig wiederum haben in Gottes Offenbarung nichts anderes als ein Liebesgebot gesehen, das den Menschen zur Liebe seines Nächsten und somit zu einem Schritt in Richtung des Eschaton, der Erfüllung der Endzeit, aufruft. Im Christentum ist die Menschwerdung Gottes in Christus der Höhepunkt der Offenbarung.

Im Bereich der Philosophie ist das Transzendente eher Objekt als Person oder Subjekt. Als „Sein" ist es ewig, unabhängig von Zeit und Zeitlichkeit. Die Beschäftigung mit dem „Sein" nennen wir Metaphysik. „Sein" ist gleichsam die Spange, die die Fakten oder Tatsächlichkeiten zusammenhält und zur sinnvollen Wirklichkeit erhebt. Wahrheit wäre dann die gedankliche Übereinstimmung mit dieser Wirklichkeit. Plato geht davon aus, daß im Gesprächspartner die Wahrheit schon vorhanden ist und daß es nur der Dialogik-Dialektik bedarf, um diese ins Bewußtsein hervorzurufen.

Was für den Christen der Glaube, ist für Plato der Eros. Er ist das der Vernunft innewohnende Sehnen nach Wahrheit, jenem dem Menschen zugänglichen Aspekt sinnvoller Wirklichkeit. Mythos und Logos wiederum entsprechen zwei Fähigkeiten des Menschen: Mythos der bildhaften Erklärung der Wirklichkeit, Logos der „logisch"-begrifflichen Deutung. In gewissen Augenblicken philosophischen Denkens finden wir beide vereint: etwa in Platos „Phaidros", in Schellings späteren Werken oder bei den sogenannten „Sprachdenkern" im zweiten und dritten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts.

Gedicht und Erzählung

In der Dichtung entspricht die symbolische Einheit, das, was das Gedicht ausmacht, dem „Sein" der Metaphysik, dem Göttlichen in den monotheistischen Religionen. Die Zeile „Blaue Luft kommt lau geflossen" besteht aus fünf Wörtern, deren lexikalische Bedeutung wir kennen. Zum Gedicht werden diese einzelnen Wörter erst, wenn wir sie in einer Weise zusammenschieben, daß sie eine dichte-

risch-ästhetische Gestalt annehmen, die qualitativ über ihre Wörtlichkeit hinausgeht und somit eine diese transzendierende Einheit widerspiegelt. In diesem Sinn ist das Gedicht wirklicher als seine Bestandteile. Die Wörtlichkeit entspricht hier in etwa der aristotelischen Materie oder Potentialität, das Gedicht als Ganzes der aristotelischen Aktualität oder Form.

Während ein Gedicht das Resultat der schöpferischen Tätigkeit eines Menschen ist, seines Strebens nach Transzendenz, läßt sich auch eine umgekehrte Bewegung feststellen, wie es zum Beispiel Eichendorff zum Ausdruck bringt: „Schläft ein Lied in allen Dingen / die da träumen fort und fort / und die Welt hebt an zu singen / triffst du nur das Zauberwort."

Die Welt ist etwas von uns Vorgefundenes, das uns seinen verborgenen Sinn offenbaren will. In der Wahrnehmung des Dichters sprechen wir die Welt an und fordern sie auf, zur Sprache zu kommen. Deuten und Gestalten fallen hier, wie in anderen schöpferischen Bereichen, zusammen. Indem wir, was uns gegeben (oder offenbart) ist, in seiner Vielheit deuten und damit in seiner Einheit erkennen, gestalten wir gleichzeitig – als Dichter oder Maler, als Komponisten oder Architekten – jene Einheit als symbolisches Abbild der allumfassenden Einheit, die wir als transzendent erkannten.

Während die Dichtung, vor allem die lyrische, eine eher zeitlose oder momentane Stimmung widerspiegelt, bezieht sich die Erzählung auf ein Geschehen in Zeit – ganz unabhängig davon, ob dieses unmittelbar erlebt oder aus im Gedächtnis gelagerten oder von der Phantasie entworfenen Stücken zusammengesetzt ist. Erzählung ist eher Beschreibung eines Ausschnitts erlebter oder erdachter Wirklichkeit, mehr Anschauung als Empfindung, mehr Prosa als Dichtung. Die Einheit oder Geschlossenheit einer Erzählung scheint durch ihre Analogie zur Einheit und Geschlossenheit der gesamten Geschichte („history") gegeben. Dies eigentlich ist ihre „Moral".

Einige Denker unseres Jahrhunderts haben neben der Erzählung als Darstellung eines Ausschnitts von Wirklichkeit an eine „erzählende Philosophie" gedacht, die dem Gesamtgeschehen der Wirklichkeit deutend und gestaltend gerecht werden sollte. Das Adjektiv „erzählend" soll an den zeitlichen Ablauf des Geschehens erinnern. „Erzählende Philosophie" steht im Gegensatz zu dem, was Denker wie Rosenzweig das „Alte Denken" nennen, die Philosophie von „Jonien bis Jena", die ihr Ideal in der Zeitlosigkeit oder Ewigkeit ihrer Begriffe und Aussagen sah. Zeitlosigkeit oder „Objektivität" bedeutet Abtrennung des Gedachten von dem jeweiligen Denker im Gegensatz zum „Neuen Denken", das auf der biographischen Einmaligkeit eines Philosophen („mit Vor- und Zunamen") besteht. Diese Einmaligkeit ist notwendig, wo es sich um Suche nach „Sinn" handelt; dieser bleibt so lange im Transzendenten verborgen, bis ihn die Not des einmaligen, „existenten" Menschen dazu zwingt, sich ihm zu offenbaren.

„Erzählende Philosophie" ist eher Philosophieren als reine Philosophie, ein

sich zeitlich fortbewegendes Deuten und Gestalten, das mehr dem assoziativen Vorgehen des Dichters gleicht als dem rein logischen des „Alten Denkens". Deshalb wundert es uns kaum, wenn wir Meister des Philosophierens wie Berdjajev oder Guardini dabei entdecken, die Deutungen der Dichter philosophierend nachzudenken, sehen sie doch in ihnen einen hohen Grad von unmittelbar erfaßter Wirklichkeit, die mit der Metaphysik anderer Zeiten in mancher Hinsicht konkurrieren kann.

Das Wort „Erzählen" erinnert uns nicht zuletzt an mündliche Tradition, an Zuhörer, die dem Erzähler lauschen, ihm Fragen stellen und ihn zu weiterem Erzählen auffordern. Dies mag erklären, warum die Zeit der philosophierenden Analyse großer Dichter auch die Periode war, in der die Philosophie des Ich und Du, einer neuen Dialogik, ihren Höhepunkt hatte.

Was Rosenzweig und seine Freunde (in der Nachfolge Schellings) „erzählende Philosophie" nannten, wurde auch als „Sprachdenken" bezeichnet. Dabei soll Sprache gegenüber dem Denken primär sein, Grammatik und nicht Logik das maßgebende Ordnungsprinzip darstellen. Ja, die Grammatik der Sprache und die des Weltgeschehens entsprechen sich, etwa wie Denken und Sein sich im „Alten Denken" entsprachen. „Diese doppelseitige Unmittelbarkeit der Sprache zum Denken (eigentlich zur erzählenden Philosophie oder zum Sprachdenken) einerseits und zur Wirklichkeit andererseits macht sie", laut Rosenzweig, „zum ausgezeichneten Organon der Wirklichkeitsvermittlung zwischen Denken und Sein."

Gewiß hat Sprache ihren eigenen Rhythmus, ihre eigene Gewalt. Dazu kommt ihre etymologische Verführungskraft. Andererseits wird sie durch den Rhythmus des Geschehens selbst bestimmt. So meinen Eugen Rosenstock-Huessy oder Franz Rosenzweig, daß das Ich erst entsteht, wenn es als Du angesprochen wird. Diese Auffassung widerspricht dem „Alten Denken", das, sei es bei Descartes, sei es bei Hegel, ein Ich als Ausgangspunkt des Denkens postuliert.

Vernunft, Bildung, Fortschritt

Wie läßt sich das bisher Gesagte auf unsere eigene Zeit anwenden? Wie stellen wir die Frage nach dem Sinn des Daseins heute, und welche Antworten bieten sich an? Noch im späten Mittelalter bildeten Offenbarung und Vernunft ein gewisses Gleichgewicht. Darüber hinaus hatten Glaube und Metaphysik analoge Objekte: Gott und Sein galten für den Menschen als keinem Zweifel unterworfene Gegebenheiten. Dies änderte sich mit der Philosophie der Spätrenaissance: Das „cogito ergo sum" setzte das denkende Subjekt vor das gedachte Sein, ja das Sein wurde von unserem denkenden Selbst abgeleitet.

Die kritische Analyse der Vernunft zeigte nicht nur deren Grenzen, sondern auch, daß das, was der Mensch bisher als von ihm unabhängig bestehendes Ob-

jekt oder Sein betrachtet hatte, nur ein Postulat seiner Vernunft war. Daraus folgte erstens, daß, während bisher die Objekte der Vernunft, etwa die Platonischen Ideen, als zeitlos und universal galten, jetzt die Vernunft selbst Universalität beanspruchte. Alle Menschen galten nunmehr als mit Vernunft ausgestattet, die allerdings erzieherisch zu entwickeln war. Selbst Juden, so meinten aufklärerische Denker wie Lessing, sind Menschen und sollten als solche behandelt werden, da ja auch sie mit Vernunft ausgestattet sind. Der Glaube an die Vernunft und ihre Entwicklungsfähigkeit wurde somit Grundlage nicht nur einer gewissen Toleranz, sondern auch eines menschheitsgeschichtlichen Fortschrittsgedankens.

Eine zweite Folge war, daß der Primat der Metaphysik durch Ästhetik und Ethik abgelöst wurde. Seit der Renaissance waren es die klassischen Werke der Antike gewesen, die als Idealisierungen menschlicher Gestalt universale Bedeutung beanspruchten. In ähnlicher Weise wurden die Götter Griechenlands als Projektionen menschlicher Idealvorstellungen interpretiert, wie auch der geglaubte Gott der Christenheit in wachsendem Maß als eine Projektion menschlichen Sehnens und Suchens gesehen wurde. Das universale Gesetz, das bisher als göttliches Gebot das menschliche Tun bestimmt hatte, wurde nunmehr als kategorischer Imperativ zur universalen Maxime menschlicher Vernunft.

Auf die Zeit der Aufklärung folgte das Jahrhundert der Bildung und des naturwissenschaftlich begründeten Fortschritts. Bildung war für das Bürgertum der Ersatz für die verlorene Metaphysik. Die klassischen Werke bildeten in ihrer zeitlosen Gültigkeit die Klammer, die die streitbaren Nationen Europas wenigstens ein halbes Jahrhundert lang zusammenhielt. Ob jene Gültigkeit auch Verbindlichkeit im Alltag bedeutete, ob sie Menschlichkeit förderte oder nur den schöngeistigen Verkehr innerhalb eines gerade durch Bildung gekennzeichneten Standes, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls waren gerade die Gebildeten unter den Bürgern nicht selten jene „unschuldigen" Unpolitischen, denen es nicht gelingen sollte, den Ersten oder Zweiten Weltkrieg zu verhindern, vom „Dritten Reich" gar nicht zu reden.

Der Fortschrittsglaube war ein gern gesehener Zeitgenosse des Bildungsbürgertums. Da war das fortschreitende, sich dialektisch entwickelnde Geschichtsbewußtsein, das der Geburt des Deutschen Reichs zugrunde lag. Dabei wurde Heilsgeschichte von Profangeschichte usurpiert bzw. Profangeschichte heilsgeschichtlich interpretiert. Und da waren Nationalismus und Imperialismus: Nationalismus, der das Eigene gegen alles andere verabsolutierte; Imperialismus, der sich das andere, genauer: die nichteuropäischen Völker, zum eigenen wirtschaftlichen Vorteil einverleibte.

Fortschrittlich waren aber auch die Natur- und Sozialwissenschaften, die alle Probleme als lösbar erklärten. Hier trat Verstand an Stelle von Vernunft und eine Vielfalt wirtschaftlicher und politischer Interessen an die Stelle jenes der Vernunft einst innewohnenden Eros. Was zählte, waren von jedem sinnvollen Zusammen-

hang losgelöste Daten oder Abstraktionen und deren zweckrationale Nutzung im Dienst des Fortschritts.

Von den totalitären Ideologien zur nachideologischen Sachlichkeit

Auf die von Bildung und Fortschrittsglauben beherrschte Zeit folgte, beginnend mit dem Ende des Ersten Weltkriegs, die Epoche totalitärer Ideologien. Die Dualität von einzelnem (genauer: der Existenz des einzelnen) und Transzendenz wurde nun im Interesse einer Art von Kontinuität der beiden aufgehoben: das einzelne, als einzelner oder partikulärer Aspekt der sozialen oder politischen Wirklichkeit – im Sinn von Rasse oder Klasse –, wurde nun in exklusiver Weise zum Kriterium totaler Ordnung, das heißt zur allumfassenden und totalitären Ideologie erhoben, um in der verabsolutierten Profangeschichte als Heilsersatz zu wirken.

Waren der Garant von „Sinn" im Bereich der Aufklärung die Vernunft oder das Gewissen, in dem der Bildung die zeitlosen Werke, so ist der Garant der „Wahrheit" und Effektivität totalitärer Ideologien der von den Massen umjubelte „Führer". Totalitäre Ideologien sind unmenschlich nicht nur im alltäglichen Sinn des Wortes, sondern auch grundsätzlich, nämlich in ihrer Verneinung der Dualität von Existenz und Transzendenz (die die Grundlage alles menschlichen Strebens nach Sinn bzw. Kultur bedeutet).

Dem Zusammenbruch des „Dritten Reichs" folgte eine Periode nachideologischer Sachlichkeit. Der Primat der Eindimensionalität und des Funktionierens besteht in dieser Periode weiter fort, ebenso die Hybris, die sich nun allerdings nicht mehr rassistisch gegen den zu vernichtenden minderwertigen Gegner wendet, sondern im Namen universeller Machbarkeit den absoluten Fortschritt pflegt. Die Mitkämpfer und Mitläufer des früheren Regimes sind nun zu Vorkämpfern und Mitläufern eines nominell demokratischen Systems geworden, soweit es sich nicht um ethnische Minderheiten oder sonstige, den sozialen Konsens störende Gruppen handelt.

Die nachideologische Sachlichkeit ist ein nützliches Alibi sowohl für die Vergangenheit als auch für die Gegenwart. Zur ehrlichen Beschäftigung mit der „Vergangenheit" bräuchte man einen Geist, der fähig und willens wäre, sich verantwortungsvoll (und dies hieße auch: Verantwortung tragend) mit dem Ursprung totalitärer Ideologien, aber auch des Primats des Funktionierens mit der verhängnisvollen Kombination der beiden im Nationalsozialismus zu beschäftigen. Allein weder die fast ausschließlich auf das persönliche Heil ausgerichtete christliche Heilsgeschichte noch die jüdische Tradition des Gedenkens und der Vorwegnahme der Verheißung (der endzeitlichen Gerechtigkeit) besitzen Instrumente, den hier erwähnten Phänomenen geistig gerecht zu werden.

Es scheint in der Natur unserer Zeit zu liegen – eben in ihrer nachideologischen Sachlichkeit –, daß selbst die Wohlwollenden nicht viel mehr zu tun vermögen, als die „Vergangenheit" positivistisch aufzuarbeiten, sie in ihren Faktizitäten und Kausalitäten darzustellen und museal-objektiv aufzubewahren. Dabei hat schon Hannah Arendt zu Recht gezeigt, daß es unmöglich ist, etwa einen kausalen Zusammenhang zwischen der Ermordung eines einzelnen Menschen und dem Tun eines Schreibtischmörders herzustellen. Keineswegs erfolgreicher ist der Versuch der „Bewältigung" des Geschehenen durch die Politik der Zionisten, die das Schicksal der Juden durch ein staatspolitisches Modell des ausgehenden 19. Jahrhunderts und die Unterdrückung eines anderen Volkes lösen wollen.

Die nachideologische Sachlichkeit wird durch angebliche oder wirkliche sogenannte Sachzwänge verstärkt. Diese Sachzwänge sind ein nützliches Alibi gegen vernunftgetragene, ethisch motivierte Argumente, wie sie in der „Politik" der griechischen Agora üblich waren. Heute gibt der Politiker zwar vor, „dem Volk aufs Maul zu schauen", seine Wünsche zu erraten, während dieses Volk, von tausend Einflüssen manipuliert, kaum eine eigene Meinung haben dürfte. Überhaupt ist Denken in Verruf geraten, sei es wegen Auschwitz, sei es, weil man glaubt, die perfekte Denkmaschine sei nur eine Frage der Zeit. Andererseits dürfte bekannt sein, daß Funktionieren kein isolierter oder sonstwie neutraler Begriff ist; was funktioniert, hat sowohl Ziele als auch Nebenwirkungen. Eine Gesellschaft oder Kultur geht nicht nur am Nichtfunktionieren zugrunde, wie in Ländern, in denen Menschen zu Hunderttausenden verhungern, weil ein Diktator aus machtpolitischen Gründen es nicht erlaubt, daß Hilfsgüter auch in Regionen gelangen, die ihm, aus welchen Gründen auch immer, feindlich gesinnt sind. Sie kann auch zugrunde gehen an Bevölkerungswachstum oder am Ausstoß von Atom- oder Kohlekraftwerken oder an all den anderen positiven oder negativen Errungenschaften einer allein auf Wachstum und Fortschritt eingestellten Wirtschaft und Technologie.

Es funktioniert nicht, wenn es nur funktioniert – selbst wenn es funktionieren würde. Denn der Primat des Funktionierens, wie der der Profangeschichte, ist Ausdruck von Eindimensionalität, von Leugnung einer der beiden Komponenten, die für den Menschen und seine Sinnsuche wesentlich sind. Symptome der Eindimensionalität, genauer: der mangelnden Transzendenz, sind nicht nur die diffuse Unzufriedenheit in allen Schichten unserer Gesellschaft, sondern Phänomene wie das Zusammentreffen gerade bei so vielen „erfolgreichen" Menschen von Hektik und Langeweile, wobei Langeweile durch neue Hektik, die Hektik der Freizeit, befriedigt werden soll. Nicht weniger typisch ist die auf den ersten Blick überraschende Verwandtschaft von Fundamentalismus und Hedonismus. Hedonismus ist die Jagd nach privatem Vergnügen, Fundamentalismus das Suchen nach einer oft mit modernen technischen Hilfsmitteln kreierten oder stimulierten, kollektiven Glückseligkeit in einer ekstatischen Erfahrung, die als Resul-

tat unmittelbarer Berührung mit einem „heiligen" Geist vorgegeben wird. Fundamentalismus und die Welt des Funktionierens ergänzen sich: diese ist der Bereich, der in seiner Selbstherrlichkeit „Offenbarung" verneint, jener der Bereich, in dem „Offenbarung" Vernunft verneint (oder höchstens technischen Verstand als Mittel der Manipulation zuläßt).

Bei einigen Zeitgenossen führt die Auflösung der Dualität zur Betonung der transzendenten Komponente, genauer: zur Betonung mystischer oder pseudomystischer Bewußtseinsformen, zum Experimentieren mit außereuropäischen religiösen oder philosophischen Traditionen. Der Guru ist hier der Meister oder Garant des „rechten Weges".

Sinn des Daseins

In dieser Situation wird die Frage nach dem Sinn vielleicht zum erstenmal in der abendländischen Geschichte explizit gestellt. Bisher wurde Sinn, ob in archaischer oder griechischer Mythologie, in Heilsgeschichte oder Dichtung, „existentiell" gesucht; heute erscheint Sinn als eine intellektuelle, abstrakte Frage in einem kulturneutralen, kulturfreien Raum.

Dazu kommt, daß die Glaubwürdigkeit staatlicher und vor allem kirchlicher Institutionen, die oft jahrhundertelang als Träger oder Garanten von Sinn gegolten haben, durch das Verhalten ihrer Vertreter während des Naziregimes schwer gelitten hat. Außerdem werden Karrieren heute vor allem in Politik und Wirtschaft, in Management und Technologie gemacht. Dies bedeutet, daß das Gros der Intelligenz sich aus den Geisteswissenschaften entfernt, die dazu einerseits an Schulbetrieb, andererseits an Spezialistentum leiden. Die Sicht eines Jakob Burkhardt oder eines Heinrich Wölfflin ist nicht mehr gefragt. Ähnlich verhält es sich mit Europa: Es steht nur als Idee eines funktionierenden Wirtschaftssystems am Hoffnungshorizont; mit Dante oder Schiller hat es recht wenig zu tun.

Und doch: Ist die Entwicklung von Mythologie zu Philosophie oder Heilsgeschichte, von Metaphysik zu Aufklärung und von dort zu Bildungsbürgertum, Ideologie und nachideologischer Sachlichkeit wirklich eine Einbahnstraße, die keine „Geisterfahrer" zuläßt? Sind die einzigen Methoden der Rückkehr zu einem Gegebenen oder Transzendenten – zu einer Möglichkeit lebendiger, sinndeutender und sinngestaltender Kultur – jene Überlebensstrategien, die sich aus der Dialektik des „Fortschritts", aus den katastrophalen Grenzsituationen ergeben, die wir moderner Technologie und moderner Hybris verdanken?

Jede Art von Determinismus, jede Art von Kosten-Nutzen-Rechnung oder von Wahrscheinlichkeitsrechnung scheint mir hier unangebracht, ebenso wie jede Form von Programm oder Prognose. Wir können lediglich aus diesem oder jenem Phänomen Hoffnung schöpfen. Die Denker, die schon in der ersten Hälfte

unseres Jahrhunderts „erzählende Philosophie" oder „Sprachdenken" propagierten, waren sicher von der Sterilität eines sich allein abstrakter Begriffe bedienenden Verstands überzeugt und suchten durch neue Mythen deren Gegenpart, den Logos (die Vernunft), zu neuem Leben wachzurufen. Haben sich in unserer Welt anstelle unglaubwürdig oder unaktuell gewordener Formen des Zusammenlebens nicht neue Formen der Solidarität entwickelt?

Man denke an die Propagierung und die Versuche der Durchsetzung von Menschenrechten, die kleinere Gruppen zusammen mit weltweiten Organisationen im Interesse verfolgter Menschen betreiben. Oder an die Versuche, gegenüber der geschändeten Natur Buße zu tun und sie als Grundlage unseres Lebensunterhalts zu ehren und zu pflegen. Es ist auch an jene Grenzbereiche des privaten Lebens zu denken, in denen sich immer wieder unerwartete, wie durch Fügung bestimmte Begegnungen ereignen; wo Vertreter einer selbstverständlichen Menschlichkeit all das in wunderbarer Weise ersetzen, was man für immer verloren glaubte. Vielleicht sollte man sich auch jener großen zeitgenössischen Erzähler erinnern, die aus dem Fundus menschheitsgeschichtlicher Erfahrung die Fähigkeit zu erfahren wiederschenken, oder der Errichtung sogenannter Sterbekliniken, die der Grausamkeit, der Kälte, der Anonymität des Sterbens die Würde des Todes und damit des Menschlichen entgegensetzen.

Was die Beziehungen der beiden abendländischen Traditionen der Heilsgeschichte – der jüdischen und der christlichen – zueinander betrifft, so scheint ein theologischer oder religionsgeschichtlicher Dialog nicht mehr im Zentrum des Interesses zu stehen. Die Situation scheint eher der der frühen vorkonstantinischen Zeit zu gleichen, als Juden und Judenchristen sowie Christen gewordene Heiden sich aus je eigener existentieller Not in einer Vielfalt von Kombinationen dem Transzendenten stellten. Fraglich bleibt nur, ob die Juden unter uns noch die Kraft besitzen, mit dem Engel Gottes um dessen Segen zu ringen, und die Christen unter uns die Demut, um das Heil zu bitten.

Hans Kramer

Ethische Anforderungen an die moderne Medizin

Zunächst ist zu klären, von welchen Anforderungen gehandelt werden soll. Wer mit der früheren Moraltheologie vertraut ist, wird an solche Anforderungen denken, die ein theologischer Ethiker aus der Kenntnis von Offenbarung, kirchlichen Traditionen und aktuellen theologischen Positionen formuliert und definitiv an die Adresse der Mediziner und der Fachleute richtet, die in der modernen Krankenhauswelt engagiert sind. Die medizinisch Tätigen werden in diesem Fall präzeptiv angeredet. Sie erhalten Kommandos, werden Befehlsempfänger. Es kommen beim heutigen Stand der Dinge unter Christen sofort Bedenken auf, ob eine so einseitige Anrede in irgendeiner Weise einen guten Sinn machen kann.

Es zeigt sich sofort, daß es überhaupt nur sinnvoll ist, ethisch-religiöse Soll-Forderungen anzumelden, wenn die Christen gemeinsam zur Kenntnis genommen haben und sich haben betroffen machen lassen von den neuen Fragen, neuen Problemen und neuen ethischen Horizonten, welche die aktuelle Entwicklung der Medizin heraufgeführt hat. In ihnen geht es um Anforderungen nach Klärung, nach denkendem Prüfen und Wertsetzungen, die sich aus dem gewandelten Zustand der medizinischen Situation und ihrem neuen Können an die Adresse jedes Denkenden wie von selbst ergeben. Fragliches steht im Raum. Das Fragliche und Bedenkliche ist zunächst und als erstes zur Kenntnis zu nehmen.

Anforderungen an die moderne Medizin erheben aber Ärzte, Mitglieder des Teams, auch die Planer und Organisatoren des Krankenhauses, in einer gewissen Weise autonom und spontan für sich persönlich fragend. Zumindest erhebt sich die Anforderung, nachdenken zu dürfen, ob man das, was man in der modernen Medizin tut, mit Leib und Seele durchhalten kann und ob es dem anderen an Leib und Seele nutzt. Die spontane Sinnforderung des Mediziners steht dann als zweites zur theologisch-ethischen Vertiefung an.

Des weiteren stellt man fest, daß Anforderungen an die moderne Medizin von der sozialen und politischen Öffentlichkeit und von deren Institutionen erhoben werden. Gesellschaftliche, kulturelle und politisch-ideologische Trends werden umgemünzt in Ansprüche an das Krankenhaus, seine Arbeitsbedingungen und seine kurierenden Effekte. Christliche Ethik hat auch diese Anforderungen, eine dritte Kategorie, zu beleuchten.

Wieder anders sind die Ansprüche oder Bedürfnisse, die der Mensch an die moderne Medizin adressiert, wenn er ihr nicht mehr anonym als Teil der Öffentlichkeit gegenübersteht, sondern als Patient im Erlebnisstadium der Krankheit

Hilfe erhofft oder einfordert. Ethisch ist da zu prüfen: Welche Anforderungen erhebt er zu Recht, welche zu Unrecht, wenn auch vielleicht verständlicherweise? Dies als eine vierte Fragerichtung.

Aus dieser Differenzierung der Anforderungen, die aktuell an die moderne Medizin erhoben werden, ergibt sich, daß aus gläubig-kirchlicher Sicht, von der man erwartet, daß sie umgreifend ist, Anforderungen erst dann und nur dann kompetent erhoben werden, wenn die vorlaufenden und unmittelbaren Anforderungen, die schon im Raum stehen, wahrgenommen, gewertet und kritisch in die theologische Ethik mit hineingenommen werden.

Der Ethiker muß folglich der Versuchung widerstehen, von außen her als Kritiker oder gar als Kontrolleur und Präzeptor aufzutreten. Angemessener ist, alle Beteiligten zu gemeinsamem Suchen und Denken in einem Durchgang durch die vier verschiedenen Zonen der Anforderungen einzuladen, um am Ende in einem fünften Schritt gezielt auch theologisch-ethische Aspekte beizusteuern.

Daraus ergibt sich, daß es angeraten erscheint, nicht spektakuläre Konfliktfälle, bedrohliche Entwicklungen oder gar Mißstände zu beleuchten und zu untersuchen. Zwar würde der Duktus dann griffig, vielleicht brisant, und er würde schon beim Hören zu Kontroversen und Protesten anregen. Aber damit könnte nur eine vordergründige Tagesaktualität erreicht werden. Sich um eine grundlegend neue ethische Aufmerksamkeit für das Ganze der modernen Medizin zu bemühen, trägt auf längere Dauer mehr Früchte. Außerdem sind alle, die als Mediziner und Patienten Fachfrauen und Fachmänner sind, angesprochen und eingeladen, aus dem eigenen Erleben die weiter unten zu nennenden Stichwörter und Kritikpunkte mit den eigenen konkreten Erfahrungen, Vorkommnissen und Erinnerungen zu füllen. Denn es wird der gelebte und auch erlittene Berufsbereich der Medizin zum Thema gemacht.

So sind der Reihe nach im folgenden zu bedenken: die Anforderungen aus der modernen Medizin, Anforderungen vom Arzt aus, Anforderungen von der Öffentlichkeit, Anforderungen vom Patienten und schließlich die Anforderungen oder besser: Einladungen aus theologischer und ethischer Sicht.

Anfragen aus dem Könnensstand der modernen Medizin

Aus dem, was die moderne Medizin kann und was auch in katholischen Krankenhäusern angeboten wird, ergeben sich für die Betroffenen innerhalb und außerhalb wie von selbst Fragen. Sie sind einfach verbunden mit Stichwörtern wie Apparatemedizin, zunehmende Spezialisierung, Gentechnologie, Transplantationsmedizin und technische Lebenserhaltung. Da kommen Fragen und Forderungen auf um die Sicherung der Humanität im Krankenhaus. Neben diesen Fragen aus den Praxisfeldern der modernen Medizin, die auch in Presse und

Fernsehen problematisierend angegangen werden, sind andere Stichwörter, die Problemanzeigen enthalten, zu nennen: die Reproduktionsmedizin mit künstlicher Befruchtung, In-vitro-Fertilisation, Embryotransfer, Kryokonservierung, Embryospende, Embryonenforschung, embryonenverbrauchende Experimente. Anderes wird gefragt zur Empfängnisverhütung, eventuell durch Sterilisation der Frau oder des Mannes. Gefragt und geblockt wird bei medizinischen Problemen um Schwangerschaftskonflikte, Indikationen und Abtreibung. Fast gar nicht thematisiert werden die Probleme um die Lebenserhaltung von geschädigten Neugeborenen. Nur intern weiß man etwas von aggressiven Medikationen oder Behandlungen. Sterbebegleitung und Euthanasieformen bilden eigene Problemzonen. Die Wahrheitsfrage am Krankenbett ist nie ausdiskutiert, aber virulent. Angehörigenbegleitung wird als Desiderat gesehen. Hinzu kommen die Fragen der Kapazitätsauslastung, die an den Arzt von außen herangetragen werden. Anders wieder liegen die Probleme der Standeshierarchie, die schärfer zu werden scheinen, womit das Unbehagen und das Nachdenken in Richtung Personalführung und Teamgeist wachsen. Sorgen um Persönlichkeitsprobleme stehen im Raum, thematisierbar als Helfersyndrom oder professionelle Deformation.

Außenstehende erschrecken. Insider erkennen in dem Angesagten, was sie als diffuse oder bewußte Last tragen, was sie ausblenden oder nur dosiert angehen können. Ethisches Nachdenken und ethische Orientierungssuche sind wünschenswert. Jedoch ist an diesem Punkt auf ein simples Sachgesetz hinzuweisen: Ethisches und christliches Nachdenken ist immer nur nachfolgend möglich. Ethik ist in der Abfolge notwendig sekundär. Die Fakten, nämlich das, was man kann oder was gemacht wird, was „der Fall ist", stehen zunächst da. Es heißt zuerst: Wir können – oder könnten, oder aber: Es wird gemacht. Und dann erst kann die Frage einsetzen: Dürfen wir das ethisch? Somit müssen die erste Ansage und die Problemformulierung von den Fachleuten aufgebracht werden, zu deren Werkraum die Sachlagen gehören. Erst dann kann in einem zweiten Ansatz von der Ethik als Wissenschaft und vom Glauben als Sinnstiftung her mitgedacht werden. Ohne den Impuls von innen nach außen kann das ethische Gespräch nicht in Gang kommen. Christen können dann zum christlich Eigentlichen nicht finden, wenn nicht angesagt wird, „was Sache ist".

Anfragen vom Selbstverständnis des Arztes aus

Der Arzt selbst und alle, die sich mit ihm der Möglichkeiten der modernen Medizin bedienen, geraten für sich intern immer wieder neu ins Fragen. Ihr ursprüngliches Selbstverständnis wird zur Beunruhigung. Es läßt Anfragen wach werden und führt bisweilen zu kritischen Anforderungen. Dabei ergeht es den Praktikern der modernen Medizin so wie allen, die das Glück gehabt haben, ihre

Neigung zum Lebensinhalt zu machen, zum Beruf und zum Erwerb des Lebenseinkommens. Sie alle tauchen ein in das, was sie gerne tun. Zunehmend werden sie im Fortgang der Dinge vereinnahmt. Aber bisweilen, wenn die Ruhe sie einmal packt, wenn sie sich ihr Nachsinnen nehmen oder ein schockierender Vorfall neu die Sichten freilegt, dann fragen sie, weil sie neu innerlich berührt sind. Dann gehen Gedanken neu in die Tiefe: „Was mache ich da inzwischen?"

Angetreten sind die heutigen Fachleute in ihrer Berufswahl und den Lernjahren, um Menschen zu helfen, gegen Schmerz anzugehen, um Leid zu mildern, frühe Wege zum Tod zu verlegen und um unwürdigen Tod zu verhindern. Dann wachsen sie in die medizinischen Systeme hinein, die eine Eigenautomatik zu entwickeln scheinen. Man will mit den anderen und unter den anderen professionell gut sein. Einsatz seiner selbst und der Mittel ist angesagt, und das in Cleverness. Damit ist man eingestiegen, in bester therapeutischer Absicht, und hat sich ausgeliefert, wurde zum Profi.

Dann geschieht plötzlich der gedankliche Stoß oder der Filmriß. Es kommen die Anfragen auf, die das ethische Nachdenken in Gang bringen und viele oppositionelle Ingredienzien haben. Müssen wir, dürfen wir alles anwenden, was denkbar und greifbar geworden ist? Sind wir da Helfer, Heiler und Sicherer von Würde? Oder hat man uns zu Funktionären in einem System gemacht? Wem dienen wir: dem humanen, dem christlichen Ethos oder einem selbständig gewordenen System – autopoiëtisch und selbstreferentiell? Treffen wir den Patientenwillen und den Patientenauftrag? Und wenn ja: Macht uns der Patient selbst zu Gehilfen eines unmenschlichen Gesundheits-, Funktions- und Leistungsverlangens? Sind wir die Medizinalagenten des herrschenden sozialen Leistungssystems?

Aber dagegen muß sich der Arzt und jeder Helfer, der mitten in der modernen Medizin steht, auch fragen: Muß ich nicht in der modernen Welt der moderne Therapeut sein? Ist es denn möglich und überhaupt legitim, etwa als Sinnvermittler auftreten zu wollen, als persönlicher Gefährte, als Sterbebegleiter? Wie inflationär würde ich, wenn ich mich auch noch als Sozialberater sähe, als sorgende Kontaktperson für Angehörige, unter Umständen gar als Partnerschaftstherapeut? Dürfte ich es wagen, ein Quasiseelsorger im profanen Kittel zu sein? Aber dürfte ich es wagen, der nicht zu sein? Warum bin ich denn ursprünglich dieser Fachmann, diese Fachfrau geworden? Hier wird die ethische Anfrage tiefgründig, ohne daß schon christlicher Glaube und kirchliches Ethos intervenieren.

Anforderungen aus der sozialen und politischen Öffentlichkeit

Menschliche Menschen wollen die sein, die im Bereich der modernen Medizin ihren Einsatz leisten. Humane Lebensorte wollen auch die schaffen, die diese Bereiche im Krankenhaus organisieren, zumal im christlichen Krankenhaus. Dafür

gibt es in unserer Gesellschaft keine Inseln, zumal keine Inseln der Seligen. Denn der Medizinbereich steht in Schnittpunkten öffentlichen Interesses. Weil es hier um viel Geld geht, packen unausweichlich soziale und politische Ideologien, Strategien, Planungen und Kontrollen zu. Die Öffentlichkeit greift direktiv und reglementierend in die zunächst als so persönlich erscheinende Beziehung Patient – Therapeut ein. Krankenhausträger und Betriebsleitungen werden auch mit dem Parameter ethischer Kritik von sich aus an das herangehen müssen, was von den sozialen oder politischen Kräften her ihre Vorhaben und ihr Tun aktuell trägt oder stört oder mit neuen Gesetzesvorhaben umsteuern will.

An dieser Stelle soll nur auf die ideologischen, sozialen und politischen Großdimensionen aufmerksam gemacht werden, die sich in Westeuropa merklich verschieben. Als öffentliche Meinung und Einstellung betreffen und beeinflussen sie die Organisation der modernen Medizin. Deren Aufgabenfeld und Arbeitsziele werden damit neu definiert. Und dann kommen die Ärzte und Helfer wieder neu vor die Fragen: Ist das ethisch, was man uns zuweist und wie man uns einweist? Hilft das zum guten Leben, dem Leben in Würde? Hilft es uns als Menschen? Hilft es dem Kranken als Menschen?

Welches sind heute solche Verschiebungen? Wir stehen allesamt in einem zeitgeschichtlichen Trend zur Säkularisierung. Das heißt wörtlich Weltlichwerdung und bezeichnet das Herauslösen von Lebensbereichen aus ursprünglich religiösen, sakralen Einordnungen. Es geht also um Entsakralisierung. Wissenschaft, Politik, Berufsleben, Familie oder Gesundheitssorge werden so zu eigenständigen Bereichen. Von Sektoralisierung, Segmentierung und Partialisierung spricht man. Hier ist von Bedeutung zu sehen, daß man in jedem Bereich ein Sonderethos aufbaut. Jeweils gilt abgegrenzt anderes. Das Berufsleben hat eigene Gesetze. Andere die Freizeit. Im Straßenverkehr gilt Unterschiedliches. Für Schule und Ausbildung erkennt man eigene Normnetze an. Für das Familienleben gilt Eigenständiges, anderes noch für Ehe und Partnerschaft. Gottesdienstbesuch und Glaubenssicht bilden auch nur einen Sektor unter anderen. Ebenso sind Gesundheit und Heilungseinrichtungen ein gesonderter Teilbereich, auf den hin man eigens gezielte und begrenzte Normen sowie Erwartungen definiert. Die Ideologie einer Reparatur- oder Rehabilitationsanstalt für die moderne Medizin wird beinahe unumgänglich.

Noch drei weitere Kennzeichen der modernen Zeit finden ihren unausweichlichen Niederschlag in der Organisation der modernen medizinischen Hilfe. Es sind zusammenwirkend die drei Zwänge, nämlich zur Zentralisierung, zur Hierarchisierung und zur Bürokratisierung. Die charismatische Ärztin, der intuitive Diagnostiker, die emotional-individuelle Pflegezuwendung und der familiär eingefärbte Kontakt in der Grundpflege werden da systembedingt nicht vorgesehen oder gar ausgeschlossen. Das aber sind die geltenden Strukturen unserer Neuzeit, von denen wir überall und dann auch in der Medizin betroffen werden. Diese sä-

kularen Tendenzen zu sehen und als Betroffene vorbehaltlich ethischen Protest einzulegen, fällt beinahe in eins.

Anforderungen des Patienten im Erlebnisstadium der Krankheit

Diese Anforderungen der Patienten, die von den sozialen Standards abrücken und den privaten Erlebnisdimensionen nicht ausweichen oder nicht mehr ausweichen können und deshalb von der Kfz-Reparatureinstellung Distanz nehmen, stellen an die Mitarbeiter der modernen Medizin durchaus andere Anforderungen, als sie nach den öffentlichen Standards zu erwarten sind.

Gerade beim bedrohlich Erkrankten, bei dem für längere Zeit Erkrankten oder dem, der seine Berufsfähigkeit und damit seinen Sozialstatus als dauerhaft eingeschränkt befürchten muß, fördern neue Innenerfahrungen ein neues Ich zutage. Die Ängste, die bisher Stimuli für die Leistung waren, blühen offen und kurios auf. Fragen nach dem Eigenwert kann der Kranke nicht mehr abweisen. Wenn nicht mehr die Leistung und das Einkommen ihn sozial verorten, was trägt dann? Beziehungen und Bindungen werden geängstigt neu befragt: Beziehungen zu Partner oder Partnerin, zu Eltern und Kindern, zu Freunden und Bekannten, zu Berufskollegen und Berufskonkurrenten. Manche Fehlanzeige wird erahnt. Das verunsichert den Patienten zusätzlich. Denn das epochentypische Wort „Leistung soll sich wieder lohnen" wird in der Krankheitserfahrung gehört als „Nur Leistung wird belohnt". Und das läßt den Kranken in Richtung auf seine eigene Person eine soziale Todeserklärung ahnen, eben die, die er gegenüber den Arbeitslosen aktuell gelten sieht.

In der Kinderkleinheit des Leidenden oder in der vorerlebten Todeskleinheit breiten sich Irrationalismen aus. Im gesunden Alltag unserer rationalisierten Welt sind sie schon in stupendem Maß anwesend: als Glaube an Sternenkräfte und Horoskop, als esoterische Bewegungen und Sekten, als Theosophie und Anthroposophie, als New Age, als neue Formen der Gnosis, als Reinkarnationsglaube, Okkultismus und Spiritismus bis hin zur phantastischen Resakralisierung von entsakralisierten Lebensbereichen: Pflanzen, Essen, Wohnen, Kunstgenuß und Meditation werden zu Weltanschauungen und Riten stilisiert. Das Inthronisieren neuer Gurus durch öffentliche Bedürfnisse gehört mit dazu. Eine Lebensform auf zweiter Etage im Bannkreis der Magie ist öffentlich existent.

Wer in einer ernsten Krankheit sich zu Recht in seinem Ich bedroht erlebt, greift die magischen Haltungen und Erwartungen auf, die vorhanden sind. Er projiziert sie auf das Krankenhaus als Institution, er setzt sie auf Heilmittel und Behandlungen, und er wirft sie auf die Person des Arztes, der Schwestern, der Helfer und Pfleger. Lassen die so Angegangenen das zu und geschehen? Nehmen sie die Projektionen wahr, die sie, diesen Mann und diese Frau, vereinnahmen

und überhöhen, nehmen sie diese Wunschbilder an? An der Stelle ist Ethik gefordert, oft in der schlichten, aber mühevollen Form der Psychohygiene. Bei unkritischer Annahme der kindlichen Wunsch- und Allmachtsphantasien droht die Gefahr der Kollusion. Der Arzt und die anderen Helfer lassen sich in quasigöttliche Pflicht nehmen, während der Kranke immer klein bleiben und immer mehr magisch hoffend fordern darf. Das führt auf beiden Seiten bis zu unausweichlichen Zusammenbrüchen[1].

Würde man aber die Angst- und Wunschphantasien des Patienten glatt und rigoros abweisen, weil sie doch objektiv unberechtigt sind, dann nimmt man dem Patienten die ihm zur Zeit mögliche Hoffnung. Todeswünsche und Suizidgedanken sind in dem Moment nicht mehr weit. Ethisch muß angesichts der Anforderungen des Patienten im Erlebnisstadium der Krankheit gefragt werden: Wie läßt sich die Begleitung organisieren und gestalten, damit die Irrationalität umgeformt werden kann in ein neues Lebenlernen oder auch Sterbenlernen?

Katholische Kirche und Ethik mit Interesse am modernen medizinischen Tun

Die hier systematisierte Fülle ethischer Probleme und Fragestellungen, die einen hohen Bedarf an Ethik und Moral ansagt, überrascht diejenigen nicht, die sich im Lebensbereich der modernen Medizin und des modernen Krankenhauses auskennen. Allerdings stimmt es sehr nachdenklich oder macht sogar bestürzt, daß bei all dem, was latent oder offen vorliegt, das Gespräch zwischen Medizin und Krankenhaus auf der einen Seite und Kirche sowie ihrer theologischen Ethik auf der anderen Seite so leise, weltabgewandt oder überhaupt nicht geführt wird. Ob die internationalen Symposien zur Gentechnik effektive Gespräche genannt werden können, bezweifeln die Beobachter. Werden generell die Fragen nicht präzise genug artikuliert und adressiert? Oder hört man nicht? Hört man Fragen nicht? Hört man Antworten nicht? Nimmt die eine Seite, Kirche und Ethik, den Fragebedarf von der Medizin her nicht ernst genug? Oder spricht man von der Medizin her Kirche und Theologie nicht genug problemorientierte Kompetenz zu? Ein Blick um 15 oder 20 Jahre zurück zeigt zu jener Zeit viel mehr suchendes und ringendes Gespräch.

Was auch die Gründe für den Gesprächsausfall der Gegenwart sein mögen, es lassen sich heute aus theologischer und ethischer Sicht Anforderungen an die moderne Medizin formulieren. Diese Anforderungen sind in entscheidender Weise Einladungen, die bitte nicht als Vorschriften mißzuverstehen sind.

1. Aufforderungen vom Zweiten Vatikanischen Konzil her

Da ist zunächst zu sprechen von den neuen Sichten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anforderungen als Einladungen ergeben sich erstens aus dem dort

grundgelegten Kirchenverständnis, zweitens aus dem Menschenbild und drittens aus der Bewertung der weltlichen Wirklichkeiten.

Das neue *Kirchenverständnis* des Zweiten Vatikanischen Konzils plaziert die Christen mit ihrem Glauben und ihrem Tun mitten in dieser Welt. Sie sind Volk Gottes unterwegs in Welt und Geschichte (Kirchenkonstitution 9 u. 10). Eben deshalb sind sie nicht abgehoben in Jenseitigkeit, Esoterik und Konventikel, sondern mit den Menschen, gerade in Problemfragen, in Austausch und suchender Kommunikation. „Das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, stehen in gegenseitigem Dienst, so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist" (Pastoralkonstitution 11). Das Volk Gottes kann nach den Worten des Konzils die „Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der es ja selbst eingefügt ist, nicht beredter kundtun als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all die verschiedenen Probleme, daß es das Licht des Evangeliums bringt und daß es dem Menschengeschlecht jene Heilkräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt. Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" (ebd. 3). Von hier aus lauten Anforderungen und Einladung an die moderne Medizin, die vom Konzil erklärte Verpflichtung zum Dialog einzufordern.

Das Proprium des konziliaren *Menschenbilds* ist es, daß es den „einen und ganzen Menschen mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen" respektiert (ebd.). Es sind vor allem Intellekt, Gewissen und Freiheit, auf deren Bildung, Gebrauch und Kompetenz das Konzil entscheidenden Wert legt (ebd. 15–17). Der differenzierte und integrale Mensch ist zu fördern und zu fordern. So hat es der jetzige Papst formuliert: Der zentrale Sinn der Würde des Menschen „besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie" (Enzyklika „Redemptor Hominis" II 16). Darum gilt die Anforderung und Einladung an die moderne Medizin: sich zu verbünden mit den konziliaren Tendenzen, um das ganzheitliche, nicht vereinseitigte Menschsein zu sichern im Patienten und im medizinischen Team.

Die *Weltkonzeption* des Konzils ist schließlich dadurch gekennzeichnet, daß es eine Autonomie der irdischen Wirklichkeiten respektiert. Denn für die Kirche gilt: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers" (Pastoralkonstitution 36). Das heißt für die moderne Medizin, daß sie mit ihrem Eigenstand und dem vollen Könnens- und Pflichtbewußtsein ihrer Vertreter mit der Forderung nach Respekt in das Gespräch mit Theologie und

Kirche hineingehen kann. Es besteht grundsätzlich die Befürchtung nicht zu Recht, man werde in diesem Gespräch zum Weisungsempfänger degradiert.

2. Verantwortungsethik in Medizin und Theologie

Tatsächlich treten die Vertreter der modernen Medizin so auf, daß sie ihr berechtigtes Selbstbewußtsein aus Eigenkompetenz voll einbringen, wenn sie in das Gespräch mit Vertretern der Kirche oder der christlichen Ethik hineingehen. Das hat man mit Chefärzten ebenso erlebt wie mit Stationsschwestern und Schulpflegern. Denn wer sich in Medizin und Krankenhaus für ethische Fragen engagiert, tut das heute im Horizont einer Verantwortungsethik und Verantwortungsmoral. Die Frauen und Männer sind bereit, sich zu ver-antworten, daß heißt Antworten zu geben auf bedenkende Fragen zu ihrem Entscheiden und Tun. Antwort können sie in Verantwortung geben, weil sie selbst vorher gefragt haben und Antworten eingeholt haben über die Menschen, die Werte, die Institutionen und Situationen, mit denen sie umzugehen haben. Nach Kenntnisnahme, Abwägen und Werten haben sie sich zu entscheiden gelernt. Diese Art von Verantwortungsethik ist weiter zu vertiefen, auszubauen und zu pflegen, so fordert es die theologische Ethik unserer Tage[2].

Die christliche Ethik setzt nämlich entschieden auf das Verantwortungsethos auch im Bereich der modernen Medizin. Denn die Ethik hat sorgfältiger als früher gelernt, in drei Schritten zu arbeiten: zunächst als Güterlehre, dann als Normenlehre und schließlich als Tugendlehre.

Ethik ist zuerst *Güterlehre,* indem sie fragt und bestimmt, welche Werte und Güter beziehungsweise welche Unwerte und Schäden aktuell auf dem Spiel stehen. In den handlungsrelevanten Fällen der modernen Medizin können das Kirchenmänner und Ethiker nicht von sich aus wissen, sondern nur von den Medizinkundigen erfahren.

Wenn also in einem auf den Tod sich zweifelsfrei hinneigenden Krankheitsfall die Konfliktfrage zu stellen ist: „Weitere Lebensverlängerung oder passive Euthanasie?", dann sind nicht etwa einfach eiserne Prinzipien oder eine eingefahrene Praxis in Anschlag zu bringen. Vielmehr muß sorgsam aufgelistet werden, welche guten und positiven Aspekte, aber auch welche Schäden oder Inhumanitäten mit der Entscheidung zur Lebensverlängerung auf der einen Seite und mit der Entscheidung zum Sterbenlassen auf der anderen Seite verbunden sind. Es geht um medizinische, pflegerische und behandlungstechnische Informationen, um den humanen Status des Patienten selbst, um die Situation seiner Angehörigen wie auch des Teams. Die zusammengetragenen Aspekte, Werte und Übel der verschiedenen Dimensionen müssen dann gewichtet und gegeneinander abgewogen werden. Die Leitfrage ist: Was an Gütern kann und sollte hier und jetzt entscheidend werden? In dieser Weise hat man in der modernen Medizin und in der Ethik Werte und Unwerte zu wägen.

In einem zweiten Schritt arbeitet die Ethik als *Normen-* oder *Pflichtenlehre*. Dort sagt sie, welche Werte im Konfliktfall normalerweise vorzuziehen sind. Die differenzierten Konfliktfälle kennen von innen her nur die damit Befaßten in der Medizin. Von ihnen muß sich der Ethiker, der zur Abstraktion neigt, über das volle, problematische Leben informieren lassen. Ethiker wie Mediziner werden dann nicht selten Normkritik üben müssen an gehabten Normen in medizinischer Praxis, aber auch an gehabten Normen in kirchlicher Rede.

Es steht ja ganz und gar nicht glatt um die ethischen Normen und Pflichten. Was heißt und hilft denn im Konfliktfall eine Norm wie „Dem Leben dienen"? Ist Abtreibung einfachhin mit der Norm „Mord" zu messen, oder gilt die Norm, die im Werbesatz vom „Absaugen des Schwangerschaftsgewebes" steckt? Wenn beide Extreme nicht stimmen, wie und wo ist dazwischen die zutreffende Norm zu formulieren? Weiter: Was ist denn medizinisch, menschlich und christlich wahr an der Norm „Es muß die Wahrheit gesagt werden"? Oder: Steht der katholische Mediziner konkret unter unfehlbaren Normen der Kirche, des Lehramts? Um die Normen haben alle gemeinsam kompetent zu ringen, Mediziner und Theologen[3].

In einem dritten und letzten Arbeitsschritt geht es in der Ethik dann um die *Tugenden*. Welche Gesinnungen und dauerhafte Haltungen sollte der etwa in sich aufbauen und pflegen, der in der modernen Medizin arbeitet? Auch hier wird der Kenner der Szene, also der Praktiker des Krankenhauses, den Theoretiker der Ethik entscheidend informieren müssen.

Anforderungen aus theologischer und ethischer Sicht können, so zeigt sich, auch im Horizont der gemeinsam angestrebten Verantwortungsethik im wesentlichen nur in der Bitte bestehen, dem Ethiker Informationen, Problemsichten und Konfliktsituationen von innen aus Medizin und Krankenhaus anzusagen. Dann kann die theologische Ethik kooperativ in die Suchbemühungen – auch kritisch – eingebracht werden.

Allerdings ist inzwischen auch unter Medizinern und Fachleuten des Krankenhauses bekannt, daß von einigen zentralen kirchlichen Stellen statt der hier skizzierten konziliaren Theologie eine Befehls- und Gehorsamethik favorisiert wird. Das erleichtert nicht gerade die Gesprächswilligkeit in der modernen Medizin.

3. Einladung zu modernen Tugenden

Überzeugte Christen, suchende Ethiker und fragende Fachleute der modernen Medizin könnten sich heute neu zusammenfinden, um die anstehenden Probleme anzupacken. Zweifellos wäre sehr geeignet das Feld der neuen christlichen Tugenden, in denen Christen heute darangehen, Glaube, Hoffnung und Liebe welthaft und handwerklich zu machen[4]. Von Anforderungen zu sprechen, wäre vielleicht zu sehr von oben herab und nicht verbindlich genug. Eine Einladung soll ausgesprochen werden an die Frauen und Männer der modernen Medizin. Es ist

die Einladung zu den Haltungen von Solidarität, Subsidiarität, Toleranz, Partizipation, Abschiedlichkeit, Lebensliebe, Wahrhaftigkeit, Treue, Friedensbereitschaft, Skepsis und Mut zum Protest.

Bei diesen neuen Tugenden scheint ein großer Vorrat an Gemeinsamkeit zwischen der Theologie und den Menschen in der modernen Medizin zu bestehen. Er könnte den Anfang für eine neue gemeinsame Wegstrecke, die eine lange werden müßte, ermöglichen.

ANMERKUNGEN

[1] W. Schmidbauer, Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe (Reinbek 1977); ders., Helfen als Beruf. Die Ware Nächstenliebe (Reinbek 1983); zur Kollusion als gefährdendem Muster des Zusammenspiels: J. Willi, Die Zweierbeziehung (Reinbek 1975).

[2] J. Gründel, Ethos des Arztes und Ethik ärztlichen Handelns aus moraltheologischer Sicht, in: Arzt und Patient. Erwartungen und Wirklichkeit, hrsg. v. J. Zander (Düsseldorf 1976) 105–131; H. Kramer, Verantwortung – ethisch und christlich, in dieser Zschr. 197 (1979) 842–852.

[3] J. Fuchs, Gibt es eine katholische medizinische Moral?, in dieser Zschr. 206 (1988) 103–111; H. Kramer, Zur Ethik des Krankenhauses, ebd. 201 (1983) 182–190.

[4] W. Weischedel, Skeptische Ethik (Frankfurt 1976), bes. 179–220; über die philosophische Skizze hinausgehend der theologische Beitrag: D. Mieth, Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf (Düsseldorf 1984).

Paul Weß

Strukturen der Liebe

Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis

In der letzten Sozialenzyklika von Papst Johannes Paul II. „Sollicitudo rei socialis" ist viel von den „Strukturen der Sünde" die Rede, die sich aus den Sünden der einzelnen ergeben. Was besonders auffällt, ist eine ablehnende Haltung sowohl „gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie dem kollektivistischen Marxismus" (Nr. 21). Diese negative Beurteilung beider Systeme wurde vielfach kritisiert[1]. Die Enzyklika entwickelt jedoch kaum Vorstellungen von besseren Strukturen, die an die Stelle der abgelehnten Systeme treten, und davon, wie diese zustande kommen könnten. Es wird sogar ausdrücklich betont, daß die kirchliche Soziallehre „kein ‚dritter Weg' zwischen" jenen falschen ist (Nr. 41). Als Hauptziel werden die Deutung der sozialen Wirklichkeit im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung sowie die Orientierung für das Verhalten der Christen angegeben.

Damit eine Soziallehre Antwort geben kann auf die wirklichen – praktischen – Probleme, muß sie sich in die Praxis umsetzen lassen. Wenn der Glaube nur eine neue Sicht der Wirklichkeit ist, aber nicht auch zu einer neuen sozialen Praxis unter den Gläubigen führt, kann er gesellschaftlich nicht wirksam werden. Vielleicht könnte man meinen, daß die Solidarität der entsprechende Schlüsselbegriff der Enzyklika sein soll. Das Rundschreiben bezeichnet den Frieden und damit auch die gesellschaftliche Ordnung, aus der er erwächst, als „die Frucht der Solidarität" (Nr. 39). Genügt der Appell an diese, um neue Strukturen hervorzubringen? Ist die Solidarität gleichzusetzen „mit der Bereitschaft, sich im Sinne des Evangeliums für den anderen zu ‚verlieren', anstatt ihn auszubeuten, und ihm zu ‚dienen', anstatt ihn um des eigenen Vorteils willen zu unterdrücken" (Nr. 38)? Worin besteht trotz der „zahlreichen Berührungspunkte" (Nr. 40) die Differenz zwischen Solidarität und Liebe? Wenn aber erst die letztere die Gesinnung ist, aus der sich die Lösung der gesellschaftlichen Probleme ergibt, stoßen wir auf weitere Fragen: Ist die Liebe spezifisch christlich? Was hat sie mit dem Glauben zu tun?

Wir kommen damit wieder auf den oben angedeuteten Kritikpunkt zurück. Die Enzyklika scheint nicht konsequent genug zu sein. Sie nennt zwar mehrfach die „Strukturen der Sünde", die als „Frucht vieler Sünden" entstehen (Nr. 37f.). Die Instruktion der Glaubenskongregation über die christliche Freiheit und die

Befreiung vom 22. März 1986 spricht in diesem Zusammenhang von einem „Vorrang, der der Freiheit und der Bekehrung des Herzens zuerkannt wird" (Nr. 75). Es wird aber weder in dieser Instruktion noch in der Enzyklika die Konsequenz gezogen, daß die gegenteiligen „Strukturen der Liebe", wie man sie nennen müßte, nur unter jenen entstehen können, die sich auf die entsprechende Haltung einlassen. Mit anderen Worten: Der innere Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur wird zwar in der negativen Richtung sehr deutlich gesehen, aber nicht in der positiven. Es wird nicht die Folgerung gezogen, daß einzelne mit einer anderen Haltung nicht die Gesellschaft verändern, sondern nur Theorien der Veränderung vortragen oder, falls sie danach leben, zu Märtyrern werden können. Und erst recht wird die Rückwirkung der Strukturen auf die Haltung nicht in ihrer Tragweite erkannt. Eine Änderung der Gesinnung setzt entsprechende Erfahrungen voraus, die in der Gesamtgesellschaft offensichtlich fehlen.

Daraus wird die Aktualität unserer Fragestellung nach dem christlichen Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme ersichtlich. Wenn wir sie systematisch-theologisch beantworten wollen, müssen wir zuerst drei Voraussetzungen klären:

1. Welche Gesinnung ist für neue, gerechte Strukturen nötig? Genügt die Solidarität oder ist Liebe erforderlich? Gibt es einen Unterschied zwischen den beiden und worin besteht er?
2. Was hat diese Gesinnung gegenüber den Mitmenschen mit dem Glauben an Gott im Geist Jesu Christi zu tun, der uns als Christen kennzeichnen soll? Wodurch kann dieser Glaube (wenn er in unserem Zusammenhang eine grundlegende Bedeutung hat) geweckt und gefördert werden?
3. Worin besteht der genauere Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur, und welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen?

Die Differenz zwischen Solidarität bzw. Solidarismus und Liebe

Unter *Solidarität* verstehen wir die wechselseitige Verantwortlichkeit in einer Gruppe von Menschen, die durch eine gemeinsame Lage, gemeinsame Interessen oder gemeinsame Weltanschauung bzw. Überzeugung miteinander verbunden sind und dadurch zu gemeinsamem Handeln geführt werden. Wenn diese gemeinsamen Ziele besser oder überhaupt nur miteinander erreicht werden können, besteht eine gegenseitige Abhängigkeit, die ein gemeinsames Handeln nahelegt. Nicht jede Form von Interdependenz drängt also von sich aus schon zur Solidarität. So sind etwa Verbraucher und Hersteller wesentlich voneinander abhängig, ohne jedoch miteinander solidarisch sein zu müssen. Es fehlt das gemeinsame Interesse. Sie schließen sich aus Solidarität in je eigenen Organisationen zusammen, um gegenüber den anderen und eventuell sogar auf deren Kosten zu bestehen[2].

Als Motiv einer solchen Solidarität genügt durchaus das je eigene Interesse der Individuen, die da gemeinsam handeln. Wenn dieses das einzige Interesse ist, handelt es sich um einen wechselseitig verschränkten oder verkoppelten Egoismus auf Gegenseitigkeit. Eine solche bloße Solidarität hat deshalb mit Liebe nichts gemeinsam, sofern man unter Liebe eine Beziehung zum anderen versteht, die diesen um seinetwillen so wichtig nimmt wie sich selbst. Wenn wir einander nur „lieben", weil wir einander brauchen, lieben wir einander nicht. Deshalb kann diese Solidarität durchaus individualistisch verstanden werden. Ein Appell an diese Solidarität wird dort nicht nützen, wo der einzelne keine Vorteile zu erwarten hat. Ein Beispiel: Als es in der Nachkriegszeit allen schlechtging, hat die „Solidarität" funktioniert. Sobald es einigen oder einigen Gruppen bessergeht und sie ihren Wohlstand nicht unmittelbar gefährdet sehen, werden sie diesen nicht mehr freiwillig aus Solidarität mit den anderen teilen. Ein anderes Beispiel wäre die freiwillige Arbeitszeitverkürzung ohne vollen Lohnausgleich, die jenen keine Vorteile bringt, die ihre Arbeitsplätze für nicht gefährdet halten. Auch der Appell, die Umwelt aus Solidarität mit den kommenden Generationen zu schützen, wird nichts nützen, weil die späteren Generationen der jetzigen keine Gegenleistung erbringen können.

Aber es gibt noch ein anderes Verständnis von Solidarität (jetzt im weiteren Sinn gemeint). Dieses begründet die Verantwortung für die anderen nicht von den wechselseitigen Interessen der Individuen her, sondern führt sie auf ein höheres Ganzes zurück, dem alle zu dienen haben und von dem sie auch wieder profitieren. Hier wird die Gesellschaft bzw. die Gemeinschaft hypostasiert, als eine eigene Wirklichkeit gedacht, gleichsam als eine Person höherer Ordnung. Man könnte dieses übersteigerte Verständnis von Solidarität *Solidarismus* nennen. Allerdings darf dieser Solidarismus nicht mit dem von Heinrich Pesch in die Soziallehre eingeführten gleichlautenden Begriff verwechselt werden (da bedeutet er dasselbe wie katholische Soziallehre, die das Solidaritätsprinzip einschließt[3]). Wenn wir hier von Solidarismus sprechen, dann ist damit gemeint, daß die Solidarität auf eine über den Individuen stehende reale Einheit zurückgeführt wird. Daß eine Gruppe mehr ist als die Summe ihrer Glieder, wird in diesem Solidarismus ähnlich gedeutet wie in einem lebendigen Organismus, der ebenfalls mehr ist als die Summe seiner Organe. Diese Sichtweise wird von Josef Scharbert als beste Kennzeichnung der alttestamentlichen Auffassung von Gemeinschaft angesehen: „Väter und Söhne bilden im Alten Testament immer eine Einheit. Das Volk in vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechtern ist ein organisches Ganzes... Wenn man schon dieses alttestamentliche Gemeinschaftsdenken mit einem zusammenfassenden modernen Ausdruck charakterisieren will, wird man noch am ehesten den Ausdruck Solidarismus verwenden."[4] Dieses „Clandenken und der Bundesgedanke... gingen in Israel eine enge Verbindung ein... Das ganze Volk Israel ist eine solidarische Gemeinschaft."[5]

Man könnte dieses überhöhte Verständnis von Solidarität auch als Ganzheitsdenken bezeichnen, weil es in der Gesellschaft ein organisches Ganzes sieht, das den Beziehungen unter seinen Gliedern Sinn gibt und sie regelt. Ein solcher Solidarismus ist nicht nur vom Individualismus, sondern auch vom Kollektivismus zu unterscheiden. Letzterer will nicht nur die Beziehungen, sondern auch den Sinn des Individuums nur von dieser Ganzheit her begründen (man könnte vielleicht sagen: Wenn der Solidarismus materialistisch wird, wird er notwendig zum Kollektivismus). Weil der Solidarismus im Gegensatz zum Kollektivismus an der einmaligen Würde der einzelnen menschlichen Person durchaus festhält, muß diese Ganzheit, die die einzelnen Personen wie eine metaphysische Klammer zusammenschließt, eine eigene – von Gott eigens geschaffene – geistige Wirklichkeit sein. Man spricht in diesem Zusammenhang auch von „Korporativperson"[6].

Und genau darin liegt die Problematik einer tieferen Begründung der Solidarität im Solidarismus. Während die bloße Solidarität von der Einheit des Individuums her denkt und deshalb individualistisch bleibt, muß der Solidarismus eine Einheit höherer Ordnung annehmen, der alle zu dienen haben, damit sie in ihrem Rahmen an der Gemeinschaft teilhaben und so wahrhaft leben können. Während es aber die Einheit des Individuums in der Erfahrung gibt, ist eine über die gemeinsame Abstammung (Rasse), die gegenseitige Abhängigkeit und gemeinsame Geschichte (Nation) hinausgehende Einheit einer Gruppe im Sinn des Ganzheitsmodells nicht erfahrbar. Sie erweckt also den Eindruck einer gedanklichen Hilfskonstruktion oder gar einer Ideologie, die deshalb auch heute nicht mehr wirksam wird. Weil also sowohl die bloße Solidarität als auch der Solidarismus von einem Primat der Einheit ausgehen, können sie Einheit und Vielheit nicht wirklich vermitteln. Auch im Solidarismus hat die Liebe als Beziehung zu den einzelnen anderen als solchen keinen letzteren Selbstwert. Sie wird funktional auf das Gemeinwohl hin verstanden. Wir lieben einander, weil wir zusammengehören, Teile eines Ganzen sind.

Daß diese kritischen Gedanken keine lebensfremde Theorie sind, zeigt eine Aussage von Sr. Blandina Spescher, die in Nova Ignacu in Brasilien eine Pfarrei mit 80 000 Menschen leitet, im Dezember 1987 bei der Tagung der Pastoraltheologen in Wien: „Ich glaube, wir nützen niemanden etwas, indem wir diese Basisgemeinschaften ... idealisieren ... Wir stehen in Brasilien auch in der Gefahr, daß diese Basisgemeinschaften entstehen, weil sie einander brauchen. Und daß sie dann zu ... individualistischen egozentrischen Gruppen werden, oder auch Gemeinschaftsegoismus werden, die nur solange bestehen, solange sie einander brauchen. Und ich glaube, als Christen müssen wir den Schritt weiter machen, daß wir nicht bei der Solidarität stehenbleiben, sondern bei dieser Liebe, die fähig wird, miteinander zu teilen."

Der gemeinsame Mangel von Solidarität bzw. Solidarismus besteht darin, daß sie zwischen Einheit und Vielheit nicht vermitteln können und die letztere der

Einheit unterordnen. Damit wird notwendig die Liebe als Beziehung zur Funktion dieser Einheit. Sie hat ihr zu dienen, entweder dem Individuum oder der Ganzheit eines Volkes bzw. der Menschheit. Sie hat als Beziehung keinen Selbstwert und kann deshalb auch keine Gemeinschaft bilden, in der diese und die einzelnen auf derselben Ebene stehen. Entweder wird die Gemeinschaft dem Wohl des einzelnen eingeordnet (bloße Solidarität) oder die einzelnen dem Wohl der Gemeinschaft (Solidarismus). Während im ersten Fall der einzelne in sich verschlossen bleibt, wird im zweiten Fall eine Gruppe oder ein Volk, die sich so verstehen, in sich geschlossen sein, wird sich nicht aktiv jenen zuwenden, die außerhalb von ihr leben.

Eine solche Sozialphilosophie bzw. -theologie ist noch nicht spezifisch christlich. Jesus Christus hat nämlich eine Praxis begonnen, in der die einzelnen und die Gemeinschaft auf gleicher Ebene stehen. Einfach dadurch, daß er als einzelner einzelne andere berief, mit ihm innerhalb von Israel eine Gemeinschaft zu bilden, die als Modell für eine Erneuerung Israels dienen kann, hat er das Gemeinschaftsverständnis seines Volkes auf ein neues Niveau gehoben. Es genügt nicht, Abraham zum Vater zu haben (vgl. Mt 3, 9), sondern es ist die eigene Entscheidung jedes einzelnen zur Gemeinschaft der Kinder Gottes notwendig. Was mit Jesus schon begonnen hat, hat sich nach seinem Tod durch die von ihm ausgelöste Scheidung im Volk Israel noch weiter verschärft. Eine solche Scheidung in einem Volk verlangt jedem einzelnen eine Entscheidung ab, die nicht mehr das Volk als ganzes treffen kann.

Deshalb hat auch die Kirche, die durch diese Scheidung aus Israel hervorging (aber weiterhin auf ganz Israel ausgerichtet bleibt; vgl. Röm 11), ein anderes Gemeinschaftsverständnis als das Alte Testament: Gott will die einzelnen in Beziehungen, die einzelnen und ihre Beziehungen untereinander auf derselben Ebene und gleich ursprünglich. Leider wurde diese Weiterführung des Gemeinschaftsgedankens durch Christus in der Kirche selbst vielfach individualistisch mißverstanden (derzeit scheint Eugen Drewermann einen Vorrang des einzelnen vor der Gemeinschaft als Kennzeichen des Christentums anzusehen[7]). Das Neue Testament hat nicht ein Ganzheitsmodell, sondern ein Beziehungsmodell von Gemeinschaft[8]. Wir lieben einander, weil wir Menschen mit gleicher Würde untereinander in Beziehung stehen können. Eine so verstandene Gemeinschaft ist auch wesentlich offener für die Menschen, die noch nicht zu ihr gehören. Sie geht ihnen nach, wie es im Missionsbefehl zum Ausdruck kommt (vgl. Mt 28, 19).

Wenn die Beziehung also einen Selbstwert darstellt, muß sie schon in Gott grundgelegt sein. Das christliche Gottesbild ist nicht mehr streng monotheistisch, sondern relational monotheistisch. Gott ist Beziehung, und zwar als schenkende Liebe (Vater/Mutter-Sein), als empfangende Liebe (Sohn/Tochter-Sein), als teilende Liebe (Bruder/Schwester-Sein, Geist der Gemeinschaft unter Gleichen). Eine so verstandene Dreifaltigkeitslehre hat mit der populären Zweigötterlehre

(Vater und Sohn als je eigenes Wesen, der Heilige Geist als Liebe zwischen ihnen) bzw. Dreigötterlehre (der Heilige Geist als drittes eigenes Wesen) natürlich nichts zu tun. Sie wirkt wieder zurück auf das Menschenbild. Auch der Mensch ist gleich ursprünglich einzelner und Beziehungswesen. Der Mensch hat nicht nur Beziehung(en), sondern ist Beziehung. Diese ist nicht nur ein Akzidens. Eine christliche Soziallehre müßte von diesem spezifisch christlichen Gottes- und Menschenbild ausgehen[9].

Der Zusammenhang von Glaube und Liebe

Der Mensch ist ein schlechthin abhängiges Wesen und erfährt diese Abhängigkeit durch seine Angewiesenheit auf andere und anderes. Er kann daher den Grund seines Daseins nicht in sich haben und diesen auch nicht erreichen. Dafür fehlt ihm die Kapazität. Aus dieser Abhängigkeit von einem unerreichbaren Grund ergibt sich die Fragwürdigkeit und Hinfälligkeit des menschlichen Daseins (Kontingenz). Mit dieser ist notwendig eine abgrundtiefe *Daseinsangst* verbunden, die sich vor allem in der Angst vor dem Tod äußert, aber das Leben bereits von Anfang an prägt. Sie führt in die Versuchung zum Mißtrauen gegenüber dem Dasein und seinem Grund. Wenn der Mensch diesem Mißtrauen verfällt, wird er notwendig seinem Leben selbst Sinn geben wollen bzw. es verneinen (bis hin zum Selbstmord), wenn er merkt, daß er dies nicht kann. Aus dieser Selbstherrlichkeit entsteht die Geschwisterrivalität und das Mißtrauen unter den Menschen.

Die Bibel drückt dies in ihrer Bildersprache so aus: Der Mensch, der von sich aus nur Staub ist, erhält das Leben von Gott eingehaucht und kann nur in seiner Nähe wirklich glücklich sein (Paradies). Er kann nicht selbst bestimmen, was gut und böse ist, darf nicht vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse essen. Wenn er aber dem Mißtrauen gegenüber Gott, das sich wie eine Schlange in sein Leben einschleicht, nachgibt, erkennt er erst recht seine Blöße (Nacktheit) und ist seiner Hinfälligkeit ausgeliefert. Die Beziehung zwischen Mann und Frau und unter den Geschwistern (Brudermord) ist gestört. Die Menschen wollen „einen Turm mit einer Spitze bis zum Himmel bauen und sich damit einen Namen machen" und können gerade deshalb nicht mehr miteinander sprechen[10].

Leider hat die Theologie dieses biblische Verständnis der absoluten Überlegenheit Gottes und der Begrenztheit des Menschen durch den Einfluß der griechischen Philosophie nicht im vollen Ausmaß bewahrt. Schon Athanasius schreibt (Rede über die Menschwerdung, Nr. 54): „Gott ist Mensch geworden, damit wir Götter werden." Vor allem die östliche Theologie nimmt eine gnadenhafte Vergöttlichung des Menschen an. Die moderne Theologie hat daraus nur die Folgerung gezogen, daß der Mensch im Grund schon göttlich sein muß, wenn diese Vergöttlichung (Gnade) kein aufgesetzter Fremdkörper sein soll. Karl Rahner

versteht Gott „als unsere eigene Zukunft ‚vor uns'... als das Einzuholende"[11]. Leonardo Boff sagt: „Die Vergöttlichung ist der Sinn des Menschseins."[12] Man darf dieser modernen Theologie den Verlust der Transzendenz Gottes, der in letzter – sicher nicht gewollter – Konsequenz zu einer Auflösung des Christentums in einen Humanismus führt, aber nicht vorwerfen. Er ist in der traditionellen Theologie grundgelegt. Auch in der römischen Instruktion über christliche Freiheit und die Befreiung findet sich der Satz: „Der Mensch ist dazu berufen, wie Gott zu sein, das ist wahr" (Nr. 37). Wenn der Mensch ohnehin dazu berufen ist, wie Gott zu sein, kann es kaum Sünde sein, wie Gott sein zu wollen (die Sünde bestünde nur in dem – höchst unsinnigen – Versuch, das von sich aus sein zu wollen, wozu man ohnehin bestimmt ist).

Nur wenn die Kirche und mit ihr die Theologie konsequent zum biblischen Denken zurückkehrt und die Transzendenz Gottes sowie die Begrenztheit des Menschen wieder zur Gänze sieht, kann sie die Bedeutung des Glaubens verstehen. Dazu ist natürlich auch eine Überwindung des populären Monophysitismus nötig, der Gott und Mensch in Jesus Christus vermischt. Auch Jesus hat diese Daseinsangst gehabt. Er kann nur unser Anführer im Glauben sein (vgl. Hebr 12, 2), weil er „in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat" (Hebr 4, 15). Er wollte weder in seiner Vollmacht selbst wie Gott sein (vgl. Mt 4, 10 und Phil 2, 6 in richtiger Übersetzung[13]) noch ist er in seiner Not der Verzweiflung verfallen, sondern hat auch im Tod noch auf Gott vertraut.

Das tiefste Wesen der Sünde ist der Unglaube, in dem der Mensch wie Gott sein will, was er als begrenztes Geschöpf nie sein kann. Die Daseinsangst bringt eine dauernde Versuchung zu diesem Mißtrauen mit sich. Das Gegenteil dieses Mißtrauens und damit des Unglaubens gegenüber Gott ist das Vertrauen auf bzw. der *Glaube* an ihn. Dieser Glaube überwindet die Sünde und damit auch deren Folgen an ihrer Wurzel. Denn die Sünde zerstört das Leben und die Liebe. In der leisen Hoffnung oder im festen Vertrauen auf Gott – durch Umkehr und Bekehrung – kann sich beides entfalten bzw. wieder heil werden. Der Mensch kann sein Leben und das der anderen als Geschenk Gottes annehmen und bejahen. Es hat eine unbedingte Würde, die nicht wir einander verleihen oder zuerkennen, sondern nur von Gott erhalten (und dann anerkennen) können. Der Mensch braucht sich nicht ängstlich selbst zu sichern und sein Leben für sich zu behalten, sondern kann es in Liebe loslassen und damit gewinnen (vgl. Mk 8, 35).

Dieser Glaube beseitigt die Angst nicht, aber er wiegt sie auf und läßt sie dadurch nicht wirksam werden. Die Grundalternative, in der der Mensch steht, heißt also Angst mit Glauben oder Angst mit Unglauben, in dem der Mensch selbst die Angst bewältigen will und ihr gerade deshalb verfällt. Zwischen diesen beiden Polen von Glaube und Unglaube steht der suchende, zum Glauben bereite Mensch, der um diesen Glauben ringt und deshalb gegen die Versuchung des Mißtrauens ankämpft, ohne schon voll zum Glauben gelangt zu sein (weshalb er

einen Teil seiner seelischen Kräfte für diesen Kampf verbraucht und daher – ohne seine Schuld – nicht im gleichen Maß zur Liebe fähig ist wie – ohne sein Verdienst – der Gläubige). Ethisch sind diese beiden Haltungen, „Vorglaube" und Glaube, gleichwertig. Die Grundentscheidung geht beim glaubensbereiten Menschen schon in die Richtung des Glaubens. Dieser für Gott offene Humanismus ist die Haltung der Menschen, die in der Enzyklika „Menschen guten Willens" genannt werden.

Die Wechselwirkung von Gesinnung und Struktur

Wenn die Gesellschaft als Beziehungssystem verstanden wird, können die richtigen Beziehungen zwischen den einzelnen Subjekten und damit die Strukturen der Liebe nur zustande kommen, wenn die einzelnen diese Beziehungen und die Existenz der anderen bejahen. Wenn wir Menschen nach dem Willen Gottes, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat, wie in einer Familie miteinander leben sollen (vgl. Mk 3, 35: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter"), ist das faktisch nur unter denen möglich, die sich darauf einlassen. Die also *in* Gegenseitigkeit – nicht *auf* Gegenseitigkeit wie in der bloßen Solidarität – einander lieben. Denn die geschwisterliche Beziehung ist genauso wie die Freundschaft und die Ehe eine beidseitige Beziehung. Das Teilen des Lebens ist nur unter Gleichgesinnten möglich. Es ist wie bei einer Brücke, die auf beiden Seiten aufruhen muß, oder wie bei einer Kette, die so stark ist wie ihr schwächstes Glied.

Bereits die Erkenntnis dessen, was die Gerechtigkeit verlangt, setzt Liebe voraus. Denn die Erkenntnis ist immer von Interessen geleitet. In Abwandlung eines bekannten Wortes von Antoine de Saint-Exupéry[14] müßte man sagen: Man sieht nur mit dem guten Herzen gut. Erst recht erfordert die Bereitschaft zur Ausführung dieser Gerechtigkeit, weil sie Opfer mit sich bringt, eine entsprechende Liebe. Ein freiwilliger Verzicht auf Großgrundbesitz (weder die Armen selbst noch der Staat können den Eigentümern das Land abkaufen) zugunsten mittelloser Landarbeiter kann nicht durch einen Appell an die Solidarität der Besitzer mit den Armen erreicht werden. Er würde auf beiden Seiten Liebe erfordern. Nur in dieser Liebe kann man miteinander teilen, ohne sich den anderen auszuliefern. Nur in einer solchen Liebe ist die Überwindung der Klassengegensätze in voller Freiheit möglich, ohne daß die Ausgebeuteten zu neuen Ausbeutern werden (gegebenenfalls als Funktionäre eines totalitären Staates).

Eine Änderung der Strukturen in Freiheit ist nur unter jenen möglich, für die der Eigennutz nicht das oberste Gebot ist. Diese können dann auch dazu beitragen, daß eine durch gesellschaftlichen Druck erzwungene Neuordnung des gesamtgesellschaftlichen Systems mit möglichst wenig Gewalt erfolgt (vgl. das En-

gagement der Basisgemeinden auf den Philippinen beim Sturz des Diktators Marcos). Wenn eine größere Zahl von Menschen in einem Volk zur Nächstenliebe bekehrt wurde, ist auch eine auf demokratischem Weg beschlossene und von den Großgrundbesitzern zumindest hingenommene Neuverteilung des Bodens ohne einen Bürgerkrieg denkbar.

Damit der Mensch zur Liebe fähig wird, muß er Liebe erfahren. Damit der Mensch an die Möglichkeit universaler Liebe und damit an die Liebe Gottes dahinter glauben kann, muß er anfanghaft entsprechende Gemeinschaft erleben. Einerseits führt also die Liebe zu Strukturen der Liebe, andererseits wecken diese wieder den Glauben und damit die Liebe. Eine solche Wechselwirkung ist in einem relationalen Seins- und Personverständnis kein Widerspruch. Sie entspricht einer richtig verstandenen Erbsündenlehre, ist gleichsam ihr positives Gegenstück. Wie es einen Teufelskreis des Bösen gibt, aus dem der einzelne schwer entrinnen kann, so gibt es auch einen Gotteskreis des Guten, der die Liebe fördert. Zwischen der Gesinnung der einzelnen und den Strukturen der Gesellschaft gibt es also im Negativen und im Positiven einen Aufschaukelungsprozeß.

Daher braucht es nicht nur zur Verwirklichung einer gerechten Ordnung die entsprechende Gesellschaft, sondern auch zu ihrer Verbreitung. Die reale Möglichkeit von Strukturen der Liebe und die damit verbundene Berechtigung des Vertrauens auf Gott kann sich nur an der Praxis erweisen. Sie wird sonst als Illusion angesehen. Mit anderen Worten: Wovon zu Weihnachten alle Menschen träumen, müßten wir Christen das ganze Jahr über wenigstens so weit verwirklichen, daß die anderen merken, daß es sich nicht nur um einen Traum handelt.

Der Glaube und die von ihm getragene zwischenmenschliche Liebe und Gerechtigkeit brauchen also eine „Glaubensgesellschaft", die in einer noch nicht zur Gänze gläubigen Welt immer auch faktisch „Kontrastgesellschaft" sein wird (aber nicht um des Kontrastes willen). Auch hier gilt daher der soziologische Grundsatz: „Kontrast-Bestimmungen von Wirklichkeit brauchen Kontrast-Gesellschaften." [15] Eine solche Kontrastgesellschaft muß „durchaus nicht in allem und jedem autarke Gesellschaft sein" [16].

Die wechselseitige Liebe der Christen ist also das Sakrament (Zeichen und Werkzeug) der Liebe des unsichtbaren Gottes in der Welt. Sie ist deshalb von grundlegender Bedeutung für den Glauben: „Wenn nämlich Gott in der Welt kein Volk hat, das heißt, wenn es nicht die richtige, Gott entsprechende Gesellschaft in der Welt gibt, kann es auch nicht die richtigen Projektionen Gottes geben, und das heißt: dann kann Gott in der Welt nicht als der wahre Gott erkannt werden. ... Dort, wo versöhnte Gesellschaft sichtbar wird, tritt auch das Bild des wahren Gottes hervor, der nicht versöhnt werden muß, sondern als erster versöhnend die Initiative ergreift. Und dort, wo eine Gesellschaft in gegenseitigem Vertrauen lebt, wird Gott als der gütige Vater erkannt, dem man rückhaltlos vertrauen darf." [17]

Die Praxis der Kirche als „dritter Weg"

Wenn diese Überlegungen stimmen, besteht der spezifisch christliche Beitrag der Kirche zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme in erster Linie darin, daß die Gläubigen diese beispielhaft untereinander lösen, indem sie in einer entsprechenden Communio-Praxis in Liebe miteinander leben, und diese Gemeinschaft allen Menschen (auch ihren Feinden) anbieten sowie durch diese Liebe den Glauben wecken, der auch andere zu ihr befähigt. Die Kirche hat also nicht nur eine Soziallehre zu verkünden, das heißt die gesellschaftliche Wirklichkeit zu deuten und Orientierung zu geben, sondern sie hat diese Lehre selbst zu verwirklichen und sie dadurch glaubwürdig zu machen. Aus dem wechselseitigen inneren Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur ergibt sich, daß nur Menschen mit neuer Gesinnung neue Strukturen bilden können. Die Kirche hat daher selbst Sozialpraxis zu sein, ein „dritter Weg" zwar nicht zwischen (als Kompromiß), aber über Kapitalismus und Marxismus (als den Gegensatz aufhebende Synthese der berechtigten Anliegen beider): eine soziale Communio in Freiheit, in der die „Strukturen der Liebe" Wirklichkeit geworden sind.

Erst von diesem Hintergrund her läßt sich der Unterschied zwischen Koinonia und Diakonia bzw. zwischen Diakonia im Rahmen einer Koinonia und außerhalb einer solchen verstehen. Unter Geschwistern ist eine andere Diakonie möglich als gegenüber Fremden und Außenstehenden, die sich (noch) nicht auf diese Geschwisterlichkeit eingelassen haben. In einer geschwisterlichen Gemeinschaft kann man miteinander teilen, weil jeder sich darauf verlassen kann, daß die anderen ihn nicht ausbeuten, auf seine Kosten leben wollen. Wenn diese Gemeinschaft (noch) nicht vorhanden ist, ist zwar selbstverständlich auch die Bereitschaft zum Dienst eine Konsequenz gläubiger Nächstenliebe, aber es fehlt die Voraussetzung für ein Teilen, solange mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, dabei ausgebeutet zu werden. Auch die christliche Nächstenliebe hebt die Selbstliebe nicht auf.

Damit werden die kritischen Bemerkungen von Norbert Brox und Ottmar Fuchs über die Diakonie in der frühen Kirche weitgehend hinfällig. Selbstverständlich mag es da auch die Versuchung zum Gruppenegoismus gegeben haben und daher Mängel in der Diakonie nach außen. Aber es wäre unrichtig, mit N. Brox Gal 6, 10 („Deshalb wollen wir, solange wir noch Zeit haben, allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind") nur auszulegen „wie ein Protokoll der frühen Situation: Der Dienst der Gemeinde galt prinzipiell allen Menschen, war aber faktisch überwiegend auf die Christen, auf innerkirchliche Solidarität konzentriert. Dabei wird die soziale Isolation eine Rolle gespielt haben, in der sich das vorkonstantinische Christentum oft befand, und auch die Begrenztheit der damals verfügbaren Mittel."[18] O. Fuchs will sogar eine „immer dominanter werdende Verengung des Universalcharakters der

Nächstenliebe auf die gemeindliche ‚Bruderliebe' feststellen" und „für diese Entwicklung in den ersten drei Jahrzehnten den Minoritätsstatus und die zeitweilige Bedrängungssituation der christlichen Gemeinden ‚entschuldigend' geltend machen" [19].

Die ersten Christen müssen nicht dafür „entschuldigt" werden, daß zwischen Koinonia und Diakonia nicht nur ein „räumlicher" (Koinonia wäre dann einfach die Diakonia innerhalb der Gemeinde), sondern ein wesentlicher, struktureller Unterschied besteht, und daß daher die Diakonie innerhalb einer gläubigen Communio von anderer Art ist als jene an den Menschen außerhalb derselben. Hier wird offensichtlich von Autoren, die eigentlich das Ungenügen einseitig helfender Liebe schon erkannt haben, die Tragweite der Strukturen nicht hinreichend gesehen. Es genügt auf die Dauer nicht, den Opfern von Ausbeutung zu Hilfe zu eilen, wenn das ausbeutende System erhalten bleibt. Eine Verbesserung desselben erfordert aber eine Änderung der Gesinnung und kann deshalb nicht nur durch Diakonie herbeigeführt werden. Der größte Dienst einer geschwisterlichen Gemeindekirche besteht darin, ihre Koinonia allen Menschen anzubieten und sie dadurch – womöglich – für die gleiche Liebe zu gewinnen [20].

Die Notwendigkeit von Basisgemeinden

Damit die Kirche eine Communio sein kann, in der die gläubige Gemeinschaft von den einzelnen miteinander erfahren, eingeübt, gelebt und bezeugt werden kann, muß sie untergliedert sein in überschaubare (Basis-)Gemeinden, in denen jeder einzelne noch gegrüßt werden kann (vgl. 3 Joh 15). Wie die Geschichte lehrt, ging die universale Geschwisterlichkeit in der Kirche verloren, als die Gemeinden zu groß wurden [21]. Nach den Erfahrungen von Gemeinden in Lateinamerika und Europa muß eine solche geschwisterliche Gemeinde geteilt werden, sobald sie so groß geworden ist, daß man nicht mehr merkt, wenn jemand fehlt. Sie darf nicht nach Sympathie oder nach Ständen gebildet werden, sondern in ihr sind alle eins in Christus (vgl. Gal 3, 28). Der christliche Beitrag zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme besteht nicht in der Bildung christlicher Arbeiter- oder Unternehmergemeinden, sondern darin, daß in den Gemeinden die Arbeiter/innen und die Unternehmer/innen Geschwister werden.

Basis wird also hier nicht verstanden als soziale Schicht (Kirche der Armen oder des Volkes in diesem Sinn), auch nicht als antihierarchische Kirche von unten, sondern als Grund- oder Stammeinheit von Kirche. In diesen Basisgemeinden wird die Communio (Koinonia) der Christen konkret gelebt. Die Gläubigen teilen ihr Leben in Liebe miteinander. Durch die Überschaubarkeit dieser Stammgemeinden ist es auch möglich, zumindest im kleinen Rahmen und damit modellhaft eine neue Gesellschaft inmitten der größeren Gesamtgesellschaft zu verwirk-

lichen, die noch von einem anderen Geist geprägt ist (was freilich oft zu Konflikten und Verfolgung führen wird).

In diesen Gemeinden stehen alle unter dem Anspruch der Einmütigkeit, auch die Amtsträger. Sie sind zuerst einmal Brüder (vielleicht auch einmal Schwestern). Ihre Aufgabe ist es, den Gemeinden und Diözesen die innere Einmütigkeit sowie die Einmütigkeit mit der Gesamtkirche und durch diese mit Jesus Christus abzuverlangen und letztere sichtbar zu machen. Selbstverständlich setzt ein solches Amtsverständnis voraus, daß die Mündigkeit im Glauben nicht nur bei den Amtsträgern, sondern bei allen miteinander verantwortlichen Gliedern der Kirche vorhanden ist. Daher erfordert die Erneuerung der Kirche im Sinn der Communio nicht nur die Bildung von Basisgemeinden, sondern auch ein nachgeholtes Katechumenat mit Erwachsenentauferneuerung bei jenen, die als Kinder getauft wurden. Daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Konsequenz seiner Vision von Kirche als Communio noch nicht gesehen hat, ist eine der Ursachen der nachkonziliaren Krise.

Das Mitwirken der Kirche an der Veränderung der Gesellschaft

Über diesen ersten und grundlegenden Dienst der Kirche an der Menschheit, selbst diese neue Gesellschaft zu sein und sie den Menschen rundherum anzubieten (Verkündigung als Einladung), wird sie in und aus (zumindest einseitiger) Liebe zu diesen (bis hin zur Feindesliebe) mit ihnen in der Gesamtgesellschaft zusammenleben und -wirken. Soweit es irgendwie möglich ist (vgl. Röm 12, 18), wird sie den anderen Menschen dienen und aus ihren Erfahrungen heraus auf eine Veränderung der Gesellschaft zu mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit hinwirken. Auch die einzelnen Christen werden jeweils an ihrer Stelle versuchen, die Strukturen, wenn möglich, zu verbessern. Das setzt allerdings den guten Willen bei den anderen voraus. Dieses Hineinwirken in die Gesellschaft ist aber immer getragen vom Rückhalt dieser Christen in ihren Gemeinden. Sie können auch davon erzählen und dorthin einladen.

Daß solche Gedanken nicht nur in einer theoretischen Auseinandersetzung mit diesen Fragen und insbesondere mit der Theologie der Befreiung entstehen, sondern auch aus der Praxis der Kirche in der Dritten Welt erwachsen können und so diese Überlegungen bestätigen, sollen folgende Aussagen von Jon Sobrino zeigen: „Diese christlichen Gemeinden, die die Sünde in ihrer eigenen Mitte spüren und vergeben können, sind diejenigen, die sich am meisten für die Ausrottung der Sünde in der Gesellschaft einsetzen, die am ehesten zu der großen Vergebung bereit sind... Die Vergebung in den Gemeinden... unterstreicht auch – weil in den Gemeinden alle sich ihrer eigenen Sünden stärker bewußt sind – daß alle auf Vergebung angewiesen sind und daß alle von Gott Vergebung erhalten... Vergeben

heißt befreien, diejenigen lieben, die von einer sündigen Wirklichkeit unterdrückt werden, und diese darum befreien... Aber vergeben, das tun... diejenigen, die Gnade und Vergebung durch ihre Brüder und Schwestern und durch Gott erfahren haben. Andere befreien, das verlangt befreite Menschen, und die... befreiten Menschen sind jene, die am besten andere befreien können."[22]

ANMERKUNGEN

[1] J. Schasching, In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" (Düsseldorf 1988) 101–103.

[2] K. E. Logstrup, Solidarität und Liebe, in: Christl. Glaube in mod. Ges. 16 (Freiburg 1982) 97–128, 99 f.

[3] F. Klüber, Solidarismus, in: Kath. Soziallexikon (Innsbruck [2]1980) 2574–2577.

[4] J. Scharbert, Solidarität in Segen und Fluch im Alten Testament und in seiner Umwelt I. Väterfluch und Vätersegen (Bonn 1958) 276.

[5] J. Scharbert, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Freiburg 1968) 43. [6] Ebd. 40.

[7] H. Wahl, Pastoralpsychologie – eine Grunddimension praktischer Theologie, in: MThZ 39 (1988) 23–46, 36 f.

[8] Vgl. zu dieser Unterscheidung P. Weß, Ihr alle seid Geschwister (Mainz 1983) 41–47.

[9] P. Weß, Liebe in Gott und in der Welt. Überlegungen zur Dreifaltigkeitslehre und ihren sozialen Implikationen, in: ZkTh 107 (1985) 385–398.

[10] E. Drewermann, Strukturen des Bösen, 3 Bde. (Paderborn [3]1982).

[11] K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 278.

[12] L. Boff, Das neue Antlitz Gottes, in: Publik-Forum 14 (1985) Nr. 25, 18–20.

[13] P. Weß, Der Christushymnus im Brief an die Philipper, in: Gottes Volk. Bibel und Liturgie im Leben der Gemeinde. Lesejahr C, H. 3 (Stuttgart 1989) 106–114.

[14] A. de Saint-Exupéry, Der Kleine Prinz (Zürich 1950) 49.

[15] P. L. Berger, T. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Frankfurt 1969) 136.

[16] G. Lohfink, Wem gilt die Bergpredigt? (Freiburg 1988) 153. [17] Ebd. 136 f.

[18] N. Brox, Diakonie in der frühen Kirche, in: Concilium 24 (1988) 277–281, 279.

[19] O. Fuchs, Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie, ebd. 281–289, 282.

[20] Ganz abgesehen davon, daß die christl. Diakonie an den Nichtchristen den Erfahrungshintergrund der Koinonia braucht. Sie gilt ja den Außenstehenden, die nach dem Willen Gottes eigentlich meine Brüder und Schwestern sind und dies (noch) nicht wissen oder nicht wissen wollen. Vgl. dazu K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral, in: Caritas 88 (1987) 3–12, 9: „Unsere Gemeinden tun sich meist so schwer in der Diakonie, weil ihnen selbst die Brüderlichkeit fehlt... Nur eine brüderliche Gemeinde kann auch eine dienende Gemeinde sein."

[21] J.-P. Audet, Priester und Laie in der christlichen Gemeinde. Der Weg in die gegenseitige Entfremdung, in: Der priesterliche Dienst, Bd. 1 (Freiburg 1970) 115–175.

[22] J. Sobrino, Lateinamerika: Ort der Sünde, Ort der Vergebung, in: Concilium 22 (1986) 111–119, 118.

Peter Krämer

Kirchliche Dienstgemeinschaft

Strukturelle Vorgaben einer Mitarbeitervertretung

Die Kirche insgesamt kann als „Dienstgemeinschaft" angesprochen werden; denn sie ist die Gemeinschaft, die im Dienst Jesu Christi steht und die sich darum bemüht, seinen Heilsauftrag in der Welt fortzuführen. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, in der eine übergreifende Einheit gegeben ist. Diese bringt das kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici (CIC) aus dem Jahr 1983, dadurch zum Ausdruck, daß es von einer „wahren Gleichheit in der Würde und Tätigkeit" spricht, „kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (c. 208 CIC)[1]. Mit der Formulierung „je eigenen Stellung und Aufgabe" deutet das Gesetzbuch bereits an, daß es in der kirchlichen Dienstgemeinschaft eine Vielfalt an Diensten gibt.

Vielfalt und Einheit kirchlicher Dienste

Aufgrund von Taufe und Firmung haben alle Gläubigen das Recht und die Pflicht, an der kirchlichen Heilssendung mitzuwirken (cc. 204 § 1, 211, 759 CIC). Über diese Grundstellung hinaus gibt es in der Kirche noch besondere Dienst- und Beschäftigungsverhältnisse, deren Vielfalt sich in dreifacher Weise untergliedern läßt[2]:

– Geistliche Amtsträger, die durch den Empfang des Weihesakraments und kirchenamtliche Sendung einen besonderen Dienst an der Einheit der Kirche ausüben (Bischof, Priester/Pfarrer, Diakon);

– Laien, die aufgrund einer kirchenamtlichen Sendung beauftragt sind, im Namen der Kirche zu handeln (Religionslehrer/in, Pastoral- und Gemeindereferent/in, Kommunionspender/in);

– Laien, die ein vertragliches Dienstverhältnis mit der Kirche eingegangen sind, ohne daß von einem Kirchenamt gesprochen werden kann (Handwerker, Verwaltungsangestellter, Krankenschwester, Kindergärtnerin); ein solches Dienstverhältnis kann auch mit nichtkatholischen Christen und Ungetauften begründet werden, wobei die Übertragung von Diensten, die in einem stärkeren Maß mit religiös-erzieherischen Aufgaben verbunden sind, hiervon wohl auszuschließen ist.

Angesichts dieser Vielfalt darf jedoch die Tatsache nicht außer acht gelassen

werden, daß in der Kirche trotz der „Verschiedenheit des Dienstes" eine „Einheit der Sendung" gegeben ist[3]. Diese Einheit kommt dadurch zum Ausdruck, daß alle haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiter im kirchlichen Dienst die Sendung der Kirche mittragen müssen. „Von den kirchlichen Mitarbeitern kann deshalb mit Recht gefordert werden, daß sie mit der Kirche mitdenken und mithandeln und ihre persönliche Lebensführung nach dem Evangelium ausrichten. Kirchlicher Dienst bemißt sich nicht bloß nach Arbeitskraft, Funktion und Leistung, sondern wesentlich nach der dahinterstehenden Person. Gemeinsam ist deshalb allem kirchlichen Dienst der Zeugnischarakter."[4] Diese Anforderungen gelten – wenn auch in einem verschiedenen Umfang – für alle, die in einem kirchlichen Dienstverhältnis stehen. Es gibt eine abgestufte Intensität je nach der Funktion eines Mitarbeiters im kirchlichen Dienst oder dessen Zugehörigkeit zur katholischen Kirche. Von nichtkatholischen Mitarbeitern darf mit Recht erwartet werden, daß sie sich loyal verhalten, daß sie das Selbstverständnis der katholischen Kirche respektieren und sich in ihrem Verhalten zu den Grundanliegen des kirchlichen Dienstes nicht in Gegensatz stellen. Die manchmal notwendige Mitwirkung von Nichtkatholiken oder Nichtchristen in kirchlichen Einrichtungen erfordert, „daß der besondere Charakter der kirchlichen Dienstgemeinschaft durch sie nicht in Mißkredit gerät oder gar in Frage gestellt wird"[5].

Was läßt sich nun aus dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 für kirchliche Dienst- und Beschäftigungsverhältnisse entnehmen? Der CIC befaßt sich nicht ausdrücklich mit einem Dienst- und Arbeitsrecht für Laienbedienstete, sondern verweist hierfür auf das weltliche Recht. Gemäß c. 22 CIC gilt das weltliche Recht auch im kirchlichen Bereich, sofern es dem göttlichen Recht nicht zuwiderläuft und wenn nicht etwas anderes im kanonischen Recht vorgesehen ist. Für kirchliche Dienst- und Beschäftigungverhältnisse fordern die cc. 231 § 2 und 1286 CIC eine der Stellung angemessene Vergütung und soziale Für- und Vorsorge unter Beachtung des weltlichen Arbeits- und Sozialrechts.

Zum Dienst- und Arbeitsrecht gehört wesentlich auch ein Personalvertretungsrecht. Ein solches hat die Kirche weder vom Staat einfachhin übernommen noch im Codex selbst normiert. Mit Recht stellt Helmuth Pree fest: „Ein Personalvertretungsrecht ist im CIC/1983 nirgendwo verankert, allerdings auch nicht verboten!"[6] Folgende im Codex verankerte Kriterien können jedoch geltend gemacht werden, um ein Personalvertretungsrecht kirchlicherseits zu legitimieren:

– das Grundrecht auf Rechtschutz, nach dem es den Gläubigen zusteht, „ihre Rechte, die sie in der Kirche besitzen, rechtmäßig geltend zu machen und sie nach Maßgabe des Rechts vor dem zuständigen kirchlichen Gericht zu verteidigen" (c. 221 § 1 CIC);

– das nach dem Codex auch für den kirchlichen Bereich als maßgeblich erklärte staatliche Vermögens-, Arbeits- und Sozialrecht;

– die Einrichtung von Beispruchsrechten, die Personen und Personengruppen

ein Recht auf Anhörung bzw. Zustimmung gewähren (vgl. c. 127 CIC). Solche Beispruchsrechte, deren Nichtbeachtung Rechtshandlungen ungültig machen, sind auch für kirchliche Dienstverhältnisse von großer Bedeutung.

Die strukturellen Vorgaben der MAVO für die Dienstgemeinschaft

MAVO[7] ist die Ordnung einer Mitarbeitervertretung in kirchlichen Einrichtungen. Diese Ordnung gilt also eigens für kirchliche Einrichtungen, da die Kirche als Arbeitgeber das im außerkirchlichen Bereich geltende Tarifvertragssystem nicht übernehmen konnte bzw. wollte. Das Tarifvertragssystem beruht auf der funktionalen Trennung von Arbeit und Kapital und wird vom sozialen Interessengegensatz zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern bestimmt. Im kirchlichen Dienst stehen sich aber Anstellungsträger und Mitarbeiter nicht wie Tarifpartner gegenüber. Vielmehr sind alle – Dienstgeber in gleicher Weise wie Dienstnehmer – der gemeinsamen religiösen Grundlage und Zielrichtung verpflichtet[8]. Um dennoch die Interessen der Mitarbeiter in kirchlichen Einrichtungen wirksam vertreten zu können, mußte die Kirche für ihren Bereich eine eigene Ordnung schaffen. Dabei ist zwischen der Rahmenordnung und den Ordnungen für die einzelnen Diözesen zu unterscheiden. Die Rahmenordnung[9] ist von der Vollversammlung des Verbands der Diözesen Deutschlands, der bestimmte Aufgaben im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz wahrnimmt, am 25. November 1985 in revidierter Fassung erlassen worden. Sie hat als solche aber keine Rechtsgültigkeit, sondern dient nur als Muster für die einzelnen Diözesen. Aufgabe der einzelnen Diözesen ist es, diese Rahmenordnung aufzugreifen und als Diözesangesetz zu veröffentlichen[10]. Die meisten Diözesen haben die Rahmenordnung – zumindest bezüglich der hier zu untersuchenden Fragestellung – mehr oder weniger unverändert übernommen[11], nur in den bayerischen Diözesen gibt es einige, nicht unerhebliche Abweichungen[12]. Im folgenden kann es nicht darum gehen, die einzelnen Diözesanordnungen rechtsvergleichend darzustellen; vielmehr wird zumeist auf die Rahmenordnung zurückgegriffen.

1. Dienstgemeinschaft

Die Kirche als Dienstgemeinschaft wird konkret erfahrbar in der Dienstgemeinschaft einer bestimmten kirchlichen Einrichtung. Wie die Präambel zur MAVO hervorhebt, bedeutet Dienstgemeinschaft „die Bereitschaft zu gemeinsam getragener Verantwortung und vertrauensvoller Zusammenarbeit". Mit „Dienstgemeinschaft" soll die Eigenart eines kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechts zum Ausdruck gebracht werden, das auf eine Humanisierung des Arbeitslebens abzielt und insofern eine Vorbildfunktion für Staat und Wirtschaft ausüben könnte. Somit ist das Eigenverständnis des kirchlichen Dienstes – wie Astrid Schneider tref-

fend bemerkt – „geprägt vom Leitbild der kirchlichen Dienstgemeinschaft, in der alle im kirchlichen Dienst tätigen Personen ohne Unterschied des arbeitsrechtlichen Status oder der ihnen übertragenen Aufgabe gemeinsam an der Verwirklichung des kirchlichen Heils- und Verkündigungsauftrages zusammenwirken. Sie ist gekennzeichnet von vertrauensvollem Miteinander, Rücksichtnahme und dem Gedanken konziliarer Konfliktlösung. Ihre theologische Begründung findet die Dienstgemeinschaft im einheitlichen Sendungsauftrag der Kirchen sowie im allgemeinen Priestertum aller Gläubigen."[13]

2. Untergliederungen der Dienstgemeinschaft

Wenn auch in einer Dienstgemeinschaft *alle* aktiv an der Gestaltung und Entscheidung hinsichtlich der sie betreffenden Angelegenheiten mitwirken, ist das Maß der Mitwirkung doch recht unterschiedlich. Folgende Untergliederungen der Dienstgemeinschaft heben sich voneinander ab:

a) In *vertikaler* Hinsicht: Dienstgeber – Mitarbeiter in leitender Stellung – Mitarbeiter.

Die Dienstgemeinschaft besteht aus Dienstgebern (§ 2 MAVO) und Mitarbeitern (§ 3 MAVO). Doch nicht alle Mitarbeiter verfügen über die Rechte, die sich aus der MAVO ergeben. Nicht als Mitarbeiter im Sinn der MAVO gelten diejenigen, die berechtigt sind, den Dienstgeber zu vertreten, oder von diesem zur Leitung der betreffenden Einrichtung bestellt sind, ferner die Geistlichen mit Leitungsfunktion in Kirchengemeinden. Ebenso gehören Mitarbeiter in leitender Stellung (§ 3 Abs. 2 Nrn. 3 u. 4) nicht zur Mitarbeitervertretung.

Im Vergleich zur MAVO von 1977 bedeutet es wohl einen Fortschritt, daß die MAVO von 1985 in § 3 Abs. 2 Nr. 3 ein Kriterium dafür nennt, wer als „Mitarbeiter in leitender Stellung" zu gelten hat: „Mitarbeiter, die zur selbständigen Entscheidung über Einstellungen, Anstellungen oder Kündigungen befugt sind." Neu ist auch, daß auf Verlangen der Mitarbeitervertretung eine mündliche Erörterung über die Einstufung als „Mitarbeiter in leitender Stellung" stattfinden muß (§ 3 Abs. 2). Doch trifft – bezogen auf § 3 Abs. 2 Nr. 4 – auch für die neue MAVO die bereits zur MAVO von 1977 geäußerte Kritik von Rolf Bietmann zu: „Besonders problematisch ist die rechtliche Einordnung der ‚Mitarbeiter in leitender Stellung'. Dem Dienstgeber bleibt ... überlassen, wen er zum leitenden Mitarbeiter bestimmt. Welche Kriterien er zugrunde zu legen hat, sagt die MAVO nicht."[14] Und Adolf Thiel betont in diesem Zusammenhang: „Die vom Dienstgeber zu entscheidende Regelung, wer Mitarbeiter in leitender Stellung ist, unterliegt nicht der Entscheidung der Schlichtungsstelle oder einer anderen unabhängigen Stelle."[15]

Nun ist aber die Festlegung, wer Mitarbeiter in leitender Stellung ist, rechtlich nicht unerheblich. Denn hiervon kann zum Beispiel abhängen, ob überhaupt gemäß § 6 Abs. 1 MAVO die Mindestzahl an Mitarbeitern erreicht wird, die zur

Bildung oder zum Fortbestand einer Mitarbeitervertretung erforderlich ist. Außerdem verfügt der Mitarbeiter in leitender Stellung nicht über die sich aus der MAVO ergebenden Rechte. Deshalb wäre bei der Entscheidung, wer Mitarbeiter in leitender Stellung ist, eine stärkere Beteiligung der Mitarbeitervertretung durchaus sinnvoll gewesen. Der Dienstgeber hätte in diesem Fall – über die der Mitarbeitervertretung eingeräumte Möglichkeit zur Stellungnahme[16] hinaus – an ein echtes Anhörungsrecht gebunden werden können. Es bleibt der kirchlichen Gesetzgebung oder Verwaltung überlassen, allgemeine Kriterien für die Abgrenzung der Mitarbeiter in leitender Stellung festzulegen, um ein willkürliches Vorgehen der Dienstgeber in diesem Bereich auszuschließen. Immerhin ist die Entscheidung des Dienstgebers schon jetzt – wenn der Rechtsträger der kirchlichen Aufsicht unterliegt – an die Genehmigung durch die zuständige kirchliche Autorität gebunden. Weil die MAVO in den einzelnen Diözesen als Diözesangesetz promulgiert ist, könnte der Mitarbeiter, der sich zu Unrecht in die Position eines Mitarbeiters in leitender Stellung gedrängt sieht, bei willkürlichen Vorgehensweisen oder gar bei Rechtsverletzungen auch den im Codex vorgesehenen Beschwerde- oder Gerichtsweg beschreiten.

b) In *horizontaler* Hinsicht: Mitarbeiter ohne aktives und passives Wahlrecht – Mitarbeiter mit aktivem Wahlrecht – Mitarbeiter mit aktivem und passivem Wahlrecht.

Im Vergleich zu staatlichen ist in kirchlichen Einrichtungen die Zahl derer, die weder über ein aktives noch ein passives Wahlrecht verfügen, relativ hoch, da außer der Vollendung des 18. Lebensjahrs auch eine Beschäftigungsdauer von mindestens 6 Monaten und ein Beschäftigungsumfang von wenigstens 20 Prozent einer vollen Stelle verlangt werden (§ 7 MAVO).

Gemäß § 8 MAVO besitzen einige Mitarbeiter das aktive, nicht aber das passive Wahlrecht. Aus der positiven Formulierung in § 8 Abs. 1 ergibt sich, daß u. a. Nichtchristen über kein passives Wahlrecht verfügen. Abs. 2 schließt drei Gruppen von der Wählbarkeit aus: zunächst Mitarbeiter, welche die in § 8 Abs. 2 Nr. 1 genannten Kriterien erfüllen (unzureichender Beschäftigungsumfang, Personalentscheidungsbefugnisse, beschränkte Geschäftsfähigkeit), außerdem katholische bzw. nichtkatholische Mitarbeiter, die bestimmte kirchliche Anforderungen nicht erfüllen.

Katholische Mitarbeiter sind dann nicht wählbar, wenn sie „an der Ausübung ihrer allgemeinen kirchlichen Gliedschaftsrechte gehindert sind" (§ 8 Abs. 2 Nr. 2); in den nichtbayerischen Ordnungen wird als Beispiel hierfür – der Rahmenordnung entsprechend – eigens der Kirchenaustritt genannt[17]. Wer aber in der Ausübung der Gliedschaftsrechte gehindert ist, regelt das kirchliche Gesetzbuch. Nach c. 96 CIC werden die grundlegenden Rechte und Pflichten eines Christen eingeschränkt, wenn er sich nicht in der kirchlichen Gemeinschaft befindet oder eine rechtmäßig verhängte Strafe entgegensteht. Außerdem erfahren katholische

Christen eine Rechtsminderung, wenn sie in ihrer Lebensführung offenkundig im Gegensatz zur christlichen Lehre stehen (vgl. c. 915)[18].

In diesem Zusammenhang wird immer wieder die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen diskutiert, die gemäß § 8 Abs. 2 Nr. 2 b von der Wählbarkeit in die Mitarbeitervertretung ausgeschlossen sind. Ist aber damit nicht indirekt gesagt, daß sie *nur* das passive (nicht das aktive) Wahlrecht verlieren? Kann dann dieser Tatbestand ohne weiteres und in jedem Fall einen Kündigungsgrund darstellen? Tatsächlich sollte der Einzelfall, das heißt die konkreten Lebensumstände des wiederverheirateten Geschiedenen, stärker berücksichtigt werden. So hat auch Papst Johannes Paul II. in seinem Rundschreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute betont: „Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war."[19] Für die Berücksichtigung des Einzelfalls ist des weiteren die jeweilige Nähe, in der ein Mitarbeiter zur Sendung der Kirche steht, mitentscheidend. Es ist ein Unterschied, ob der Betreffende mehr mit technischen Dienstleistungen oder mehr mit religiös-erzieherischen Aufgaben betraut ist. Wenn solche Kriterien für ein Beschäftigungsverhältnis geltend gemacht werden können, müßten sie dann nicht auch für die Mitgliedschaft in der Mitarbeitervertretung eine Rolle spielen?

Nichtkatholische Mitarbeiter sind nach Austritt aus ihrer Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft nicht wählbar. Aber bei Übertritt in eine andere Kirche bzw. kirchliche Gemeinschaft verliert der nichtkatholische Mitarbeiter im Gegensatz zum katholischen Mitarbeiter seine Wählbarkeit nicht (vgl. § 8 Abs. 2 Nr. 3 MAVO). Im übrigen werden die nichtkatholischen Christen aus denselben Gründen wie die katholischen Christen von der Wählbarkeit ausgeschlossen. Allerdings besteht hier ein großer Unterschied zwischen den bayerischen und nichtbayerischen Ordnungen. Die nichtbayerische Regelung schränkt diese Gleichstellung von katholischen und nichtkatholischen Mitarbeitern insofern ein, als das Verhalten des nichtkatholischen Mitarbeiters, das seiner Gemeinschaft nicht widerspricht, keinen Ausschluß von der Wählbarkeit zur Folge hat[20]. Konkret bedeutet dies, daß ein nichtkatholischer Mitarbeiter, der nach dem Verständnis der *katholischen Kirche* in einer ungültigen Zweitehe lebt, in die Mitarbeitervertretung gewählt werden kann, wenn die Wiederheirat nach einer Scheidung *seiner kirchlichen Gemeinschaft* nicht widerspricht. Diese Regelung gefährdet allerdings die Gleichbehandlung der Mitarbeiter in ein und derselben Einrichtung; in dieser Frage sollte nicht zwischen katholischen und nichtkatholischen Mitarbeitern unterschieden werden. Dem trägt die Regelung der bayerischen Diözesen

Rechnung, indem sie gemäß § 8 Abs. 2 Nr. 3 nichtkatholische und katholische Mitarbeiter gleichstellt[21].

Der Kreis derjenigen, die wählbar sind, wird in den bayerischen Diözesen nochmals dadurch eingeschränkt, daß der Anteil der katholischen Mitglieder der Mitarbeitervertretung mehr als die Hälfte betragen muß und für den Vorsitzenden und seinen Stellvertreter die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche verlangt wird. Im Hinblick auf die Aufgabenstellung der Mitarbeitervertretung sollte die Frage nach der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nicht eine so große Rolle spielen. In diesem Fall gefährdet die in den bayerischen Diözesen bestehende Regelung die Gleichbehandlung von katholischen und nichtkatholischen Mitarbeitern.

c) In *funktionaler* Hinsicht: Mitarbeiter mit bzw. ohne besonderen Kündigungsschutz.

Mitglieder der Mitarbeitervertretung genießen einen besonderen Kündigungsschutz (§ 19 MAVO). Ihnen kann nur gekündigt werden, wenn ein Grund für eine außerordentliche (fristlose) Kündigung vorliegt. Um eine ordentliche (unter Einhaltung bestimmter Fristen) Kündigung aussprechen zu können, muß ein Verstoß gegen wesentliche Loyalitätspflichten gegeben sein[22]. Dabei werden in den nichtbayerischen Diözesen wiederum – gemäß der Rahmenordnung – katholische und nichtkatholische Mitarbeiter in ihrem Verpflichtungsgrad voneinander abgehoben. Hier setzt sich die bereits zu § 8 kritisierte Ungleichbehandlung fort.

Für den in § 19 MAVO gewährten besonderen Kündigungsschutz nennt Thiel in seinem Kommentar einen doppelten Zweck. Zum einen geht es darum, Mitarbeitervertreter „in der ungestörten Wahrnehmung ihrer Aufgaben zu stärken. Sie sollen nicht aus Furcht vor Entlassung davor zurückschrecken, ihre bisweilen nicht einfache und manchmal naturgemäß konfliktbehaftete Aufgabe durchzustehen. Weiterer Zweck ist, die MAVO (Mitarbeitervertretung) in ihrer Zusammensetzung nach der Wahl zu bewahren und dadurch die Stetigkeit ihrer Arbeit zu sichern."[23] Der besondere Kündigungsschutz, der den Mitgliedern der Mitarbeitervertretung zukommt, hat also keinen Selbstzweck, sondern ist darauf ausgerichtet, die Interessen der übrigen Mitarbeiter wirksam zu vertreten. Dies ist vor allem auf den Kündigungsschutz der Mitarbeiter insgesamt zu beziehen. Nach § 30 bzw. § 31 MAVO ist eine ordentliche bzw. außerordentliche Kündigung nur dann wirksam, wenn die Mitarbeitervertretung vorher hierzu angehört worden ist; kommt eine Einigung zwischen Dienstgeber und Mitarbeitervertretung nicht zustande, entscheidet der Dienstgeber allein. Der besondere Kündigungsschutz eines Mitglieds der Mitarbeitervertretung hat freilich darin eine Grenze, daß der Dienstgeber – wie bei der Kündigung irgendeines anderen Mitarbeiters – nicht auf die Zustimmung der Mitarbeitervertretung angewiesen ist, wenn er einem Mitarbeitervertreter kündigt[24].

Die Tatsache, daß die Mitarbeiter und Mitarbeitervertreter bezüglich des Kün-

digungsschutzes in ungleicher Weise behandelt werden, ist nicht negativ zu beurteilen, sondern geradezu als notwendig anzusehen, damit die Mitarbeitervertretung ihre Aufgaben zugunsten der Mitarbeiter wahrnehmen kann; kritisiert werden kann allenfalls, daß dieser besondere Kündigungsschutz nicht noch stärker ausgefallen ist.

Würdigung der strukturellen Vorgaben in der Dienstgemeinschaft

Jede Gemeinschaft ist erst dann funktionsfähig, wenn sie strukturiert ist. Das ist eine Erfahrungstatsache, die insbesondere für eine Dienstgemeinschaft gilt, in der sich unterschiedliche Kompetenzen und Verantwortlichkeiten in bestimmten Strukturen ausprägen. Wenn jeder unterschiedslos dieselben Funktionen wahrnehmen könnte, wäre die Gemeinschaft entscheidungs- und handlungsunfähig. Hätte jeder die gleiche Entscheidungskompetenz, würden die getroffenen Entscheidungen sich gegenseitig aufheben. Dies hätte auch zur Folge, daß der einzelne Mitarbeiter nicht entsprechend seinen Fähigkeiten und Begabungen eingesetzt werden könnte. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn die MAVO für eine kirchliche Dienstgemeinschaft strukturelle Vorgaben festlegt, um so eine geteilte Verantwortung aller Mitarbeiter zu gewährleisten. Strittig ist also nicht die Tatsache, daß strukturelle Vorgaben gemacht werden; wohl aber können die konkreten Vorgaben der MAVO in mancherlei Hinsicht in Frage gestellt werden. Bisweilen wird die Kompetenz des Dienstgebers zu einseitig hervorgehoben, vor allem dann, wenn dieser allein festlegen kann, wer Mitarbeiter in leitender Stellung ist und somit nicht in die Mitarbeitervertretung wählbar ist. Auch könnte der Kreis derer, die aktives und passives Wahlrecht haben, weiter gezogen werden; die Anforderungen für die Wählbarkeit dürften hier zu hoch angesetzt sein. Außerdem kann die unterschiedliche Behandlung von katholischen und nichtkatholischen Mitarbeitern wohl nicht in jeder Hinsicht überzeugen.

Ein Hauptpunkt der Kritik – zumindest bezüglich der Auslegung und Anwendung der MAVO – richtet sich dagegen, daß Verletzungen von Loyalitätspflichten mehr oder weniger ausschließlich auf den Kirchenaustritt und die Wiederheirat nach Scheidung bezogen werden; dies ist eine isolierte Betrachtungsweise, die das Spezifische einer kirchlichen Einrichtung verdunkelt. Die Eigenart der kirchlichen Sendung, daß der einzelne mit seinen ganz persönlichen Problemen und Nöten im Vordergrund steht, kann aber erst dann zum Ausdruck kommen, wenn die Mitarbeiter in einer kirchlichen Einrichtung auch die entsprechende religiöse Motivierung mitbringen. Deshalb sollte es bei kirchlichen Dienstverhältnissen nicht nur auf die rechtlichen Voraussetzungen ankommen, sondern auch und vor allem auf die persönliche, aus dem Glauben gestaltete Lebensführung des einzelnen Mitarbeiters.

Um eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Dienstgebern und Mitarbeitern zu gewährleisten und die allen gemeinsame Verantwortung für die Aufgaben der betreffenden Einrichtung zu fördern, verfügt die Mitarbeitervertretung über einen breit gefächerten Katalog an Mitwirkungsrechten (vgl. §§ 26–39 MAVO). Dies ist positiv zu vermerken. In verschiedenen Bereichen hat die Mitarbeitervertretung ein Recht auf Information, auf Anhörung und Zustimmung; hinzu kommen noch Vorschlags- und Antragsrechte. Bei einem Vergleich mit dem kanonischen Recht fällt insbesondere auf, daß die MAVO auf das Rechtsinstitut der Beispruchsrechte, der Anhörungs- und Zustimmungsrechte, zurückgreift. Allerdings sind hier einige Abweichungen vom kanonischen Recht zu beobachten. Als echtes Anhörungsrecht im Sinn von c. 127 CIC kann nur die Beteiligung der Mitarbeitervertretung bei der ordentlichen und außerordentlichen Kündigung betrachtet werden. Wird nämlich die Anhörung nicht vorgenommen, ist die erfolgte Kündigung rechtlich unwirksam (§§ 30 Abs. 5, 31 Abs. 3 MAVO). Abweichend vom kanonischen Recht ist des weiteren vorgesehen, daß die Mitarbeitervertretung ihre Zustimmung bei Einstellung und Anstellung von Mitarbeitern bzw. bei sonstigen persönlichen Angelegenheiten nur dann verweigern kann, wenn ganz bestimmte Gründe vorliegen: Rechtsverletzung, Verdacht auf Störung des Arbeitsfriedens durch einen Bewerber, Verdacht auf unzulässige Bevorzugung oder Benachteiligung eines Mitarbeiters (vgl. §§ 34 Abs. 2, 35 Abs. 2 MAVO); nur bei Angelegenheiten der kirchlichen Einrichtung selbst ist das Versagen der Zustimmung nicht an bestimmte Gründe gebunden (vgl. § 36 MAVO). Eine Besonderheit gegenüber dem kanonischen Recht liegt schließlich noch darin, daß der Dienstgeber – wenn die Mitarbeitervertretung ihre Zustimmung verweigert – die Schlichtungsstelle anrufen kann, deren Beschluß (nach vergeblichen Einigungsversuchen) die beteiligten Parteien bindet (vgl. §§ 33 Abs. 4, 41 Abs. 3, 42 Abs. 2 MAVO)[25].

Zusammenfassend darf festgehalten werden: Trotz der mehrfach geübten Kritik ist die MAVO von 1985 – wie es im Kommentar von Bleistein/Thiel heißt – „ein brauchbares Instrument der Zusammenarbeit zwischen den Dienstgebern und den Mitarbeitervertretungen". Fortschreibungen werden notwendig bleiben. Auch in Zukunft wird es noch „vielfältigen Sand im Getriebe" geben. Entscheidend ist jedoch „der ernste Wille zu einem ehrlichen und fairen Miteinander"[26].

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Zweites Vat. Konzil, Kirchenkonstitution 32,3.

[2] Vgl. hierzu H. Pree, Die Stellung des kirchlichen Laiendienstnehmers im CIC/1983, in: Recht im Dienste des Menschen. FS H. Schwendenwein (Graz 1986) 467–478; W. Aymans, Die Träger kirchlicher Dienste, in: HdbkathKR 190–198; K. Walf, Kirchenrecht (Düsseldorf 1984) 84–95.

[3] Vgl. Zweites Vat. Konzil, Dekret über das Laienapostolat 2.
[4] Pree, a. a. O. 468. [5] Aymans, a. a. O. 198. [6] Pree, a. a. O. 473.
[7] Zur Entstehung der MAVO vgl. R. Bietmann, Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung der katholischen Kirche. Kurzkommentar (Stuttgart [2]1984) 34 f.; F. Bleistein, A. Thiel, Kommentar zur Rahmenordnung für eine Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) (Neuwied 1987) 2 f.
[8] Vgl. Erkl. d. dt. Bischöfe zum kirchlichen Dienst, in: Essener Gespräche, Bd. 18 (Münster 1984) 189–191.
[9] Abgedr. in: Arbeitshilfen 47 (Bonn 1985).
[10] Während dem Diözesanbischof in der ihm anvertrauten Teilkirche eine umfassende Leitungsvollmacht zukommt, ist die Zuständigkeit der Bischofskonferenz auf bestimmte Bereiche eingeschränkt. Für die Erstellung einer MAVO fehlt ihr eine gesetzgebende Kompetenz; vgl. hierzu P. Krämer, Apostolischer Stuhl und Bischofskonferenz, in: AfkKR 156 (1987) 127–139. Der Verband der Diözesen Deutschlands kann ohnehin nur Empfehlungen zum Erlaß von Gesetzen aussprechen.
[11] Vgl. Mitarbeitervertretungsordnung für die Diözese Osnabrück, in: Kirchl. Amtsblatt f. d. Diöz. Osnabrück Nr. 22, 18.11.1986, 171–185.
[12] Vgl. Mitarbeitervertretungsordnung der Diöz. Eichstätt, in: Pastoralbl. des Bistums Eichstätt Nr. 6, 25.5.1988, 129–155. Alle bayerischen Diözesen weichen von der Rahmenordnung in denselben Punkten ab.
[13] A. Schneider, in: Ev. Staatslexikon, Bd. 1 (Stuttgart [3]1987) 93–101, 94. Statt von „konziliarer" muß von „konsiliarer Konfliktlösung" gesprochen werden.
[14] Bietmann, a. a. O. 54. [15] Bleistein/Thiel, a. a. O. 37.
[16] Wenn der Dienstgeber die Mitarbeitervertretung nicht zur Stellungnahme auffordert oder nicht zur mündlichen Erörterung bereit ist, bleibt seine Entscheidung bezüglich der leitenden Stellung eines Mitarbeiters gleichwohl gültig. Allenfalls kann die Schlichtungsstelle aufgrund von § 29 Abs. 1 Nr. 1 MAVO („Maßnahmen innerbetrieblicher Information und Zusammenarbeit") eingeschaltet werden (vgl. § 41 Abs. 1 Nr. 6 MAVO).
[17] Z. B. die in der Diöz. Osnabrück geltende Ordnung (Anm. 11); vgl. ebd. § 8 Abs. 2. Nr. 2a.
[18] Vgl. P. Krämer, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HdbkathKR 162–171. Unzutreffend ist die Auffassung, daß eine Rechtsminderung auch durch den Spruch des Oberhirten, der einen katholischen Mitarbeiter für ehrlos erklärt (vgl. L. Mösenfechtel, A. Perwitz-Passan, M. Wiertz, Rahmenordnung 85 für eine Mitarbeitervertretungsordnung [MAVO 85]. Kommentar, Manuskript 1987, § 8, S. 5, 7e) erfolgen könnte; eine solche Spruchstrafe gibt es nämlich im CIC von 1983 nicht mehr.
[19] Familiaris Consortio, Nr. 84.
[20] Vgl. § 8 Abs. 2. Nr. 3b MAVO für die Diöz. Osnabrück (Anm. 11); diese Regelung ist wiederum deckungsgleich mit der Rahmenordnung.
[21] Vgl. MAVO der Diöz. Eichstätt (Anm. 12); hier wird auch nicht eigens der Kirchenaustritt angesprochen (§ 8 Abs. 2. Nr. 2 u. 3).
[22] Die Schließung einer Einrichtung als besonderer Kündigungsgrund (§ 19 Abs. 3 MAVO) kann hier unberücksichtigt bleiben.
[23] Bleistein/Thiel, a. a. O. 161. [24] Vgl. Bietmann, a. a. O. 102.
[25] Auf die anderen Gründe (vgl. § 41 Abs. 1 MAVO), die dazu berechtigen, die Schlichtungsstelle anzurufen, soll in diesem Zusammenhang nicht weiter eingegangen werden.
[26] Bleistein/Thiel, a. a. O. V.

UMSCHAU

Rückschau auf 1968

Mythen – Tatsachen – Wirkungen

Die Rückschau auf die sogenannte Studentenrevolte wurde im Lauf des Jahres 1988 von jeder Zeitung, von jeder Fernsehanstalt in Gedächtnisbeiträgen vollzogen. Sie setzte sich auch in Buchveröffentlichungen um, in denen von unterschiedlicher Optik aus auf die bewegten Monate des Jahres 1968 geblickt wurde. Daß auch heute der Zugang zur Vergangenheit anscheinend nur mit Emphase gelingt, beweisen Buchtitel wie: „Die Tränen der Revolution" (Rainer Bieling) oder „Das Fest der Revolution" (Carl Seibold). Dagegen eröffnet die Personalisierung einen nachvollziehbaren Zugang: „Die 68er ...und was aus ihnen geworden ist" (Tobias Mündemann). An allen Publikationen ist erkennbar, daß die Fülle sich widersprechender Vorgänge nicht auf wenige plausible Aussagen zu bringen ist; denn inzwischen wurden nicht nur Tatsachen tradiert, sondern es wurde auch an Legenden gesponnen, die bedauerlicherweise von nachfolgenden Generationen als Wiedergabe der damaligen Realität gewertet werden.

Eine erste Frage versucht zu klären, ob es sich um eine deutsche Revolte gehandelt habe oder ob im Zug eines weltweiten Aufbegehrens junger Menschen die Bundesrepublik nur ein „Nebenkriegsschauplatz" gewesen sei. Nicht zu übersehen ist, daß es ab Mitte der sechziger Jahre in vielen Industrienationen der Welt zu Konflikten zwischen Jugend/Studenten und der politischen Ordnung kam (Amerika, Japan, Frankreich u. a.). In Deutschland prägte sich eine spezifische Situation aus, weil erstmals eine Generation herangewachsen war, die nur Wohlstand und Ordnung erlebt hatte und vom Krieg nur vom Hörensagen wußte. Diese Generation hatte nicht mehr die als Gemeinschaft verbindenden Erfahrungen von Kriegsnot und Nachkriegszeit gemacht. Unmittelbar damit verbunden war ein neuer Zugang zum politischen System, das in Notstandsgesetzen und Großer Koalition auf eine abschüssige Bahn geraten schien. Die „APO" (Außerparlamentarische Opposition) artikulierte die Grundfragen an die Väter der neuen deutschen Republik. Insoweit die Väter überfragt waren und schwiegen oder im Hinweis auf das Erreichte schon ausreichende Antworten erblickten, riskierten sie in ihrer Dialogunfähigkeit die angestammte Autorität. Durch das Verhalten der älteren Generation um eine Einordnung in überkommene Strukturen gebracht, fiel es den Studenten leicht, auch die Gesellschaft als Ganze einer Reform unterziehen zu wollen. „Die Befreiung des Menschen stand 1968 auf der Tagesordnung, der Beginn eigentlicher Menschwerdung, die keine Sache der Industrienationen des Westens allein sein konnte, sondern die Verdammten dieser Erde, die Erniedrigten und Beleidigten der Dritten Welt ebenso einzubeziehen hatte wie die verstaatlichten Völker des Ostens", so kommentiert Rainer Bieling das suggestive Stichwort „Emanzipation" heute.

Nun hat die Mythenbildung die 68er Generation auf das Postament von großen Reformern gestellt und sie zur Verehrung freigegeben. Hermann Lübbe nennt die vier Mythen, die entstanden sind: die Studentenbewegung habe die Hochschulreform erzwungen (in Wirklichkeit war sie seit Beginn der sechziger Jahre voll im Gang), sie sei eine Antwort auf die „Unbereitschaft der Vätergeneration gewesen, sich ihrer nationalsozialistischen Vergangenheit zu stellen" (in Wirklichkeit spielte dies in der Studentenbewegung – auch nicht als Antifaschismus – kaum eine Rolle), sie habe endlich die Gelegenheit zum Studium marxistischer Traditionen ermöglicht (in Wirklichkeit stand die Bearbeitung dieser Texte seit Mitte der 50er Jahre in den Vorlesungsverzeichnissen deutscher Universitä-

ten), sie habe zur „nötigen Emendation der demokratischen Kultur der Bundesrepublik" beigetragen (in Wirklichkeit hat die Rüpelhaftigkeit des politischen Stils und das Tempo der Reformen nur ein zweideutiges Erbe hinterlassen).

Jenseits dieser die Realität verkennenden Mythen ist festzuhalten, daß die Studentenrevolte nur sehr differenziert an diesen vier Entwicklungen beteiligt war und bedauerlicherweise zuweilen auch eher negative Folgen nach sich zog; denn die ganze Revolte geriet durch einige Ambivalenzen in das Zwielicht eines Zwischen: zwischen Traum und Tat, zwischen Theorie und Praxis, zwischen demokratischer Durchsetzung und Gewalt. Je mehr die Bewegung in diese ungelösten Spannungen hineingeriet und je mehr sie dialogunfähig wurde, um so mehr spaltete sich die „Einheitsfront" in unzählige marxistische Klüngel auf, neutralisierte dadurch die Wirkung der Bewegung und verbaute sich jeden Zugang zur Arbeiterschaft; um so leichter war es möglich, aus der gescheiterten Utopie in den linksorientierten Terrorismus mit Brandanschlägen und „symbolischen" Morden auszuweichen. Hermann Rudolph bemerkt dazu: „Neben den Protest-Geprägten hinterließ sie (die Studentenrevolte) die Protest-Geschädigten – und beide haben über lange Zeit eine der unsichtbaren, aber wahrhaftig nicht unwirksamen Parteien im öffentlichen Leben der Bundesrepublik gebildet."

Allmählich verband sich die Studentenrevolte mit anderen Ideen, die dann durch sie in das allgemeine Bewußtsein transportiert wurden: die antiautoritäre Erziehung (Alexander S. Neill), die Kinderladenprojekte, die Kommune-Idee, die Sexpol-Bewegung (Wilhelm Reich), die hedonistische Grundorientierung im Blick auf die Gesellschaft (Herbert Marcuse), die Wahrnehmung des Systems mit den neomarxistischen Begriffen der Frankfurter Schule (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Jürgen Habermas). Bei diesen Impulsen fällt auf, daß die Großväter der Jugend sozusagen zu Vätern der Bewegung avancierten, den Willen zum Protest ideologisch unterfingen, wobei man nicht übersehen kann, daß das bewegende Gedankengut eher aus der Weimarer Zeit, aus den 20er Jahren, als aus den fünfziger Jahren stammte. In dem durch eine gewisse Geschichtslosigkeit möglichen grenzenlosen Aufräumen in Gesellschaft und Welt schlechthin holt man sich die Modelle des Zusammenlebens vor allem aus der vornationalsozialistischen Ära: die Sexpol-Bewegung (Wilhelm Reich), die proletarische Erziehung (Walter Benjamin, Edwin Hoernle) hatten ihre Renaissance.

Die in der Rückschau immer wieder aufgeworfene Frage lautet: Was blieb von den bewegten Zeiten der Studentenrevolte übrig? An den Lebensgeschichten von Hauptakteuren lassen sich einige mögliche Typen der Lebensbewältigung ablesen: ein Teil wagte den „Marsch durch die Institutionen" und kam inzwischen in verantwortlichen Stellungen an (als kritischer Richter, als nichtstaatskonformer Beamter, als radikaler Politiker oder „Sozialarbeiter"), ein anderer Teil verlor sich im Untergrund des Terrorismus (und manche endeten im Selbstmord), ein dritter Teil klebte mit großer Resignation über die zersplitterten Träume in der Subkultur fest oder entwickelte sich zum immer wieder befragten und bestaunten Schauobjekt einer großen Zeit. Die meisten Aktiven aus den 68er Jahren bewahrten sich ein Herz für soziale Reformen und arbeiteten, nachdem sie sich in Trauerarbeit von ihren Illusionen befreit hatten, konkret in jenen Neuen Sozialen Bewegungen mit, in denen manche Impulse aus den heißen Monaten einen Unterschlupf fanden.

Über die angedeuteten politischen, basisdemokratischen Reformversuche hinaus wirkte sich die Studentenrevolte vor allem in einer Lebensstilreform (in Musik, Sprache, Kleidung, Umgangsformen) aus. Der legere Habitus, die unkonventionellen Begegnungsformen, die antiinstitutionelle Lebensweise bauten gewiß viele überkommene Wertvorstellungen ab, nicht zuletzt im Bereich der Sexualität. Weil sich diese Veränderungen noch auf dem Rücken eines „Wertwandels" (Ronald Inglehart) vollzogen, der zum Teil auch ein „Wertzerfall" (Elisabeth Noelle-Neumann) war, konnte sich auch eine mündigere Gesellschaft in Bürgerinitiativen, Demonstrationen und anderen öffentlichen Protesten etablieren.

Was einst als große Reformen geplant war, wuchs nun in den Nischen einer Leistungsge-

sellschaft, die seit 1968 nichts von ihrer Härte an Konkurrenz und Streß eingebüßt hatte und dadurch den Humus für die aufblühende Sinnfrage bot. Dennoch bleibt gültig, daß die zuweilen zaghaften, zuweilen geradezu totalitären Modelle (in Politik, Kindererziehung, Lebensstil) ohne die Erfahrungen der 68er Jahre nicht möglich gewesen wären. Ist dafür das Wort „Kulturrevolution" zu hochtrabend? Ist der Hinweis auf eine „zweite Aufklärung" seiner anspruchsvollen Assoziationen wegen zu ungenau? Ist das Wort von der typisch deutschen Art einer „Revolution" (nichts Halbes und nichts Ganzes) nur verräterisch für die Optik des Betrachters und faßt nichts von der damaligen Realität?

Was eine Gesamteinschätzung betrifft, ist das Urteil von Ralf Dahrendorf nicht zu vernachlässigen: „War 1968 am Ende vor allem eine Sache des Stils, eine Stilwende? Es fällt jedenfalls schwer, im Jahr der unauffindbaren Revolution einen Neubeginn zu sehen. Es war eher der dramatische Schlußpunkt unter die Nachkriegszeit als der Beginn der Postmoderne oder sonst einer neuen Phase. Charakteristischerweise blieb alles, was seinerzeit gesagt und gefordert wurde, auf die Vergangenheit bezogen. Es richtet sich gegen die Öde des Wirtschaftswunders, ohne mehr als Vokabeln für die Zukunft anzubieten. Insofern blieb es ein Hauch des Wandels, dessen Niederschlag allenfalls die Aufgaben der Zukunft, nicht aber deren Lösungen bestimmte."

Wie auch immer: Die 68er Jahre haben die Bundesrepublik tief geprägt. Die nostalgische Rückschau des Jahres 1988 hat erneut an den Tag gebracht, wie bedeutsam diese Monate waren. Daß in der Wirkungsgeschichte sozusagen das Beiprogramm in Erziehung und Lebensstil mehr bewegt hat als die primären politischen Zielsetzungen, ist hier wie auch in vielen anderen Fällen typisch für den Gang der Geschichte. Was als Nebensache gedacht war, entwickelt sich zum eigentlichen Impuls.

Roman Bleistein SJ

Atomare Abschreckung und christliche Friedensethik

Seit sich die katholische Kirche in offiziellen Dokumenten zu der Frage atomarer Massenvernichtungswaffen äußert, wird immer wieder auf die Grenzen der Tolerierbarkeit der Nuklearabschreckung abgehoben. So sprach das Zweite Vatikanische Konzil schon vor mehr als 25 Jahren bezogen auf die notwendige Überwindung der atomaren Abschreckung von einer „Frist, die uns von oben noch gewährt wurde" (Gaudium et Spes, 81). In Verlängerung dieser Aussage des Konzils forderten die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenbrief „Gerechtigkeit schafft Frieden" von 1983, „mit aller Anstrengung nach Alternativen zur Androhung von Massenvernichtung zu suchen".

Diesem Aufruf entsprechen zwei wichtigere neuere Publikationen zur Frage einer christlichen Friedensethik angesichts der Drohung mit nuklearen Massenvernichtungswaffen. Es handelt sich um die Bücher „Atomare Abschrekkung und kirchliche Friedensethik" von Hans Langendörfer und „Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze" von Thomas Hoppe[1]. Beide Autoren verfolgen eine Prüfung bestehender militärstrategischer Abschreckungskonzepte unter ethischer Rücksicht, und es geht ihnen darüber hinaus um die Entwicklung von Kriterien für mögliche Alternativkonzepte, die speziell an einer christlichen Friedensethik orientiert sind. Sie gehen dabei von der realistischen Prämisse aus, daß Atomwaffen mindestens auf absehbare Zeit nicht aus den militärischen Strategien eliminiert werden können, und ihre besondere Aufmerksamkeit richtet sich von daher auf eine größtmögliche Begrenzung der Zerstörungsrisiken, die von diesen Waffen im Kriegsfall ausgingen. In beiden Büchern wird eine Fülle von Literatur vor allem aus dem US-amerikanischen Raum aufgearbeitet, und sie vermitteln so einen guten Überblick über den Stand der Diskussion.

Hans Langendörfer macht zu Beginn seiner Studie die Feststellung, daß in einer theologischen Friedensethik neben der Applikation phi-

losophisch-ethischer Verfahren die erfahrungswissenschaftliche Erkenntnis eine zentrale Rolle spielt (13). So wird eine Friedensethik auf die interdisziplinäre Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften angewiesen sein und sich nicht der detaillierten Auseinandersetzung mit militärstrategischen Konzepten entziehen können. Im Mittelpunkt der ersten Hälfte seines Buchs stehen die Friedenshirtenbriefe der nordamerikanischen Bischöfe „Die Herausforderung des Friedens" und der deutschen Bischöfe „Gerechtigkeit schafft Frieden", beide aus dem Jahr 1983. Langendörfer zeichnet ausführlich die Genese dieser beiden Dokumente nach, wobei die Redaktionsgeschichte des hinter verschlossenen Türen verfaßten deutschen Hirtenworts zum ersten Mal zutage gefördert wird. Bei seiner inhaltlichen Analyse geht es Langendörfer um eine moraltheologische Auswertung der beiden Hirtenbriefe. Ausdrücklich würdigt er ihre Bedeutung als wertvolle Beiträge zu einer Standortbestimmung kirchlicher Friedensethik, aber er beleuchtet auch kritisch die jeweiligen Argumentationsverfahren.

Langendörfers kritische Anmerkungen zu den beiden Hirtenbriefen bereiten die „Systematischen Überlegungen zur Problematik der nuklearen Abschreckung" des zweiten Teils seiner Studie vor. Er versucht hier, Bedingungen für eine im Hinblick auf ihren Drohcharakter ethisch hinnehmbare Abschreckungspolitik zu formulieren und zu umreißen, welcher Form der Abschreckung aus ethischer Sicht der Vorzug gebührt. Dabei ist für ihn ein Begriff von Frieden leitend, den er bereits in der Einleitung seines Buchs mit E.-O. Czempiel definiert hat als „ein Prozeßmuster des internationalen Systems, das gekennzeichnet ist durch abnehmende Gewalt und zunehmende Gerechtigkeit" (15). Mit diesem Prozeßbegriff des Friedens, der nicht auf ein Alles oder Nichts, sondern auf graduelle Veränderungen aus ist, hängt auch Langendörfers Verständnis von Politik „zwischen Idealismus und Realismus" zusammen, wo „Machtambitionen, aber auch Ordnungsvorstellungen und politische Ideen eine Rolle spielen" (117).

Als Prinzip für seine weiteren Überlegungen hält er fest, daß die Ethik nukleare Abschreckung nur unter dem Gesichtspunkt ihrer kriegsverhütenden Wirkung als Gegenstand akzeptieren kann (121). Eine ethische Beurteilung muß demnach prüfen, „ob die konkreten abschreckungspolitischen Maßnahmen im Hinblick auf die Kriegsverhütung die richtigen und vorzugswürdigen sind" (151). Diese ethische Beurteilung wird an zwei Bedingungen festgemacht: „Erstens muß dem Grundsatz entsprochen werden, daß es unerlaubt ist, eine Handlung zu beabsichtigen, wenn es falsch ist, sie zu vollziehen... Zweitens ist verlangt, daß nicht jeder heute mögliche Einsatz von Atomwaffen als unsittlich abgelehnt werden muß; es darf nicht unmöglich sein, daß es einen militärischen Gebrauch von Atomwaffen gibt, der dem Proportionalitätsgrundsatz Rechnung trägt" (158).

Diese beiden Bedingungen machen deutlich, in welche Richtung Langendörfers Vorschlag einer ethisch vertretbaren Abschreckungsstrategie läuft. Man könnte sagen, daß er einen Einsatz von Atomwaffen dann in Kauf zu nehmen bereit wäre, wenn die Steuerbarkeit eines nuklearen Krieges gewährleistet ist. Was bedeutet nun dies für die existierenden Abschreckungspotentiale und ihre Einsatzdoktrin? Langendörfer ist darin recht zu geben, daß ein Nuklearwaffeneinsatz nicht „in sich schlecht" zu sein braucht, wenn er den von ihm aufgestellten Bedingungen streng Genüge leistet. Sind diese Bedingungen aber nicht erfüllt, wovon in den heute gültigen Abschreckungsstrategien ausgegangen werden kann, so wäre auch schon ein der Intention nach begrenzter Einsatz von Nuklearwaffen als ethisch unzulässig zu verwerfen. Hier könnten ausgehend von Langendörfers Analysen noch weiterreichende Schlüsse gezogen werden.

Zusammenfassend läßt sich über die Studie Langendörfers sagen, daß in ihr sehr differenzierte und auch operationalisierbare ethische Bedingungen für die Bewertung und Eingrenzung des Abschreckungssystems entwickelt werden. Langendörfer illustriert überzeugend etwa am Beispiel der strategischen Verteidigungsinitiative SDI eine solche Grenze: Unter Anwendung der ethischen Kriterien für eine verantwortbare Friedenspolitik lassen sich ernste Einwände gegen dieses Projekt erheben (132-136). Bezogen

auf die aktuell gültigen Abschreckungsdoktrinen werden diese Prinzipien dann aber doch nicht hinreichend angewandt und umgesetzt in ein alternatives, den aufgestellten Bedingungen entsprechendes Strategiekonzept. Dies mag in den Grenzen begründet liegen, die der Autor seiner Studie gesetzt hat. Immerhin hält er am Ende seiner Ausführungen fest, daß ein grundsätzlicher Vorbehalt gegen diese Politik der Abschreckung bestehen bleibt, und er unterstreicht dies auch in seinem Kapitel „Abschreckung als Interimslösung".

Die Darlegungen zum Buch Hans Langendörfers haben deutlich gemacht, daß eine Friedensethik sich im Ausschluß auch existierender Nuklearstrategien, sofern sie gegen ethische Grundsätze verstoßen, und in der Entwicklung sittlich verantwortbarer Alternativen bewähren muß. Damit ist allgemein die Aufgabe formuliert, die sich Thomas Hoppe in seinem Buch „Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze" stellt. Ähnlich wie Langendörfer beginnt er mit einer Bestandsaufnahme der kirchlichen Friedenslehre. Er greift dabei historisch weiter aus und zeichnet gedrängt die Entwicklung der moraltheologischen Lehre vom gerechten Krieg von Augustinus bis in die Gegenwart nach. Auch wenn die Bellum-iustum-Lehre in der Vergangenheit häufig mißbraucht wurde, so sieht Hoppe sie in ihrem Kernbestand von den heute sich stellenden Herausforderungen nicht überholt.

Wichtig für die beiden folgenden Hauptteile seines Buchs sind vor allem seine Überlegungen zum Prinzip der Proportionalität. Er bestimmt die Proportioniertheit einer Handlung allgemein so, daß diese auf Dauer und im ganzen nicht kontraproduktiv sein darf (46f.) Ethisch schlecht wäre demnach eine Handlung zu nennen, die auf Dauer und im ganzen kontraproduktiv ist. Daraus folgt, daß militärische Mittel und Strategien nicht nur unter dem Gesichtspunkt ihrer abschreckenden Wirkung betrachtet werden dürfen, sondern daß auch ihre Risiken bei einem Versagen der Abschreckung, d. h. für den Kriegsfall mitbedacht werden müssen: Kontraproduktiv wäre in diesem Sinn eine Strategie, die auf Massenvernichtung ausgelegt ist. Hoppe weist darauf hin, daß hier ethische und politisch-strategische Erwägungen einen Konvergenzpunkt haben. Damit wird die Richtung erkennbar, in die seine weiteren Überlegungen laufen: Eine ethisch verantwortbare Strategie muß sowohl eine Minimierung des Kriegsrisikos als auch eine größtmögliche Schadensbegrenzung für den Kriegsfall anstreben.

Hoppe stimmt mit Langendörfer grundsätzlich in der Forderung nach Interdisziplinarität einer Friedensethik überein. Doch methodisch wählt er in der Einlösung des „zunächst abstrakten Anspruch(s) einer Verbindung von Ethik und Faktenanalyse" (9) einen anderen Weg: Bevor er nach einer ethischen Urteilsbildung sucht, bringt er mit großer Sachkenntnis Theorie und Praxis der verschiedenen Abschreckungskonzepte zur Darstellung.

Unter Berücksichtigung der empirischen Ergebnisse dieser Analyse militärstrategischer Konzepte versucht Hoppe in einer Zwischenbilanz Kriterien ethischer Urteilsbildung für die Wahl zwischen alternativen Konzepten zu entwickeln. Diese Kriterien werden als Ergebnis der Verbindung politologischer Analyse und ethischer Argumentation angesehen und der Klasse sogenannter „gemischter" Normen zugerechnet, „bei denen sich ein empirisches Tatsachenurteil mit einem moralischen Werturteil verknüpft" (105). Hoppe weist hier auf die wichtige Konsequenz hin, daß man bei einer Diskussion über diese Kriterien sorgsam wird unterscheiden müssen, ob man die Gültigkeit des empirischen oder die des ethischen Anteils der zugrunde liegenden Argumentation bestreitet.

Als erstes Kriterium wird die Überprüfung eines militärstrategischen Konzepts dahingehend gefordert, ob dieses den Abbau von Feindbildstereotypen erleichtert oder erschwert. Zweitens wird der Aspekt der Gerechtigkeit im Zusammenhang mit einer überdimensionierten Belastung der Ressourcen durch militärische Erfordernisse angeführt. Das dritte Kriterium nennt die Vereinbarkeit von Rüstungsmaßnahmen mit Rüstungskontroll- und Abrüstungsbemühungen. Hoppe leitet daraus die ethische Maxime ab: „Rüste so, daß du, wenn die Gegenseite deine Rüstungsstruktur übernehmen sollte, diese gegnerische Rüstung deinerseits nicht oder nur

in möglichst geringem Maß als Ausdruck aggressiver Absichten wahrnehmen könntest" (106f.). Darüber hinaus muß eine Strategie in einer Krise Krisenstabilität und im Kriegsfall Aussicht auf Schadensbegrenzung bieten.

Hoppe verwirft mit diesen Kriterien nicht das Prinzip einer Abschreckungsstrategie schlechthin, er unterwirft diese aber strengen Bedingungen. Zusammengefaßt heißt dies: „Wir fordern also von einer Militärstrategie nicht nur Wirksamkeit in der Abschreckung, sondern auch, daß sie sich als Verteidigungskonzept bewähren kann, weil sie aussichtsreiche Möglichkeiten zur Beendigung des Kriegs auf möglichst niedrigem Gewaltniveau bietet" (109).

Mit den Kriterien ethischer Urteilsbildung ausgerüstet unternimmt Hoppe einen neuerlichen Durchgang durch den Wald militärstrategischer Konzepte. Diese detaillierten und mitunter recht komplexen strategischen Analysen laufen auf einen Vergleich zwischen den Strategien der „stabilen Abschreckung" (die auf der Doktrin der „Minimalabschreckung" oder der der „wechselseitig gesicherten Zerstörbarkeit" aufbauen kann) und Strategien mit differenzierten Einsatzoptionen (damit ist ein stufenweiser Einsatz von nichtnuklearen und nuklearen Mitteln wie beispielsweise in der NATO-Strategie der „flexible response" gemeint).

Aus diesem sehr differenzierten Vergleich soll festgehalten werden, daß die Alternative „totale Abschreckung oder totale Katastrophe" als ethisch unannehmbar gesehen wird. Da ein Versagen der Abschreckung niemals völlig auszuschließen ist, muß demnach ein Strategiekonzept abgelehnt werden, das auf der Doktrin der „wechselseitig gesicherten Zerstörbarkeit" aufbaut oder auf diese hinausläuft. Eine Strategie mit differenzierten Einsatzoptionen eröffnet wenigstens noch die Chance, „eine Alternative zu sofortiger Kapitulation oder vollständiger Katastrophe und ethisch verwerflichem Handeln zu haben" (144). Allerdings ist einzukalkulieren, daß eine Strategie, die auf Schadensbegrenzung ausgerichtet ist, den Abschreckungsfaktor senken und damit das Kriegsrisiko erhöhen kann. Hoppe stimmt mit Langendörfer darin überein, daß für eine ethisch vertretbare Verteidigung enge Grenzen bestehen (144).

Als Beispiel einer solchen Strategie stellt Hoppe im dritten und abschließenden Teil seines Buchs das Modell einer „defensiven Verteidigung" von Horst Afheldt vor. Afheldts Modell setzt sich eine größtmögliche Beschränkung von Kriegsschäden zum Ziel, ohne dabei auf eine effiziente Verteidigungsfähigkeit gegen mögliche Angriffe zu verzichten. Es basiert daher auf einer rein defensiven Rüstung, die sich aus einer konventionellen und nuklearen Komponente zusammensetzt, wobei der letzteren eine rein politische Zielsetzung zukommt. Im Idealfall soll es auch ohne Nuklearwaffen auskommen. Seine Empfehlung dieses Modells orientiert Hoppe mit nüchternem Realismus an den aktuellen militärstrategischen Gegebenheiten.

Seine Studie zeichnet sich insgesamt dadurch aus, daß er vorurteilslos und objektiv auch Gegenargumente in seine Erwägungen einbezieht und so seinem Vorgehen als auch seinen Ergebnissen hohe Glaubwürdigkeit verleiht. Kritisch könnte man allenfalls anmerken, daß er seine ethische Urteilsbildung weitgehend nur an den militärstrategischen Gegebenheiten orientiert, und dabei die politische und weltanschauliche Dimension des hinter den Strategien stehenden Ost-West-Konflikts nicht berücksichtigt.

Mit der amerikanisch-sowjetischen Vereinbarung über die weltweite Verschrottung von nuklearen Mittelstreckenwaffen scheint ein erster Einstieg in die atomare Abrüstung gefunden. Allerdings machen die Mittelstreckenwaffen bestenfalls 1,5 bis 2 Prozent der gesamten atomaren Arsenale aus. Für die Diskussion über die zu erhoffenden weiteren Abrüstungsschritte im Bereich der strategischen Atomwaffen leisten die beiden vorgestellten Bücher in der Verbindung von Faktenanalyse und christlicher Ethik einen wesentlichen Beitrag. *Martin Maier SJ*

[1] Hans Langendörfer: Atomare Abschreckung und kirchliche Friedensethik. Eine Untersuchung zu neuesten katholischen Friedensverlautbarungen und zur ethischen Problematik heutiger Sicherheitspolitik. Mainz, München: Grünewald, Kaiser 1987. 254 S. (Entwicklung und Frieden. Wissenschaftliche Reihe.) Kart. 28,–; Thomas Hoppe: Friedenspolitik mit militärischen Mitteln. Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. Köln: Bachem 1986. 318 S. (Theologie und Frieden. I.) Kart. 20,–.

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

Biographisches Lexikon zur Weimarer Republik. Hrsg. v. Wolfgang Benz und Hermann Graml. München: Beck 1988. 392 S. Lw. 49,80.

Der von zwei Mitarbeitern des renommierten Münchner Instituts für Zeitgeschichte herausgegebene Band enthält knappe Lebensbeschreibungen von ca. 500 Persönlichkeiten des politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und kirchlichen Lebens der Weimarer Republik – von Konrad Adenauer über Käthe Kollwitz bis Stefan Zweig. Es sind also auch Personen aufgenommen, deren Wirksamkeit sich auch später noch entfaltet hat; die vorliegenden Biogramme konzentrieren sich jedoch, von wenigen Ausblicken abgesehen, auf den Zeitraum der Jahre 1918/19 bis 1933, also der Weimarer Republik.

Dabei waren die insgesamt 59 Verfasser mit unterschiedlichem Erfolg bemüht, neben dürren biographischen Fakten auch etwas über die Einordnung und Bedeutung ihrer „Helden" mitzuteilen. Dies war schon angesichts der gebotenen Kürze von ungefähr 45 Schreibmaschinenzeilen je behandelter Person kein geringes Wagnis, konnte aber auch deshalb nicht immer gelingen, weil die Mitarbeiter recht einseitig ausgewählt sind. Dies wird besonders im Blick auf die großen Gestalten des Weimarer Katholizismus deutlich. Hier wäre zu fragen, was die Herausgeber veranlaßt hat, nicht einen einzigen der einschlägig ausgewiesenen Sachkenner heranzuziehen. Man hätte sich allerdings auch in vielen anderen Fällen kundigere Autoren gewünscht. Vermutlich wäre dann aufgefallen, daß der Rufname des preußischen Ministerpräsidenten Braun Otto (und nicht Carl) lautet und daß ein Beitrag über Reichskanzler Wilhelm Marx sich nicht mehr auf den Forschungsstand von 1973 stützen sollte. Wer freilich glaubt, sich über die Sachkompetenz der Autoren im Mitarbeiterverzeichnis informieren zu können, wird enttäuscht; die Angaben dieses Verzeichnisses sind allzu dürftig.

Natürlich ließe sich auch über die Auswahlkriterien streiten. Beispielsweise fehlen der Schriftsteller Reinhold Schneider, der Schauspieler Fritz Kortner oder der DVP-Fraktionsvorsitzende Ernst Scholz, der viel zur Schwächung der parlamentarischen Demokratie beigetragen hat. Dafür sind Persönlichkeiten aufgenommen, die – wie etwa der Historiker Ismar Elbogen, der Vorgeschichtsforscher Gustaf Kossina oder der Reichswehroffizier und spätere KPD-Funktionär Richard Scheringer – nur ein eher marginales Interesse beanspruchen können.

Insgesamt jedoch wird man den beiden Herausgebern bescheinigen müssen, daß sie bemüht waren, die Vielfalt des öffentlichen Lebens der ersten deutschen Republik einigermaßen umfassend widerzuspiegeln. Daß das Schwergewicht (mit insgesamt 200 Biographien) im politischen Bereich liegt, bedarf keiner näheren Begründung, eher schon die auffällige Bevorzugung von Vertretern der politischen Linken. Ob freilich der etwas vollmundige Anspruch des Klappentextes eingelöst wird, ein „einmaliges Nachschlagewerk" vorgelegt zu haben, das sich künftig für jede Beschäftigung mit Weimar als „unentbehrlich" erweisen werde, scheint zweifelhaft. *U. v. Hehl*

Delp, Alfred: *Gesammelte Schriften.* Bd. 5: Briefe, Texte, Rezensionen. Hrsg. v. Roman Bleistein. Frankfurt: Knecht 1988. 360 S. Lw. 54,–.

Die vier Bände der 1982–1984 herausgegebenen „Gesammelten Schriften" Alfred Delps fanden einen solchen Zuspruch, daß inzwischen eine zweite Auflage notwendig wurde. Ein solcher Erfolg ermutigte, einen fünften Band zu edieren; denn bei der Editionsarbeit kamen Delps Briefe, seine vielen Rezensionen von Büchern und immer wieder neue Texte ganz unterschiedlicher Art an den Tag, die bislang von

Verwandten und Freunden Delps verwahrt wurden. In diesem fünften Band liegen folgende Dokumente vor: Allein 136 Briefe Delps aus den Jahren 1926–1945, 13 Texte aus den Jahren 1924–1944 und 50 Rezensionen (1932–1941). In all dem zeigt sich Delp von immer neuer Seite: sei es in seiner Spontaneität beim Briefeschreiben, sei es in der Kunst, einen jungen Menschen seelsorglich zu führen, sei es in der Schärfe der Wahrnehmung der Zeitsituation, sei es in der Formulierungsgabe, sei es im Konzipieren von seelsorglichen Aufgaben angesichts des Umbruchs in den vierziger Jahren. Manches von dem, was Delp schrieb und dachte, ist Fragment geblieben. Aber selbst in diesem Fragment wird eine Ahnung des Ganzen deutlich, das Alfred Delp bewegte: eine soziale Gesellschaft, die sich der Ordnung Gottes fügt und aus der Neuschöpfung in Christus – vermittelt durch die Kirche – lebt.

In den fünf Bänden liegt nun das schriftliche Werk Delps vor, wie es im Moment bekannt ist. Leider fehlt das Manuskript „Die Dritte Idee", das vor Delps Verhaftung durch die Gestapo am 28. Juli 1944 vorlag und in dem Delp seine sozialpolitischen Ideen zusammengefaßt hatte. Aus diesem Text wäre es möglich, sowohl seinen Beitrag in der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis" wie in den innerkirchlichen Beratungen (etwa in der katholischen Männerseelsorge) richtig einzuschätzen. Trotz intensiver Suche konnte das Manuskript bis heute nicht aufgefunden werden. In den vorliegenden Texten sind nur Hinweise auf diese Thematik zu entdecken. Es wird einer in Vorbereitung befindlichen Delp-Biographie vorbehalten sein, den Inhalt dieses Manuskripts aus den Andeutungen Alfred Delps und aus Niederschriften von Freunden zu rekonstruieren zu versuchen. Trotz dieses nicht geringen Mangels ergänzt der vorliegende Band nicht nur das Bild von Alfred Delp. Er gibt ihm auch einen neuen Glanz. *R. Bleistein SJ*

Psychologie

KAGAN, Jerome: *Die Natur des Kindes,* München: Piper 1987, 408 S. Lw. 48,–.

Einer der führenden amerikanischen Entwicklungspsychologen gibt hier einen Überblick über den aktuellen Stand seines Forschungsgebiets, bezogen auf die USA. Mit diesem Überblick verbindet er eine kritische Bewertung nicht allein der Forschungsergebnisse, sondern auch der Forschungshypothesen. Nach seiner Überzeugung wurde in den vergangenen Jahrzehnten bei der Untersuchung der kindlichen Entwicklung der Faktor der biologischen Reifung, besonders der Reifung des Zentralnervensystems, gegenüber dem Faktor gesellschaftlich-pädagogischer Beeinflussung zu sehr vernachlässigt. Phänomene wie Trennungsangst beim Kleinkind, das Wahrnehmen eigener Intentionen, das Auftreten von Schuldgefühl und Stolz, die Fähigkeit, sich mit anderen zu vergleichen, die Entdeckung von Widersprüchen in den eigenen Anschauungen beruhen auf der Reifung der kognitiven Fähigkeiten, die wiederum von der Reifung des Zentralnervensystems abhänge. Kagan kritisiert die Vorstellung, bestimmte Merkmale und deren Ausprägungen beim Kind ließen sichere Schlüsse auf die spätere Entwicklung in der Adoleszenz zu: „Die populäre Ansicht, vom Kleinkind könne man zuverlässig auf den jungen Erwachsenen schließen, findet in den Tatsachen keine Bestätigung." Der Autor plädiert für die Annahme qualitativer und nicht nur quantitativ-gradueller Temperamentsunterschiede bei Kindern. Er hält es für möglich, daß die in der psychologischen Forschung üblichen statistischen Verfahren nicht auf den besten Arbeitshypothesen beruhen. Außerdem sollten menschliche Eigenschaften als an bestimmte Kontexte gebunden aufgefaßt werden, statt generell von Gedächtnis, Wahrnehmungs- oder Denkfähigkeiten zu sprechen, da die meisten kognitiven Fähigkeiten nicht unabhängig von einer spezifischen Problemstellung existierten.

In sechs Kapiteln sichtet Kagan die Forschungsergebnisse: Das Kleinkind – Kontinuität

– Wie eine Moral entsteht – Die Emotionen – Die Entstehung des Denkens – Die Rolle der Familie. Der Leser findet viele interessante Ergebnisse, verbunden mit anregenden Reflexionen des Verfassers. Die Ausführungen über die Emotionen und die Entstehung der Moral beim Kind verdienen besondere Beachtung. Wohltuend ist die Unterscheidung zwischen echtem Forschungsergebnis und noch nicht genügend bewiesener Hypothese. Auch die Abhängigkeit psychologischer Forschung von der Kultur mit ihren jeweiligen Problemen wird nicht vertuscht. Das Buch Jerome Kagans ist nicht nur für den Spezialisten geschrieben. Es gibt Einblick in die Leistungsfähigkeit, aber auch in die Schwierigkeiten entwicklungspsychologischer Forschung und ist zugleich ein Zeugnis für die wissenschaftliche Redlichkeit seines Verfassers.

N. Mulde SJ

Spiritualität

Bours, Johannes: *Ich werde ihm den Morgenstern geben.* Worte für den Lebensweg. Hrsg. v. Paul Deselaers. Freiburg: Herder 1988. 200 S. Lw. 24,–.

Johannes Bours ist nach langer Krankheit am 1. Februar 1988 in Coesfeld gestorben. In ihm verlieren die deutschen Christen einen Meister des geistlichen Lebens, einen Mann, der nicht redselig seine geistlichen Erfahrungsmängel verdeckte, sondern dessen Worte aus der Stille und aus der Erfahrung Gottes kamen. Einem Freund überließ er es, seine letzten Texte als „Worte für den Lebensweg" herauszugeben. In dieser Textsammlung wird – wie in allen Büchern Bours' – der ruhige Atem des Geistes spürbar. Die Sprache ist noch einfacher, unprätentiöser geworden: alles wird zur Einladung in die Stille, zur Begegnung mit dem lebendig-nahen Gott. Mit großer Sensibilität greift Johannes Bours auf Gedichte, Erzählungen und Lebensberichte anderer Autoren zurück; diese Texte helfen ihm, Orientierung auf dem geistlichen Lebensweg zu geben.

Das Buch enthält, in sieben Kapiteln gegliedert, Anstöße zur Meditation, die sich auch für private Exerzitien hervorragend eignen. Die Themen sind Christusworte der sieben Sendschreiben, Worte aus der Urgeschichte des Menschen, Worte am Morgen, Worte zu den Grenzen des Lebens, Worte zur Jahreswende, Worte aus den Gedichten von Joseph von Eichendorff, Worte aus den Gedichten von Nelly Sachs, Worte aus der Erfahrung des Glaubens. Daß Bours solchen Wert auf das Wort legt, verwundert nicht; denn das Wort führt zum Wort Gottes in der Heiligen Schrift. Diese aber tut sich auf als Tor zu dem in Christus menschgewordenen Wort. Das Buch wird beschlossen mit jenem Gebet, das Bours vier Monate vor seinem Tod sich selbst aufschrieb: ein Gebet des Lobes, des Dankes, der Hingabe. Ein Vermächtnis – wie das Buch als ganzes.

R. Bleistein SJ

Lyrik

Fussenegger, Gertrud: *Gegenruf.* Gesammelte Gedichte. Salzburg: Müller 1986. 98 S. Kart. 26,80.

Gertrud Fussenegger, 1912 in Pilsen geboren, ist vor allem bekannt als Erzählerin so bedeutsamer Schicksalsromane wie „Das verschüttete Antlitz" (1957) und „Die Pulvermühle" (1968). Als Lyrikerin debütierte sie erst 1974 mit dem schmalen Band „Widerstand gegen die Wetterhähne", der längst vergriffen ist. 15 Gedichte daraus enthält ihr jüngster Gedichtband „Gegenrufe", womit sie die Kontinuität ihrer lyrischen Sprechweise andeutet. Im kurzen Nachwort der Autorin, das die Anlässe einiger Gedichte knapp skizziert, ist zu lesen, unter den 61 hier gesammelten Texten stamme der älteste „Wer bist du" aus dem Jahr 1952, dem Baujahr der ersten Wasserstoffbombe: „Schon damals hat sich mir die Gefahr zerstörter Umwelt, genetischer Beeinträchtigung und ausgebeuteter

Natur deutlich abgezeichnet." Ein erster, früher „Gegenruf" also, den auch das einleitende Gedicht „Zum Titel" lyrisch interpretiert als in Frage gestelltes Ja. Vergleicht man die früheren Gedichte mit den späteren, so wird neben der Kontinuität auch die Wandlung vom „lyrischen Kürzel" zum vielstrophigen Langgedicht deutlich. Doch der formalen Wandlung folgt nicht in jedem Fall eine Steigerung des dichterischen Gestaltungsvermögens. Nicht selten verführt die Langform zu einer beschreibenden Ausführlichkeit und moralisierenden Rhetorik, die man sich weniger vollmundig, um manche Strophe oder Worte gekürzter wünschte. Das gilt vor allem für die gesellschaftskritischen Zeitgedichte, in denen sich Alltägliches mit Mythologischem, Profanes mit Religiösem, Spott mit Versöhnung und Rhetorik mit Lyrik mischt und gleichsam, wenn auch kritisch gemeint, mit dem lyrischen Strom der Zeitthemen schwimmt. Dem „Anspruch auf eigenen Umriß" hingegen werden die Kurzgedichte viel eher gerecht, wie z. B. „Liebespaar", „Frühe Schatten", „Masken", „Die Spottdrossel", „Adam mit dem Apfel" sowie „Zuletzt" und schließlich „Herz", das wohl schönste Gedicht des ganzen Bandes mit den geglückten Schlußstrophen: „Herz / du taumelnder Vogel, / zwischen die Stäbe / der Qual gequetscht. // Ausatmen / mußt du die letzte Hoffnung. / Dann ist Frieden." In solchen Gedichten, zu denen auch „Mein Wort – mein Kahn" gehört, runden sich die einzelnen Bilder zu vieldeutigen Allegorien gegenwärtigen Lebens und verlocken zu Sinnspielen, denen sich der Leser willfährig hingibt und die er verwandelt wieder verläßt. Dann ist es nicht mehr „gefährlich, / den Vogel Widerspruch / im Wappen zu führen" – trotz der Vogelfänger.

E. J. Krzywon

Domin, Hilde: *Gesammelte Gedichte.* Frankfurt: Fischer 1987. 422 S. Lw. 32,–.

Die einmalige Sonderausgabe, zum 75. Geburtstag Hilde Domins erschienen, sammelt neu ausgewählte Gedichte von ihren dichterischen Anfängen in Santo Domingo im Herbst 1951 bis zum Jahr 1985. Neben Verstreutem und Neuem, insgesamt etwa hundert bisher unveröffentlichte oder schwer zugängliche Gedichte, enthält der Band auch Übertragungen aus dem Englischen sowie aus romanischen Sprachen. In einem editorischen Hinweis heißt es: „Die bisherigen vier Gedichtbände wurden als Koordinaten benutzt, in die die gesammelten und die unveröffentlichen Gedichte nach Entstehungszeit und innerem Zusammenhang eingefügt wurden. Nur einer der alten Buchtitel ist beibehalten." Gemeint ist der Gedichtband „Nur eine Rose als Stütze" (1959), der bereits in 9. Auflage vorliegt. Auch die neu gesammelten Gedichte, liedhafte Kleingebilde und erzählende Langgedichte, verteilt auf neun Abschnitte, halten sich „in staunendem Gleichgewicht" und bestätigen das lyrische Ich erneut als „Wandrer / von Tag zu Tag / und von Land zu Land, / an dem das Wort / von der Flüchtigkeit / allen Hierseins / Fleisch ward" und „in dem die Ankunft / sich langsam entblößt" bis zum „Aufbruch ohne Gewicht / wenn das Herz den Körper verbrannt hat". Auf der Suche nach einer angemessenen Formel für das lyrische Gesamtwerk Hilde Domins fällt einem immer wieder das Bild der „Vögel mit Wurzeln" ein: Ihre Gedichte „sind Vögel mit Wurzeln / immer tiefer / immer höher". In solchem Bild wird der Leser zugleich ein Sinnbild des Menschen entdecken und vielleicht deshalb auch in ihren Gedichten „Lieder zur Ermutigung" sehen, obschon „das Spiel von Licht und Schatten" in den Farben der Schwermut schillert. Denn „der Mensch / ist des Menschen / bangste Begegnung". Behutsam eingraviert sind vielen Gedichten solche Begegnungen und Erlebnisse, „durch die feinsten / Siebe des Schmerzes gepreßt", die auch biographisch deutbar scheinen. Denn keine ihrer Erinnerungen wird „mit dem Löffel des Vergessens" gegessen. Die Deutlichkeit ihres lyrischen Appells bleibt so, dank der Klarheit ihrer Sprache, für eine breite Leserschicht wahrnehmbar, die in Domins Gedichten auch vielfachen Trost findet: „Und daß dich einer liebt, / daß man dich anders lieben kann / als im Vorübergehn, / das nimmt dich wunder." Es sind die kleinen selbstzweckhaften Gebilde, deren vollendete Bildhaftigkeit gerade in ihrer verborgenen Symbolik Übergänge offenhält, denen man willig folgt:

„Nicht müde werden / sondern dem Wunder / leise / wie einem Vogel / die Hand hinhalten."

E. J. Krzywon

Bobrowski, Johannes: *Gesammelte Werke.* Bd. 1: Die Gedichte. Bd. 2: Gedichte aus dem Nachlaß. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1987. LXXXXV, 305 S.; 423 S. Lw. je 40,–.

Dank Ina Seidels Vermittlung erschienen erste Gedichte von Johannes Bobrowski (1917–1965), der schon als Schüler zu dichten begann, 1943/44 in der für das geistige Klima im Dritten Reich so wichtigen wie janusköpfigen Zeitschrift „Das innere Reich", in der auch Martin Heidegger und Josef Weinheber publizierten. Nach 1949, als Bobrowski aus sowjetischer Gefangenschaft zurückgekehrt war, erschienen weitere Gedichte in der von Peter Huchel redigierten Ostberliner Literaturzeitschrift „Sinn und Form", und erst 1961 folgte endlich sein erster Gedichtband „Sarmatische Zeit", für den er im Jahr 1962 mit dem Preis der Gruppe 47 ausgezeichnet wurde. Nunmehr zählt Johannes Bobrowski neben Paul Celan und Ingeborg Bachmann zu den bedeutendsten deutschsprachigen Lyrikern der Nachkriegszeit.

Im Rahmen der vierbändigen Gesamtausgabe liegt nun sein lyrisches Gesamtwerk in zwei Bänden vor, in chronologischer Folge vorzüglich ediert von Eberhard Haufe, von dem auch die informations- wie umfangreiche Einleitung (Bd. 1, VII – LXXXVI) stammt. Der erste Band sammelt alle vom Autor veröffentlichten oder für den Druck bestimmten Gedichte, der zweite alle in den Jahren von 1935 bis 1965 entstandenen, jedoch bislang nicht publizierten Gedichte. Vor allem die frühen Gedichte des Nachlaßbandes, vom Autor sorgfältig aufbewahrt, sind in doppelter Hinsicht aufschlußreich: für die lyrische Entwicklung Bobrowskis selbst wie auch für den allgemeinen Gang der deutschsprachigen Lyrik jener Jahre. Die chronologische Lektüre seiner Gedichte bestätigt erneut die suggestive Kraft seiner Sprache, „die faszinierende sarmatische Bilderwelt und das elementare moralische Engagement seiner Dichtung", und den Dichter selbst als einen Menschen „der langsamen Entwicklung, des Ernstes und der Gründlichkeit", „von eher kontemplativer als aktiver Mentalität" (E. Haufe). Offenkundiger wird auch die für Bobrowski wesenhafte Ambivalenz von Schwere und Leichtigkeit, die wechselvollen Übergänge von Schwermut und Trauer zu Heiterkeit und Humor, zugleich auch die schier erdrükkende Dominanz seiner ostpreußisch-litauischen Erstheimat als direkt erlebter oder als historisch imaginierter, nicht selten mythisch oder visionär überhöhter Lebensraum, beschworen in unzähligen Erzählgedichten und Hymnen von formstrenger Bedeutungs- und Klangstruktur. Doch die in Bobrowskis Lyrik beschworene östliche Landschaft ist nicht nur ein Denkmal der Vergangenheit, sondern ebenso Warnung und Wegweiser für Gegenwart und Zukunft.

E. J. Krzywon

Becker, Jürgen: *Odenthals Küste.* Gedichte. Frankfurt: Suhrkamp 1986. 143 S. Lw. 26,-.

Das kleine Dorf Odenthal im rheinisch-bergischen Land, von dem schon ein Gedicht aus der früheren Sammlung „In der verbleibenden Zeit" (1979) erzählt, liefert das Titelstichwort zum jüngsten – mit dem Bremer Literaturpreis ausgezeichneten – Gedichtband Jürgen Beckers. Es spielt auf ein prähistorisches Meer an, das sich einst bis in diese Gegend erstreckte – vielleicht sich auch bald wieder erstrecken wird. Angesichts solcher Bedrohung erklärt sich die resignative Grundierung vieler Bilder: „Die Kälte geht durch den Sommer." Mit photographischer und filmischer Genauigkeit rücken Beckers Gedichte, gegliedert in sechs Kapitel von unterschiedlicher Schreibtechnik, apokalyptische Zeichen des Unheils in den Blick des Lesers, der im gewöhnlichen Alltag das Gefährliche übersieht oder verdrängt. Das lakonische Pathos der Bilder und Metaphern veranschaulicht im Kreislauf der Jahreszeiten und „auf der kurzen Rampe des Überlebens": „Unendliches Gehen, / das eine fortgesetzte Beschreibung verspricht, / sonst nichts verlangt, keine Augenzeugen im Dunkel." So ständig „den Veränderungen der Realität auf der Spur" (Harald Hartung), ist dem Lyriker Becker jedes Gedicht „ein ungeheuerliches Repertoire von zeitgenössischer Erfahrung" und zugleich „Simulation / einer Küste mitten im

Land". Vor dem Auge des Lesers wird ein lyrischer Teppich aufgerollt, in den surreale Muster des Widerspruchs eingewoben sind und die Balance zwischen Resignation und Hoffnung zu halten suchen: „Die Nacht platzt noch auf / vielleicht gibt ein Stern zur Hälfte / sein Licht ab." Epigrammatisch konzentrierte Bilder – „Es gibt keine Ruhe empört sich der plötzliche Regen" – wechseln ab mit aphoristischen Verszeilen, die nur gelegentlich in die „Sprichwörterwelt" abgleiten: „Gläserne Kuppeln / ersetzen produktionsbedingt den Himmel." Selten nur wird die metaphorische Sprechweise, „die Arbeitsweise / der Phantasie", in ihrer Anschaulichkeit durch Abstraktionen gestört. Doch auch sie fügen sich ins „Panorama / natürlicher Untergänge auf kleinstem Raum", „mitten in einer Zeit / des Widerrufs, der auftauenden Empfindungen / in einem und anderen System". Im letzten Zyklus „Die Scheune", verteilt auf insgesamt 91 Gedichte, findet sich im lyrischen Du die Rolle des Dichters gespiegelt: „ein Sack voller Bilder, / den ziehst du hinter dir her, / in dein Hinterhaus, / in die lichtlosen Räume, um die Mitte herum / der einzigen Möglichkeit, der gnadenlosen Konzentration." Diese sei auch dem Leser anempfohlen, wenn er in „Odenthals Küste" so etwas finden will wie einen „verzweifelft gehaltenen Landrest, / den Besitz einer letzten Minderheit, die vielleicht überlebt / auf der Innenseite ihrer Imaginationen".

E. J. Krzywon

ZU DIESEM HEFT

Rat-Geben und Rat-Nehmen ist ein grundlegendes Strukturelement der kirchlichen Gemeinschaft. Gottfried Leder, Professor für politische Wissenschaft an der Hochschule Hildesheim, fragt nach Art und Umfang der Mitverantwortung der Ratgebenden für die Entscheidung dessen, der beraten wird.

Friedrich Georg Friedmann geht dem Verhältnis von Kultur und Religion im Lauf der abendländischen Geschichte nach. Sein Interesse gilt dabei vor allem den Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Daseins.

Ethische Anforderungen an die Medizin stehen in einem umfassenden Problemfeld, das ein Gespräch aller Beteiligten verlangt. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, stellt diese Zusammenhänge dar.

Welchen Beitrag können die Christen zur Lösung gesellschaftlicher Probleme leisten? Paul Wess, Pfarrer in Wien, sieht die bloße Verkündigung einer Soziallehre als ungenügend an, solange der Glaube nicht zu einer neuen sozialen Praxis unter den Gläubigen führt.

Das Dienstrecht in den deutschen Diözesen ist durch die Mitarbeitervertretungsordnung (MAVO) geregelt. Peter Krämer, Professor für Kirchenrecht an der Katholischen Universität Eichstätt, untersucht die derzeit geltende Fassung im Blick auf ihre strukturellen Vorgaben für eine Dienstgemeinschaft.

Selbstzerstörung der Autorität

Autorität ist etwas anderes als Macht. Macht zielt auf Durchsetzung, notfalls auch mit Zwang. Autorität hingegen appelliert an die freie, sittliche Zustimmung. Ihre Geltung gründet sich auf das Ansehen, das ihre Träger erworben haben, und auf der Überzeugungskraft ihrer Argumente. Wo Menschen ein Amt bekleiden und aufgrund dieses Amtes Autorität beanspruchen, müssen sie ihre Entscheidungen und Meinungen begründen können, wenn sie Anerkennung und Gefolgschaft erwarten. Die Menschen unserer Zeit weigern sich, etwas wegen bloßer Amtsautorität als gültig oder gar als wahr anzusehen. Sie verlangen Kriterien und Argumente, die ihnen die Autorität glaubhaft machen. Das heißt mit anderen Worten: Autorität ist nicht Ausfluß einer Machtposition, sondern eines überlegenen Wissensstands. Ein Mensch hat Autorität, um sie gleichsam wegzugeben, nämlich andere an seiner Einsicht teilhaben zu lassen, nicht aber um sie despotisch gegen Unterlegene auszuspielen. Deswegen zielt Autorität in erster Linie nicht auf Gehorsam, sondern auf Erkenntnis, auf Verstehen.

Das gilt in besonderem Maß für die Autorität in der Kirche. Die Kirche lebt von der freien Zustimmung ihrer Glieder und setzt freie Glaubensüberzeugung voraus. Sie konnte zwar in der Geschichte nicht immer der Versuchung widerstehen, Zwangsmittel einzusetzen. Diese widersprechen aber zuinnerst der Botschaft, die sie verkündet, und heute stehen sie ihr ohnedies nicht mehr zur Verfügung. Wer in der Kirche Autorität beansprucht, ist vollständig auf das Vertrauen der Christen angewiesen, wie überhaupt die Kirche nur dann „Communio", eine vom Gesetz der Liebe geprägte Gemeinschaft von Glaubenden sein kann, wenn in ihr allseitiges Vertrauen herrscht.

Dieses Vertrauen ist aber heute schwerwiegend gestört. Es gibt in der Kirche eine Gruppe von Intransigenten, die sich als die alleinigen Vertreter der Wahrheit ansehen und eine grundlegende Kurskorrektur verlangen: von der Offenheit und der Dialogbereitschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils zu straffer Geschlossenheit und zentral gelenkter Uniformität, von der lebendigen Vielfalt zur Herrschaft nur einer Meinung. Ein so maßvoller, um die Kirche hochverdienter Theologe wie Bernhard Häring spricht sogar von einer bisher nie gekannten Polarisation, die schon jetzt die Gestalt eines „psychologischen Schismas" angenommen habe: auf der einen Seite der „Triumphgesang der Intransigenten", auf der anderen Seite Zorn, Mißtrauen, antirömischer Affekt und als Ergebnis die Distanzierung vieler von der Kirche. Und zu all dem ein Klima der Verketzerung, der Anfeindung und der Denunziationen, das die noch vorhandenen Reste an Vertrauen vollends zu zerstören droht.

Was diesem Konflikt seine besondere, ja tragische Schärfe gibt, ist die Unterstützung, die die Intransigenten bei Autoritätsträgern in der Kirche zu finden scheinen. Der gewichtigste Fall ist der Versuch einer Gruppe von Theologen, die das Vertrauen des Papstes besitzen, das in der Enzyklika „Humanae vitae" von 1968 ausgesprochene Verbot „künstlicher" empfängnisverhütender Mittel als Offenbarungswahrheit zu erklären und für diese Aussage die päpstliche Unfehlbarkeit in Anspruch zu nehmen, obwohl die Bedingungen fehlen, die das Erste Vatikanische Konzil und das Kirchenrecht als unerläßlich erklären. Bei diesen Theologen und auch in Papstansprachen finden sich ferner Formulierungen, die dem Gehorsam gegenüber den Entscheidungen des Lehramts Vorrang vor dem Gewissen zu geben scheinen, als ob die von der gesamten Tradition gelehrte Verbindlichkeit des Gewissens für das Handeln des Menschen nicht mehr gelte und das Lehramt dem Gewissen übergeordnet sei. Hinzu kommt die vieldiskutierte Praxis von Bischofsernennungen gegen den mehrheitlichen Willen der Ortskirche und als Versuch, einer bestimmten Richtung in der Kirche zum Durchbruch zu verhelfen, als ob das Amt in der Kirche nicht mehr die erste Aufgabe habe, Einheit zu stiften, Gegensätze auszugleichen, Verständigung zu ermöglichen. Schließlich die offene Favorisierung traditionalistischer Gruppen, die so weit geht, daß nicht einmal mehr die formelle Zustimmung zu allen Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils verlangt wird.

Die Folgen für die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Autorität sind verheerend: nach außen, weil den Menschen unserer Zeit ein solches Verhalten völlig unverständlich ist, und nach innen, weil der Eindruck entsteht, der Wille zu der erwähnten „Kurskorrektur" sei die offizielle Linie. So fühlen sich alle enttäuscht, die den Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils als eine zukunftsweisende Antwort der Kirche auf die Herausforderungen der Neuzeit begrüßten. Das heißt mit anderen Worten: Die Verantwortlichen in der Kirche selbst zerstören ihre Autorität. Durch ihr Handeln oder Nichthandeln bewirken sie, daß das Vertrauen schwindet und damit auch die Voraussetzungen, die allein Anerkennung und Gefolgschaft sichern können. Daher nützen Aufforderungen zum Gehorsam oder sonstige Versuche zur Disziplinierung überhaupt nichts. Sie verschärfen nur die Probleme und tragen dazu bei, daß sich immer mehr Menschen von der Kirche in ihrer derzeitigen Verfassung nichts mehr erwarten.

Ganz anders wäre es, wenn sich die Kirche wieder überzeugend als die Gemeinschaft des offenen, respektvollen Dialogs zeigte, wie es beim Zweiten Vatikanischen Konzil vorbildhaft geschah. Das Ansehen, das sich die kirchliche Autorität damals erworben hat, scheint sie heute verspielt zu haben. Es ließe sich aber jederzeit wiedererwerben, wenn die Grundimpulse von damals erneut wirksam würden.

Wolfgang Seibel SJ

Medard Kehl SJ

Bleibt nur die Resignation?

Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen

Diese Zeilen schreibe ich während meiner jährlichen „Geistlichen Übungen" („Exerzitien") in einer alten Benediktinerabtei; sie sind erwachsen aus vielen Gebeten und aus langen Gesprächen mit Mitbrüdern. Eine ungewohnte Erfahrung bewegt mich zu dieser Niederschrift: Ich finde auch nach mehreren Tagen nicht zum ruhigen, gelassenen Beten und Meditieren. Bereits bei der Betrachtung zum „Prinzip und Fundament" der Exerzitien nehme ich mit Erschrecken wahr, wie meine „Indifferenz" völlig durcheinandergebracht ist, wie sich ein nicht zu beruhigender Wirrwarr von Gefühlen der Trauer, des Zorns, der Ratlosigkeit und der Resignation angesichts der Ernennung des neuen Kölner Erzbischofs, Kardinal Joachim Meisner, angesammelt hat. Offensichtlich geht es nicht nur mir so; wohin man im Augenblick auch kommt: Die Kölner Ereignisse der letzten Monate (samt ihren „Vorspielen" in Chur und Wien und den neuesten Nachrichten aus Salzburg und Vorarlberg) sind Thema Nr. 1, sie erregen die Gemüter wie schon lange kein innerkirchliches Geschehen bei uns mehr. Jede Bischofsvakanz wird inzwischen zu einem Alptraum.

Das Auffallende dabei: Diesmal sind es nicht so sehr die professionellen Kirchenkritiker vom „linken" Spektrum der Kirche, die sich getroffen und verletzt fühlen; diese dürften das Ganze jetzt eher mit einer (wenn auch schmerzlichen) Genugtuung als eindeutige Bestätigung ihrer kritischen Linie betrachten. Nein, es sind die ganz „normalen" Katholiken der „Mitte", fromme, durchaus eher konservative Leute aus den Frauen- und Männerorden, in den neuen geistlichen Bewegungen, von allen Stufenleitern der ortskirchlichen Hierarchie, aus Gemeinden, Bibelkreisen, Pfarrgemeinderäten, Gruppen und Verbänden; alles Leute, die sich zu Hause fühlen in der römisch-katholischen Kirche, und die in sehr vielen Fällen ihren ganzen Lebenseinsatz dieser Kirche zur Verfügung stellen. Sie kommen im Augenblick nicht mehr zurecht mit ihrer Kirche. Was mir ein älterer, liebenswürdiger Benediktinerpater, der kurz vor seiner goldenen Ordensprofeß steht, sagte, trifft wohl genau die Situation dieser Christen: „Ich bin erschrocken über mich; ich entdecke auf einmal so etwas wie einen antirömischen Affekt in mir."

Wie kommt das? Was sind die Gründe für diese – den meisten von uns ungewohnten und auch ungewollten – Reaktionen? Ich halte es für gut, wenn wir die-

ses Phänomen der gestörten Beziehung zur Kirche nicht einfach auf sich beruhen lassen. Ich erlebe es bei mir selbst und vielen anderen als zu bedrängend und bedrohlich, als daß wir darüber schweigend hinweggehen dürften. Wir brauchen Klarheit für uns selbst über das, was sich hier tut, damit der Zorn in uns nicht überhand nimmt und unsere geistliche Einstellung zur Kirche bitter macht. Das Benennen und Aussprechen der Ursachen kann – zusammen mit dem Gebet um Gelassenheit – heilend wirken. Ich betrachte es auch als einen Dienst des Theologen an vielen ähnlich empfindenden Mitchristen, wenn er sich nicht mit dem Klagen im privaten Kreis begnügt, sondern seinen Einspruch öffentlich formuliert – nicht um zu polarisieren, sondern um zum Dialog aufzufordern.

Drei *Ursachen* dürften für die so weit gestreute und tiefsitzende Betroffenheit ausschlaggebend sein.

Der Stil

Zweifellos spielt zunächst einmal das Verfahren, die Art und Weise, wie zum Beispiel in Köln von Rom her eine „Mußehe" zwischen Bistum und Bischof (so Kardinal Meisner bei der Pressekonferenz nach seiner offiziellen Ernennung) durchgesetzt wurde, eine große Rolle. Ein solches Vorgehen, das gegen den begründeten Willen beider Seiten (nach seinen Worten beim Bischof selbst und bei der Mehrheit der rechtmäßigen Repräsentanten des Bistums) und nur durch Veränderung der ortskirchlich geltenden Rechtsnormen zum Erfolg führte, ist den meisten Menschen in unseren Breiten völlig fremd und unverständlich. Ich kenne es weder aus meiner Familie noch aus der (besseren) politischen Kultur unseres Landes, noch aus unserem Orden, noch aus der Ortskirche, zu der ich gehöre. Wenn nun in aller Öffentlichkeit ein solcher Stil von der obersten Autorität der Kirche vorpraktiziert wird, wenn wichtige, alle angehende Entscheidungen nicht auf gemeinsamen, im geduldigen Gespräch miteinander erreichten Überzeugungen und womöglich Kompromissen beruhen, sondern allein auf der formalen Autorität der höheren Vollmachtsstufe, dann fühlt man sich als erwachsener Mensch und Christ wie vor den Kopf gestoßen.

Aber der Schock geht viel tiefer: Hier wird ein Kirchenbild untergraben, das uns in den letzten 25 Jahren getragen und beflügelt hat. Die Kirche als „Communio" – (nach Walter Kasper) *das* ekklesiologische Leitmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils: ist es bereits wieder überholt? Gilt das alles nicht mehr, was wir in den 60er Jahren als Theologiestudenten über die „Communio" der Kirche bei Henri de Lubac gelesen haben („Méditation sur l'Eglise"; „Catholicisme"), oder bei Hans Urs v. Balthasar („Sponsa Verbi"; „Spiritus Creator"; „Herrlichkeit"), bei Hugo Rahner („Symbole der Kirche"), bei Joseph Ratzinger („Die christliche Brüderlichkeit", „Das neue Volk Gottes" und in seinen Münsteraner Vorlesungs-

skripten über die Eucharistie und über die Kirche), bei Otto Semmelroth („Die Kirche als Ursakrament"; „Ich glaube an die Kirche"), bei Karl Rahner („Kirche und Sakramente"; „Ich glaube die Kirche"; „Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit"), bei Yves Congar („Esquisses du Mystère de l'Eglise"; „Sainte Eglise") und manchen anderen Theologen der Konzilszeit?

Von ihnen, von den durch sie erschlossenen Kirchenvätern und von den durch sie inspirierten Konzilstexten ist das Kirchenbild so vieler Katholiken der letzten Jahrzehnte geprägt worden. Bei ihnen haben wir durchaus gelernt, daß Communio nicht dasselbe ist wie Demokratie, daß sie auch nicht im Gegensatz steht zur Hierarchie („communio hierarchica"). Aber wir haben durch sie zugleich begriffen, daß Communio etwas mit brüderlich-schwesterlicher Kommunikation zu tun hat; daß sie von der eucharistischen Selbsthingabe des Sohnes Gottes lebt und sich deswegen in der liebenden Gemeinschaft der Kommunizierenden ausdrückt; daß sie das prägende Strukturmerkmal gerade auch der hierarchischen Grundverfassung der Kirche auf allen Ebenen darstellt; daß sie sich nur in dem ausgewogenen Miteinander von Universalkirche und Ortskirchen konstituiert, so daß die Kirche im ganzen sich als „Gemeinschaft von Kirchen" („communio ecclesarum") verwirklicht.

Aber genau dieses Wesenselement der Communio vermögen viele bei der augenblicklichen Weise der Bischofsernennungen und überhaupt beim Umgang Roms mit den Ortskirchen nicht mehr wahrzunehmen. Behält die Communio ihre Geltung nur noch für die Spiritualität, nicht mehr jedoch für die gesellschaftliche Realität der Kirche (ausgenommen vielleicht die Communio der absolut Gleichgesinnten)? Diese Ungewißheit schmerzt; steht doch hier die Wahrhaftigkeit unseres geistlichen und theologischen Sprechens von der Kirche auf dem Spiel, ja unsere ganze Grundeinstellung der Liebe zu ihr und der Freude an ihr.

Vielleicht wird jemand einwenden: Der Gehorsam gegenüber dem Papst ist doch ebenfalls ein unentbehrliches Strukturelement der katholischen Kirche; und gegen alle zentrifugalen Kräfte der Ortskirchen kann gerade ein strikter Gehorsam gegenüber der obersten Autorität, egal ob man mit ihren Entscheidungen einverstanden ist oder nicht, die katholische Einheit am besten wahren! Nun, ganz zweifellos gehört der Gehorsam gegenüber den Trägern der geistlichen Vollmacht, zumal dem Inhaber des Petrusamts, wesentlich zu unserer Kirche. Aber so wenig der Papst über der Communio der Kirche steht, sondern mitten in ihr Petrus als Haupt und Mitte des Apostelkollegiums repräsentiert, so wenig darf auch die Form von Befehl und Gehorsam aus dem alles durchstimmenden Grundcharakter der Communio herausfallen.

Wenn innerkirchlicher Gehorsam das Abbild des Gehorsams Jesu gegenüber dem Vater ist (so Hans Urs v. Balthasar), dann besteht sein Spezifikum gerade in der liebenden, frei gewollten Übereinstimmung zwischen Befehlendem und Gehorchendem; und diese ist eben innerhalb der Kirche weder jedesmal von vorn-

herein gegeben, noch kommt sie allein durch formales Durchsetzen von Rechten zustande, sondern einzig durch das (oft auch strittige) Gespräch, durch gegenseitiges Zuhören und Aufeinanderzubewegen, durch den Willen, sich so zu einigen, daß diese Einheit auf *Einmütigkeit* beruht. Das wird natürlich nicht immer gelingen; es wird stets auch Fälle geben, in denen die kirchliche Autorität letztlich aufgrund ihrer Vollmacht entscheiden muß. Aber dies ist nicht die Regel, sondern die Ausnahme; und diese zerstört nur dann nicht den Communio-Charakter der Kirche, wenn sie sich eindeutig als letzter Ausweg nach ergebnislosen Gesprächen und Bemühungen um gegenseitiges Entgegenkommen und um Einmütigkeit erweist. (Das war zum Beispiel offensichtlich der Fall im unendlich geduldigen Verhalten des früheren Bischofs von Limburg, Wilhelm Kempf, gegenüber dem Lefebvre-Anhänger Pfarrer Milch, bis es wirklich nicht mehr ging.)

Dieses Prinzip der Einmütigkeit ist unbestritten eine der wichtigsten und wirksamsten Grundregeln der Communio, angefangen von der Apostelgeschichte über die Paulusbriefe, die großen Konzilien des Altertums und das Konzil von Trient bis hin zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Gerade da hat Paul VI. in seinem Ringen um die Zustimmung der traditionalistisch eingestellten Minderheit ein Beispiel für dieses Prinzip gegeben. In seiner Kompromißbereitschaft ging er zwar für viele der Mehrheit zu weit; auch die Ungeklärtheit mancher Konzilsformulierungen hat darin sicher mit ihren Grund. Aber im Gegensatz zu den beschämenden Vorgängen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, wo eine viel größere und theologisch qualifizierte Minderheit von der damaligen Mehrheit um Papst Pius IX. bei der Unfehlbarkeitsfrage schlicht überstimmt wurde, hat das Zweite Vatikanische Konzil die Einmütigkeit (nicht Einstimmigkeit!) als von alters her geltende Grundnorm kirchlicher Einheitsfindung wieder deutlich ins Bewußtsein gehoben. Vielleicht liegt darin – noch über alle inhaltlichen Aussagen hinaus – seine entscheidende Bedeutung für die Zukunft der Kirche.

Aber was ist daraus geworden? Fällt dieses Prinzip wieder einmal dem Willen zu einer uniformen Einheit zum Opfer, der die nachkonziliare Vielfalt von Überzeugungen und Lebensformen innerhalb des dogmatisch legitimen Rahmens der Kirche als zu gefährlich erachtet und deswegen sein Einheitsideal auf dem Weg des formal unbedingten Gehorsams durchsetzen will? Diese Furcht befällt viele Christen angesichts der Vorgänge um die neuesten Bischofsernennungen, wo für Rom sogar die Zustimmung und Übereinstimmung der Mehrheit der Ortskirche und ihrer Repräsentanten nicht mehr notwendig scheint. Fällt der kurze konziliare Frühling mit seiner lebendigen Erfahrung von christlicher Freiheit und Freimütigkeit (die sicher auch falsch verstanden und mißbraucht wurden) wieder zurück in einen strengen, kalten Winter, bevor er sich überhaupt zur sommerlichen Reife einer allmählich glückenden Communio entfalten konnte?

Die Richtung

Damit klingt bereits ein zweiter Grund für die weitverbreitete Ablehnung solcher Vorgehensweisen in unserer Kirche an. Denn nach den Erfahrungen von Lateinamerika, Holland, Wien, Chur, Köln, Salzburg und Vorarlberg läßt sich der Eindruck nicht mehr leugnen, daß nur noch *eine* bestimmte „Richtung" in der Kirche zur Geltung kommen soll, die im üblichen Sprachgebrauch dem „rechten Flügel" der Kirche („halbrechts" bis „rechtsaußen") zugerechnet wird. Was mit diesen Schlagwörtern inhaltlich gemeint ist, läßt sich an einem zentralen Punkt so umschreiben: Nur jene Theologen und Kirchenführer scheinen das volle Vertrauen Roms zu genießen, die dem heutigen weltanschaulichen Pluralismus der neuzeitlichen, säkularisierten Gesellschaft zutiefst ablehnend, ja fast apokalyptisch verurteilend gegenüberstehen und deswegen das Heil für den Glauben in dieser Welt nur in einer absolut einheitlichen, jeden tiefer reichenden Pluralismus in Theologie und Pastoral vermeidenden Kirche sehen. Ein ziemlich dualistisches Weltbild prägt diese Richtung: hier die Kirche als Ort des Heils – dort die säkularisierte Welt als Ort der Sünde und des Unheils; beide stehen sich frontal und unvermittelbar gegenüber. Der offene, veränderungsfähige Dialog mit verschiedenen Auffassungen und Lebensformen unserer Gesellschaft, in dem man – unter allen möglichen Verfremdungen verborgen – doch die verstreuten „Spuren des Logos", der Wahrheit auch bei den anderen sucht und sich mit allen Menschen guten Willens zusammen auf dem Weg weiß zur vollendeten Gemeinschaft des Reiches Gottes, diese differenzierte Suchbewegung kommt der genannten Richtung in unserer Kirche nicht nur als „vergebliche Liebesmüh" vor, sondern dünkt ihr auch sehr gefährlich; bringt sie doch die Gefahr einer Relativierung der eigenen Überzeugungen mit sich, die letztlich nur destabilisierend und auflösend wirken könne. Negative Erfahrungen mit Übertreibungen der nachkonziliaren Zeit scheinen ihr recht zu geben.

Aber berechtigt dies schon dazu, den alten Grundsatz aufzugeben: „Abusus non tollit usum" (der Mißbrauch hebt nicht den Gebrauch auf)? Muß man nicht unterscheiden zwischen einer guten, von lernfähiger Toleranz für das Andere und klarer Entschiedenheit für das Eigene bestimmten Relationalität und einem schlechten Relativismus, der sich modisch und identitätslos jeder Zeitgeistströmung anpaßt? Werden solche Differenzierungen nicht unserem Glauben und seiner Beziehung zur modernen gesellschaftlichen Lebenswelt viel gerechter als eine simple Schwarzweißmalerei?

Die erstere Einstellung unserer pluralistischen Gesellschaft gegenüber verlangt natürlich ein hohes Maß an Offenheit, an „Unterscheidung der Geister", an Beweglichkeit und Standfestigkeit zugleich. Sie lebt dabei vom Vertrauen, daß der Heilige Geist überall weht, wo und wohin er will, und nicht nur in einer Richtung. Das Konzilsdokument „Die Kirche in der Welt von heute" ist die Magna

Charta dieser Dialogbereitschaft, und so viele große Geister unserer Zeit wie Pierre Teilhard de Chardin, Kardinal Henri de Lubac, Karl Rahner, die Kardinäle Julius Döpfner, Franz König, Leo Jozef Suenens, Bernard Jan Alfrink, Carlo Maria Martini, Aloisio Lorscheider, der ehemalige Jesuitengeneral Pedro Arrupe und viele andere waren und sind von dieser Haltung getragen und bieten deswegen für viele Menschen unserer Zeit eine echte Identifikationsmöglichkeit mit dem Glauben und mit der Kirche.

Im Augenblick ist jedoch eine ganz andere Richtung kräftig auf dem Vormarsch; sie setzt – wie seit der Gegenreformation und vor allem seit der Restauration des 19. Jahrhunderts – wieder fast ausschließlich auf klare Abgrenzung, eindeutige Positionen und innere Geschlossenheit der katholischen Kirche. Der verbindlichen Priesterkleidung und der klaren Unterscheidung zwischen Klerus und Laien werden große Bedeutung zugesprochen. Das Kirchenrecht gilt dieser Richtung inzwischen als die authentische, alles eindeutig regelnde Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils, so daß man sich mit dessen Grundimpulsen zur kirchlichen Erneuerung und zum dialogischen Verhältnis von Kirche und Welt nicht mehr sonderlich beschäftigen muß. Der fehlenden Dialogbereitschaft gegenüber dem Pluralismus draußen entspricht eine Dialogunfähigkeit innerhalb der Kirche. Von daher wird das Gespräch mit Vertretern dieser Grundoption so schwierig, sobald andere theologische, spirituelle und pastorale Auffassungen sich zu Wort melden. Mit einer Sicherheit, die von der Richtigkeit der eigenen Position felsenfest überzeugt und für Differenzierungen wenig zugänglich ist, schränkt man den Spielraum kirchlich tolerierter Auffassungen immer mehr ein und weist abweichende Meinungen als schädlich für die innere Einheit und für den schlagkräftigen Kampf der Kirche nach außen zurück. Im „Opus Dei" findet diese Richtung ihre innerkirchlich einflußreichste und ausdrücklichste Gestalt. Als entscheidender kirchlicher Garant für diese Form von Einheit wird der Papst angesehen, dem deswegen unbedingte Gefolgschaft in allen Punkten zu leisten ist.

Eine solche Grundeinstellung der Kirche und der Gesellschaft gegenüber mag ihren legitimen Platz in der Kirche haben, ob sie einem gefällt oder nicht; sie kann sich jedenfalls auf eine jahrhundertealte Tradition berufen, die ihre Anfänge bis zur Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts zurückverfolgen kann. Aber darf sie deswegen zu der einzig maßgeblichen Richtung für höhere Leitungsaufgaben, für Pastoral und Theologie erhoben werden? Wird hier nicht – gegen alle Beteuerung – doch das Zweite Vatikanische Konzil in entscheidenden Punkten außer Kraft gesetzt, nämlich genau da, wo es diese Tradition des 2. Jahrtausends relativieren und den lange verdrängten Traditionen der Urkirche und der Patristik neue Geltung verschaffen wollte? Diese Fragen nach der Bedeutung des letzten Konzils bewegen heute viele treue Katholiken zutiefst, auch angesichts der ungemein großen Konzessionsbereitschaft Roms gegenüber Marcel Lefebvre. Um diese kirchenspaltende Minderheit von Katholiken zurückzugewinnen, geht

Rom ihr so weit entgegen, daß dabei alle wesentlichen Neuansätze des letzten Konzils aufgegeben werden können, wenn nur die Autorität des Papstes anerkannt wird. Die starke Irritation der großen Mehrheit von Gläubigen angesichts dieses römischen Kurses scheint demgegenüber wenig ins Gewicht zu fallen; man vertraut wohl der soziologischen Erfahrung, daß die Mehrheit (im Unterschied zu einer fest entschlossenen und geschlossenen Minderheit) eher träge ist, nicht so schnell abwandert und sich mit der Zeit schon arrangiert. Aber was dabei an biblisch und patristisch begründeten Werten in Theologie, Pastoral und menschlichem Umgang miteinander verlorengeht, die das Konzil neu ins Bewußtsein der Gläubigen gehoben hatte, ist unermeßlich. Eine große Verödung und Verhärtung in der Kirche steht zu befürchten.

Der nachkonziliare Prozeß der Integration verschiedener Traditionsstränge aus zwei Jahrtausenden und zugleich ihre Vermittlung mit unserer neuzeitlichen Gesellschaft scheint im Augenblick bewußt von oben abgebrochen zu werden, zugunsten einer einseitigen Kontinuität mit bestimmten Traditionen der letzten Jahrhunderte und um den Preis einer immer stärker werdenden Polarisierung unter den Gläubigen. Denn jetzt wird auf einmal wieder das schrecklich vereinfachende Kriterium des 19. Jahrhunderts undifferenziert zur Gretchenfrage für einen „echten" Katholizismus hochgespielt: „Wie stehst du zum Papst?" Daß das Petrusamt samt den dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils unaufgebbar zur Struktur der katholischen Kirche gehört, ist doch unter guten Katholiken unbestritten. Aber *wie* dieses Petrusamt konkret ausgeübt wird, ist deswegen noch lange nicht über alle Kritik in Liebe und Loyalität erhaben! Das war es zu keiner Zeit der Kirchengeschichte und darf es auch nicht werden, wenn es nicht zu einer verhängnisvollen Papolatrie kommen soll, die unser Papst sicher nicht will. Die Kritik vieler Christen richtet sich eben im Augenblick keineswegs gegen das Petrusamt und seinen universalkirchlichen Dienst der Einheit, sondern vor allem gegen diese Form der Amtsführung: daß der Papst, der doch der Hirte aller Gläubigen sein soll, sich an die Spitze der oben skizzierten Richtung zu stellen scheint, sie fast ausschließlich favorisiert und so den Einruck erweckt, als ob er die ganze Kirche daraufhin umgestalten wolle.

Das muß zwangsläufig zu sinnlosen Polarisierungen in der Kirche führen, genau wie wenn fast nur noch Vertreter einer bestimmten charismatischen oder liberalen oder politischen Theologie zu Wort und Amt kommen dürften (was ebenso unsinnig wäre). In welche tiefgreifenden Loyalitätskonflikte werden treue Katholiken, gerade auch Amtsträger, dem Papst gegenüber durch eine solche Politik gestürzt! Das Petrusamt dient doch vor allem der universalen Integration; von daher erwartet man eben, daß Bischöfe erwählt und bestätigt werden, die in ihrer Ortskirche ebenfalls integrierend und nicht polarisierend wirken, also Vertreter einer vernünftigen, gesprächsfähigen „Mitte" und nicht der äußeren „Rechten" oder „Linken". Solange die gegenwärtige Linie weitergeführt wird, kann so

schnell kein Frieden in der Kirche eintreten, es sei denn, daß mit der Zeit alle anderen Richtungen schweigend resignieren oder auswandern. Ob allerdings eine solche Befriedung von den Kirchenvätern gemeint war, wenn sie als Synonym für Kirche und Communio das Wort Pax, Frieden, gebraucht haben?

Damit sind wir bei einer dritten Ursache der gegenwärtigen Mißstimmung in unserer Kirche angelangt.

Die Ohnmacht

Was in den beiden vorigen Punkten geschrieben wurde, ist alles nicht neu; es wird in den letzten Jahren mit zunehmender Deutlichkeit und von immer mehr Gläubigen so empfunden und ausgesprochen. Aber es scheint alles vergeblich zu sein. Man gewinnt den Eindruck, daß all diese Stimmen, die nach glaubwürdiger Communio und nach größerer Richtungsoffenheit rufen, einfach nicht mehr das Ohr und das Herz unseres Papstes, seiner engsten Berater und der mächtigen Nuntien erreichen. Wenn selbst Bischöfe, ja sogar Vorsitzende von nicht unbedeutenden Bischofskonferenzen abgewiesen werden und rein gar nichts ausrichten können, dann ist es nicht verwunderlich, daß eine immer größere Rat- und Hilflosigkeit sich unter den Gläubigen ausbreitet. Der Papst besucht die Ortskirchen, und doch kommt kaum ein Dialog mit Andersdenkenden in der Kirche zustande. Was nützen dann alle guten Reden des Papstes, was nützt dann umgekehrt alles Bitten um Gehör und Verständnis? Bleibt uns nur noch der bittere Zynismus jener, die sagen: „Nur weiter so! Um so schneller wird sich das ganze System durch seine Maßlosigkeiten selbst ad absurdum führen?“ Bleibt nur noch die Resignation derer, die sich entweder enttäuscht von der Kirche ganz abwenden oder sich in ihr auf den kleinen überschaubaren Bereich ihrer privaten kirchlichen Lebenswelt zurückziehen und „die da oben machen lassen, was sie wollen“? Nein, das alles sind keine Zukunftsperspektiven, schon gar nicht im Dienst der Weitergabe des Glaubens an die jüngere Generation.

Aber was können wir denn statt dessen tun? Diese Frage treibt gegenwärtig viele um. Sie möchten sich weder in eine zu kirchenkritische (rechte oder linke) Polemik einreihen noch in apathische Resignation verfallen; auch zu einer schweigend-gehorsamen Zustimmung zu dem gegenwärtigen Kurs der Primatsausübung können sie sich mit dem besten Willen und nach vielen Gebeten nicht durchringen; er atmet eben zu wenig erkennbar den Geist des Evangeliums („Bei euch soll es nicht so sein...“ Mt 20,26) und der biblisch-altkirchlichen Communio. Man fühlt sich oft völlig ratlos und ohnmächtig.

Und doch darf das nicht das letzte Wort sein. Mir hat bisher am meisten der Trost geholfen, den ich in diesen Tagen beim Beten des Ps 23 erfahren habe: „Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen... Muß ich auch wandern in finsterer

Schlucht, ich fürchte kein Unheil; denn du bist bei mir, dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht... Lauter Güte und Huld werden mir folgen mein Leben lang, und im Haus des Herrn darf ich wohnen für lange Zeit." Der Herr, der oberste Hirte, verläßt seine Kirche nicht, auch wenn sie durch „finstere Schluchten" pilgern muß. Keiner weiß, wohin er seine Kirche auch auf diesen Wegen führen will. Was uns oft als Umweg und Irrweg vorkommt, kann für ihn vielleicht der kürzeste Weg zu einem guten Ziel sein. Dieses grenzenlose Vertrauen auf den Herrn der Geschichte gibt auch die Kraft zur unverdrossenen Treue, die trotz allem weitergeht und weiterarbeitet, die sich ihre Freude am Glauben und an der Kirche immer neu erbetet und erdient – an den vielen Orten, wo Kirche auch in ihrer Schönheit und in ihrem unerschöpflichen Lebensreichtum erfahrbar wird, wo ihr geglaubtes Wesen als Volk Gottes, als Leib Christi, als Sakrament des Geistes, als Gemeinschaft der Heiligen auch in entsprechenden Zeichen und Gleichnissen sichtbar wird. Mir selbst wurde kürzlich diese Erfahrung besonders eindrücklich ein Semester lang in einer „Arche", einer christlichen Lebensgemeinschaft mit geistig Behinderten, geschenkt. Solche positiven Grunderfahrungen von Kirche, die Gott sei Dank bei vielen der jetzt so betroffenen Christen doch gegeben sind, können selbst durch die unverständlichsten kirchlichen Entwicklungen nicht außer Kraft gesetzt werden.

Aber was ist mit den vermutlich viel zahlreicheren Gläubigen, gerade unter den Jüngeren, die ihre Glaubenswurzeln nicht so tief im kirchlichen „Mutterboden" verankert haben, und die jetzt durch diese innerkirchlichen Vorgänge und ihre folgenden Polarisierungen stark verunsichert werden? Eine ganze Reihe werden wir nicht vor dem Auszug aus der Kirche oder vor der resignativen Gleichgültigkeit bewahren können, wenn es uns auch noch so schmerzt wegen dieser unnötigen „hausgemachten" Konflikte. Anderen werden wir zu solchen tieferen Kirchenerfahrungen verhelfen müssen, ihnen in den Gemeinden, in geistlichen Zentren oder in den vielen neuen geistlichen Bewegungen und Gemeinschaften eine Heimat in der Kirche anbieten. Dabei wird sich die ungute Fixierung auf die amtlichen Strukturen der Kirche vielleicht am ehesten lösen. Und doch dürfen wir genau diese Strukturen nicht aus dem Kirchenbild ausblenden; sie gehören auch aus theologischen Gründen wesentlich zur Kirche. Aber wie können wir sie existentiell in unserem Glauben, in unserer Hoffnung, in unserer Liebe integrieren, wenn sich Amtsträger auf den verschiedensten Ebenen nicht bereit zeigen zu geduldigem Zuhören, zum Gespräch, zur gütlichen Einigung, was doch mit Recht von jedem Seelsorger und Hirten erwartet wird?

Da gibt es zunächst den uralten Weg des Glaubens, der so unscheinbar aussieht und so oft vergessen wird: nämlich das regelmäßige, fürbittende Gebet für den Papst, die Bischöfe und andere Verantwortliche in der Kirche. Die Kirche scheint es von Anfang an für bitter notwendig zu halten, immer wieder für sich selbst und ihre Hirten zu beten. Und es darf – wie jede Gott bedrängende Fürbitte –

konkret sein: Wir könnten in diesem Fall (vorausgesetzt, daß man sich selbst demütig und ehrlich darin einschließt) „in hellen Scharen" um den Heiligen Geist beten, der die Mauern der Isolation und der Angst in der Kirche niederreißen, der das Herz unseres Papstes und seiner Ratgeber für den brüderlich-schwesterlichen Dialog aufschließen und der seinen Sinn auf die Weite der Communio in der gesamten Kirche ausrichten kann. Das betende Aussprechen unserer Bedrängnis vor Gott bewahrt nicht nur das eigene Herz vor Bitterkeit, es trägt auch die bergeversetzende Kraft der Hoffnung in sich auf den Gott, der wirklich alles neu und gut machen kann.

Als gleichsam „flankierende Maßnahmen" zu diesem Gebet könnte ich mir zum Beispiel eine großangelegte Briefaktion an den Papst vorstellen. Warum sollen wir die sogenannten „Römerbriefe" fast nur den traditionalistischen Klägern und Anklägern überlassen, die wegen jeder kleinsten Sache Rom zum Einschreiten gegen „progressive" Theologen und Amtsträger auffordern? Wenn jetzt über Monate hinweg Briefe en masse aus der Mitte der Kirche in den Vatikan gelangten, die ohne Polemik, aber in liebend-sachlicher Deutlichkeit unsere Trauer und unseren Schmerz über die gegenwärtige kirchliche Linie zum Ausdruck brächten, könnte das vielleicht doch auf Dauer Wirkung zeigen.

Oder eine andere Möglichkeit: Könnten die Ortskirchen die Besuche des Papstes bei ihnen nicht besser für ein wirkliches Gespräch nützen, bei dem man nicht vorweg verfaßte Reden einander vorliest, sondern in Liebe offen und ehrlich einander seine Vorstellungen erläutert, aufeinander hört und sich gegenseitig aufeinander zubewegt, um zu einer echten Einmütigkeit zu gelangen? Soll das, was in guten Familien, Gemeinden, Orden und Ortskirchen üblich ist, auf den obersten Ebenen unserer Kirche unmöglich sein? Auch wenn man sich in manchem vielleicht nicht wird einigen können, so befreit doch eine offene, angstfreie Gesprächsatmosphäre von Verhärtung, Verbitterung und Verfeindung.

Eine weitere Möglichkeit zur „Kurskorrektur" dürfte in internationalen „Koalitionen" der Bischöfe liegen. Die Bischofskonferenzen vieler Länder werden ja durch die neuen Bischofsernennungen faktisch gespalten und damit neutralisiert. Zu gemeinsamen Optionen und Aktionen in wichtigen innerkirchlichen Fragen sind sie immer weniger in der Lage. Diese Abwertung widerspricht zwar ganz dem Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der gegenwärtig vorherrschenden theologischen Überzeugung in der Weltkirche, wonach den Bischofskonferenzen (als Ausdruck des kollegialen Leitungsprinzips der Kirche) nicht bloß eine funktionale, sondern primär eine theologisch qualifizierte Bedeutung für die Universalkirche zukommt. Aber auch da geht Rom seine eigenen Wege. Den Bischöfen, die nicht der gegenwärtig bevorzugten Richtung angehören, droht dadurch auf Dauer ihre apostolische Leitungsvollmacht, die sich ja auf ihre Diözese *und* die Universalkirche bezieht, sehr eingeschränkt zu werden. Wenn sie das nicht tatenlos hinnehmen wollen, bleibt ihnen gar nichts anderes übrig, als

andere kollegiale Strukturformen aufzubauen, die über die Grenzen der Länder und Kontinente hinausreichen.

An einigen Stellen des Neuen Testaments wird eine christliche Tugend besonders hervorgehoben: die „Parrhesia", das ist der Freimut, „alles zu sagen", wovon das Herz voll ist. Diese Tugend besitzt nicht nur Geltung gegenüber unserem Gott, den wir freimütig und ohne Angst „Vater" nennen dürfen; sie hat auch nicht nur ihren Platz vor den glaubensfeindlichen Mächten dieser Welt, denen wir furchtlos im Bekenntnis unseres Glaubens gegenübertreten können; sie hat auch ihr angestammtes Hausrecht in der Kirche gegenüber denen, die von Gott mit Vollmacht ausgestattet werden (was auch das Kirchenrecht in can. 212 ausdrücklich anerkennt). Gebe Gott, daß die Hirten und die Theologen der Kirche sich den Sinn für loyale Kritik bewahren.

Heinrich Fries

Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene?

In den letzten dreißig Jahren ist im Bereich der Ökumene, das heißt im Feld der Betroffenheit über das Ärgernis einer gespaltenen Christenheit und als Bemühung, durch Einigung der Kirchen zu ihrer Einheit zu gelangen, mehr geschehen als zuvor in Jahrhunderten. Das gibt Anlaß zur Freude und zum Dank sowie Grund zur Hoffnung, daß Ökumene nicht stillsteht oder gar am Ende ist, wie heute manche Stimmen der Resignation oder der Enttäuschung, aber auch der Restauration, der Rückkehr in die sogenannte gute alte Zeit vermuten lassen. Ökumene bleibt auf dem Weg, auch wenn ihr Ziel noch nicht ganz erreicht ist. Aber auch bei diesem Weg zeigt sich, daß die letzte Wegstrecke vor dem Ziel oft noch schwieriger ist als der beschwingte Anfang, etwa unmittelbar nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Welche Fortschritte auf dem Weg zum Ziel schon gemacht worden sind, zeigt die neue offizielle Dokumentation einer ökumenischen Kommission, die feststellt, daß die im 16. Jahrhundert ausgesprochenen gegenseitigen Lehrverurteilungen, in denen die Trennung der Kirchen für alle Zeit festgeschrieben schien, den Partner von heute nicht mehr treffen, und dies gerade in den Inhalten, die damals äußerst kontrovers waren, wie die Frage der Rechtfertigung, der Sakramente und des Amts. Mit dieser Feststellung werden viele Barrieren und Hindernisse abgebaut und neue Möglichkeiten einer Begegnung der noch getrennten Kirchen eröffnet[1]. Dieses Dokument ist inzwischen allen Kirchen zugeleitet und zur Entscheidung vorgelegt worden. Hoffen wir, daß es eine gute und positive Aufnahme findet und daß daraus die Konsequenzen gezogen werden.

Man sollte meinen, daß, wenn in den wichtigsten Inhalten eine Verständigung und Versöhnung möglich geworden ist, dies nicht ohne Auswirkung auf die noch bestehenden Unterschiede und Gegensätze bleiben kann. Dazu gehören die Frage des Papstes und des Papsttums sowie die Frage um Maria. Es zeigt sich in unserer unmittelbaren Gegenwart, daß diese Fragen in allen Kirchen mit besonderer Akzentuierung hervorgehoben werden, manchmal mit der Absicht, dem Optimismus der ökumenisch Unentwegten entgegenzutreten und zu betonen: Wir sind noch nicht soweit. Vor einer möglichen Einigung müßten, so sagen Vertreter auf beiden Seiten, die Fragen Papsttum und Maria bereinigt werden, sonst seien weitere Schritte nicht möglich. Und da dies offensichtlich nicht der Fall ist, muß das Ziel der Einigung noch auf längere Zeit vertagt werden, womöglich bis zum Jüng-

sten Tag. Dabei bleibt die Frage: Was heißt „Bereinigung"? Manchmal hat man auch den Eindruck, daß es Bewegungen in allen Kirchen gibt, die diesen Zustand begrüßen. Sie sehen in der Ökumene keinen Gewinn, sondern eine Gefahr für die eigene Kirche als Konfession. Sie suchen verstärkt ihr eigenes Profil und sind nur darum besorgt.

Von dieser Situation her versteht man die Formulierung des Themas: Maria – Stein des Anstoßes oder Chance für die Ökumene? Von vornherein sind wir geneigt, blickt man auf die gegenwärtige Lage, in Maria einen Stein des Anstoßes für die Ökumene zu sehen; das Wort von der Chance wird fast nur schüchtern oder leise ausgesprochen.

Chance für die Ökumene

Wir versuchen im folgenden, uns zur Doppelgestalt unseres Themas einen Zugang zu verschaffen. Wir behandeln zuerst die Frage, inwiefern Maria eine Chance für die Ökumene sein könnte. Diese Chance besteht in einer gemeinsamen Grundlage, die die Kirchen im Blick auf Maria bestimmen kann. Diese Grundlagen bestehen in der Herkunft, die bis heute in allen christlichen Kirchen gilt. Davon ist zu sagen: Es gibt ein Zeugnis der Heiligen Schrift über Maria. Dieses Zeugnis enthält folgende Inhalte:

Maria ist die Mutter Jesu – insofern hat sie eine besondere Bedeutung in der Geschichte Gottes mit den Menschen. Gewiß ist ihre Bestimmung zu dieser Würde ausschließlich das Werk der Gnade Gottes – insofern ist Maria die leibhaftige Illustration des den evangelischen Christen teuren Satzes: Alles ist Gnade, sola gratia; Gott ist der, der alles wirkt. Dieser Ruf Gottes ist von Maria nicht nur passiv oder stumm gehört, sondern positiv und in Freiheit beantwortet worden: „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort" (Lk 1,37). Das Wort Gottes hat im Glauben Mariens eine Antwort gefunden, so sehr auch diese noch ein Werk der Gnade war. Maria hat sich dem Wort Gottes geöffnet und sich ihm völlig anheimgegeben; nur so konnte es wirksam werden. Sie hat illustriert, was Glaube heißt im Sinn der schönen Bestimmung des Zweiten Vatikanums: Glaube ist die Überantwortung des ganzen Menschen an Gott in Freiheit. Diesem Glauben gilt der Lobpreis der Elisabeth an Maria: „Selig bist du, weil du geglaubt hast" (Lk 1,45). Dieses gläubige Ja Mariens gehört nicht nur in ihre private Biographie, sondern in die öffentliche Heilsgeschichte.

Wenn wir dies bedenken, stellt Maria eine Chance für die Ökumene dar. Sie ist eine herausragende Gestalt und insofern ein Vorbild des Glaubens für alle Christen. Man kann ihren Glauben ohne Übertreibung an die Seite des Glaubens Abrahams stellen, von dem gesagt wird, er sei unser aller Vater im Glauben (Röm 4, 11). Von Maria als Mutter des Glaubens und der Glaubenden zu sprechen, wie

es Katholiken gerne tun, ist kein Hindernis, sondern eine Möglichkeit und Chance der Ökumene, sie trägt dem Neuen Testament Rechnung.

Gewiß gibt es im Neuen Testament Hinweise auf eine gewisse Distanz Jesu zu seiner Mutter. Aber diese zunächst befremdende Distanz wird von einer großen Gemeinsamkeit getragen. Unwillkürlich fällt uns dabei die Szene ein, wo Jesus auf den Hinweis: „Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen mit dir sprechen" mit dem Blick auf seine Jünger antwortet: „Wer den Willen meines himmlischen Vaters erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter" (Mk 3,32–35).

Damit ist die Mutter Jesu aber nicht brüskiert oder desavouiert. Denn in der von Jesus angesprochenen Jüngerschaft nimmt Maria durch ihren Glauben einen hervorragenden Platz ein: Sie ist als Mutter Jesu auch dessen Jüngerin. Sie hat es gezeigt, als sie unter dem Kreuz stand. Und auf die wiederum hart klingende Frage: „Frau, was willst du von mir, meine Stunde ist noch nicht gekommen" antwortet Maria den sie umgebenden Menschen: „Was er euch sagt, das tut" (Joh 2,4f.). Sie weist von sich weg auf Jesus.

Wenn nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums der sterbende Jesus seine Mutter dem Lieblingsjünger Johannes anvertraut und ihm sagt: „Sieh da, deine Mutter" (Joh 19,25), dann ist das ein Zeichen einer ungewöhnlichen Wertschätzung, die nicht nur individuelle Bedeutung hat, wenn man hinzufügen darf, daß Johannes eine Art Repräsentant der Jünger Jesu war und ist. Diese Zuordnung Mariens zur Jüngerschaft Jesu wird auch hervorgehoben durch die Schilderung der Szene, da sich die Apostel im Gebet auf das Kommen des verheißenen Geistes vorbereiten. Sie taten es, so sagt die Apostelgeschichte, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern (Apg 1,14). So gehört sie zur ersten Gemeinde Jesu und damit zur Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden.

Wenn man zu alledem noch das Magnificat im Mund Mariens hinzufügt: „Meine Seele preist voll Freude den Herrn, mein Geist ist voll Jubel über Gott meinen Retter. Denn er hat gnädig auf seine arme Magd geschaut. Von nun an preisen mich selig alle Geschlechter. Denn der Mächtige hat Großes an mir getan und sein Name ist heilig" (Lk 1,46–49), dann kommt darin zum Ausdruck, daß das Leben Mariens und ihre Berufung zur Mutter Jesu einzig Gott verdankt ist. Und der Dank an Gott kann dadurch zum Ausdruck kommen, daß jene selig gepriesen wird, an der Gott so Großes gewirkt hat. Maria ist die Verkörperung der Gnade Gottes.

Das ist in aller Kürze das Zeugnis der Heiligen Schrift über Maria. Wer immer die Schrift als normierende Norm alles Künftigen ansieht – und das tun alle Kirchen –, kann in den ausgesagten Worten über Maria keinen Anstoß, sondern eine Chance für die Ökumene sehen. Es bleibt dabei die Frage, ob und wie dieses Ursprungszeugnis in den Kirchen bewahrt wurde und lebendig geblieben ist.

Die weitere Geschichte des Glaubens und der Kirche ist dadurch bestimmt, daß sie dem in der Heiligen Schrift bezeugten Ursprung treu bleibt und ihn zugleich in der jeweiligen geschichtlichen Stunde zu vermitteln sucht.

Ein Zeichen dieser Art sind die Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche, vor allem das Apostolische Glaubensbekenntnis und das der Konzilien von Nicäa und Konstantinopel als Konzilien der noch ungeteilten Kirche. In all diesen Glaubensbekenntnissen findet sich beim Bekenntnis zu Jesus, Gottes eingeborenem Sohn, der Satz: „Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, natus ex Maria Virgine". Das sollte ein unwiderleglicher Hinweis sein, daß die Mutterschaft Jesu durch den Heiligen Geist bewirkt wurde, aber daß die Geburt aus Maria der Jungfrau das Zeichen dafür ist, daß Jesus ein wirklicher geschichtlicher Mensch ist, wie jeder, der von einer Mutter geboren wurde, im Unterschied zu den Himmelssöhnen in der damaligen religiösen Umwelt.

Wenn man sagt, das „Geboren aus Maria der Jungfrau" widerspreche aller natürlichen Erfahrung, dann ist das, recht besehen, keine Widerlegung dieses Bekenntnisses, sondern die Bezeugung, daß es sich bei der Geburt Jesu um ein einzigartiges Ereignis handelt, genau wie bei der Auferweckung Jesu von den Toten. Es geht dabei um die unableitbare Einzigartigkeit der Person und der Sendung Jesu Christi. In ihm sind göttliche und menschliche Natur auf sonst noch nie dagewesene Weise verbunden. Sie hat keine innergeschichtliche Parallele. Deshalb kann die aus der Geschichte abgeleitete und zur Norm erhobene Erfahrung kein Gegenargument sein. Das gilt trotz unserer heutigen Kenntnis der Religionen und der Religionsgeschichte.

Das Konzil von Ephesus (431) sprach von Maria als Mutter des Sohnes Gottes, ja als Mutter Gottes, da in Jesus die Fülle der Gottheit wohnt. Das Konzil von Chalkedon prägte die bis heute in allen Kirchen gültige Formel von Jesus Christus als wahrem Gott und wahrem Menschen, ungetrennt und unvermischt.

Diese Zeugnisse der alten Kirche sind deshalb ökumenisch wichtig, weil sie zu den Grundlagen des Glaubens auch der evangelischen Kirche gehören, in die reformatorischen Bekenntnisschriften aufgenommen sind und deshalb ökumenisch wirksam werden können und sollen.

Das „natus ex Maria Virgine", geboren aus Maria der Jungfrau, steht ausdrücklich in der Confessio Augustana, Artikel 3, sowie in den Schmalkaldischen Artikeln, die von Luther verfaßt sind. Die Konkordienformel sagt: „Daher glauben, lehren und bekennen wir, daß Maria nicht einen bloßen, puren lauteren Menschen, sondern den wahrhaftigen Sohn Gottes empfangen und geboren habe, darum sie auch mit Recht Mutter Gottes genannt wird und auch wahrhaftig ist" (Artikel 8). Die Apologie der Augsburger Konfession erklärt: „Obwohl Maria des Höchsten Lobes wert ist, so will sie doch nicht Christo gleichgehalten sein, sondern will vielmehr, daß wir die Exempel ihres Glaubens und ihrer Demut folgen sollen" (Artikel 21).

Von Luther selbst ist zu sagen, daß er zeit seines Lebens ein großer Marienverehrer war, daß er die zahlreichen Marienfeste feierte, daß er den Glauben an die Jungfrauschaft Mariens bekannt hat und in seinem Kommentar zum Magnificat in die Verheißung Mariens einstimmte: „Selig preisen mich alle Geschlechter, denn er hat Großes an uns getan." Luther achtet Maria als des höchsten Lobes würdig. Auf weitere Zeugnisse können wir hier nicht eingehen.

Wir machen einen großen zeitlichen Sprung bis in die unmittelbare Gegenwart. Im evangelischen Erwachsenenkatechismus vom Jahr 1975 ist unter der Überschrift: „Maria gehört in das Evangelium" zu lesen: „Maria ist nicht nur katholisch, sie ist auch evangelisch. Protestanten vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger. Mit welcher Menschlichkeit zeichnet das Neue Testament diese Nähe, ohne Marias Abstand von Jesus zu verschweigen. Sie wird als beispielhafte Hörerin des Wortes Gottes gezeichnet, als die Magd des Herrn, die ja zu Gottes Willen sagt, als die Begnadete, die aus sich nichts, durch Gottes Gnade aber alles ist. So ist Maria das Urbild der Menschen, die sich von Gott öffnen und beschenken lassen, der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche" (392f.). An anderer Stelle: „Als Urbild der Kirche gilt häufig Maria. Wie sie der Welt den Retter schenkte, so bringt ihn die Kirche durch das Evangelium zu den Menschen. Wie Maria versteht sich die Kirche als die niedrige Magd des Herrn, an der der Herr Großes getan hat."

Edmund Schlink schreibt in seiner Ökumenischen Dogmatik: „Auf jeden Fall gilt, daß Maria, die Mutter Jesu, unablösbar zur Botschaft vom Kommen des Sohnes Gottes in der Welt gehört. Zu keiner Zeit kann die Kirche die irdische Mutter des Herrn verschweigen oder gar vergessen. Sie würde sonst die Wirklichkeit der Menschwerdung doketisch auflösen. Mit Recht hat die Kirche den Namen Marias ins Credo aufgenommen und gedenkt ihrer zu allen Zeiten als der von Gott Erwählten und in einzigartiger Weise in Dienst Genommenen" (287).

Überblickt man diese Zeugnisse, dann ist zu sagen: Im Blick auf Maria stellen sie ein einhelliges Bekenntnis dar, ein Bekenntnis des Glaubens, in dem die getrennten Kirchen eine große Gemeinsamkeit aufweisen. Man sieht nicht, daß hier Maria ein Anstoß und ein Hindernis für die Ökumene sein sollte. Sie sollte und könnte – auf diesem Fundament – eine Hilfe sein. Die Basis der Übereinstimmung wird noch umfassender, wenn man bedenkt, daß und wie in den Ostkirchen Maria in Glaube, Liturgie und Frömmigkeit lebendig ist.

Hindernis der Ökumene

Unwillkürlich stellt sich nun die Frage: Wie konnte aus dem Thema Maria, bei dem wir soviel Gemeinsames im Glauben feststellen und damit eine Hilfe für die Ökumene erkennen konnten, ein Hindernis für die Ökumene werden?

Die Ansätze finden sich schon in den Anfängen der Reformation. Zunächst allgemein bei der Frage der Heiligenverehrung. Dazu sagt die Confessio Augustana (Art. 21): „Vom Heiligendienst sagen wir, daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnade widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist, dazu daß man Exempel nehme von ihren guten Werken. Ein jeder nach seinem Beruf. Durch Schrift aber mag man nicht beweisen, daß man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll." Das ist besonders im Blick auf Maria gesagt, die schon in Gebeten der alten Kirche als Fürbitterin angesprochen wurde, so in dem um das Jahr 300 entstandenen Gebet: „Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, heilige Gottesmutter. Verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten, sondern errette uns aus allen Gefahren, du lobwürdige und gebenedeite Jungfrau, unsere Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin."

Die Reformatoren weisen darauf hin, daß es nur *einen* Mittler und Fürsprecher beim Vater gebe, nämlich Jesus Christus. Alles Zusätzliche, wie eine Fürbitte Mariens für uns, sei zuviel; es verstelle und gefährde diese Wahrheit und verstoße gegen das Wort Jesu: „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid." Wie sehr dies bis heute nachklingt, ist schlaglichtartig offenkundig geworden, als im Herbst 1988 ein evangelischer Kirchenrat ein Konzert in einer evangelischen Kirche verboten hat, weil auf dem Programm das Ave Maria von Bruckner stand, in dem die Worte an Maria vorkommen: ora pro nobis, bitte für uns.

Einen konkreten Niederschlag dieser Haltung sehen die Reformatoren darin, daß durch eine solche Lehre von Maria der Eindruck entsteht, daß Maria an Christi Statt gekommen sei, daß sie alles wirke und bewirke und Gott gleichsam überflüssig mache, so daß sie zur Abgöttin gemacht werde. Maria wird vor allem in der Volksfrömmigkeit angerufen, damit sie bei Jesus Versöhnung erwirke, als sei er nicht ein Versöhner, sondern ein schrecklicher, rachgieriger Richter. Eben dies zeigt zum Beispiel Michelangelo in seinem berühmten Jüngsten Gericht: Maria fällt dem richtenden und rächenden Weltenrichter Jesus Christus in den Arm, will ihn zurückhalten und bittet um Gnade und Erbarmen. Damit werden nicht nur die wahren Proportionen verschoben, damit wird das Bild Jesu Christi als des Erlösers, des Retters, des Mittlers, des Heilands verzerrt und verstellt. Demgegenüber stellt das Konzil von Trient fest, daß zwischen der Verehrung Mariens und der Anbetung Gottes ein radikaler Unterschied besteht. Aber kein Katholik wird zu einer bestimmten Form der Marienverehrung, etwa dem Rosenkranz, verpflichtet. Es wird lediglich gesagt, die Verehrung Marias, die Bitte um ihre Fürsprache eingeschlossen, sei gut und nutzbringend (DS 1821) und dürfe nicht verworfen werden.

Die weitere Entwicklung ist dahin zu bestimmen, daß die Befürchtungen Luthers und der Reformatoren, Maria verdränge die Person, das Wort und das Werk des einzigen Mittlers Jesus Christus, sich verstärkt haben, daß das Thema Maria

in Glauben und Frömmigkeit der evangelischen Christenheit mehr und mehr in den Hintergrund trat, manchmal bis zur Vergessenheit. Auf der anderen – katholischen – Seite wurde in der Zeit der Gegenreformation die Verehrung und Anrufung Mariens immer mehr intensiviert und ausgebaut. Man sah darin eine der wichtigsten und auffälligsten Unterscheidungen, ja Entgegensetzungen zum Protestantismus und einen Grund, in getrennten Kirchen zu leben.

In der Zeit des Barock hat die Marienverehrung in der katholischen Kirche einen außerordentlichen Aufschwung genommen. Zeichen dafür sind die marianischen Vereinigungen, der Bau vieler und reich ausgestatteter Marienkirchen, Ordensgründungen mit marianischen Zielsetzungen, Ausbreitung des Rosenkranzgebets und der Marienandachten, Weihen an Maria, Wallfahrten zu Marienkirchen, wo auf ungezählten Votivtafeln steht: Maria hat geholfen. Dazu kommen die sogenannten Marienerscheinungen in Lourdes und Fatima, die, durch neue Erscheinungen angereichert, bis zur Stunde Ziel vieler Pilger sind.

Diese marianische Welle hat sich im 19. und 20. Jahrhundert verstärkt. Der Gegensatz zum Protestantismus wurde verschärft durch die beiden Mariendogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) – eine Formulierung, die bis heute auch unter Katholiken oft unverständlich ist und nichts anderes meint als die durch Christi Erlösungstat bewirkte Befreiung Mariens von der Erbsünde, ihre Erwählung, wie das Fest heute heißt. Dazu kommt das 1950 formulierte Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in die himmlische Herrlichkeit.

Beide Dogmen werden von der evangelischen Kirche und Theologie entschieden abgelehnt, weil es dafür kein biblisches Zeugnis gibt, sondern nur eine verhältnismäßig späte Tradition und weil die neuen Dogmen die Frucht von theologischen Spekulationen und Ableitungen sind oder die Konsequenzen aus einer bestimmten marianischen Frömmigkeit.

Diese Dogmen sind zwar nicht als Dogmen, aber als Inhalt des Glaubens und der Frömmigkeit in den Ostkirchen anerkannt. Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis will die umfassende Frucht der durch Jesus bewirkten Erlösung darstellen. Das Dogma von der leiblichen Aufnahme zu Gott nimmt vorweg, was wir alle erwarten: Die Auferstehung der Toten und das ewige Leben, und ist verankert in der Auferstehung Jesu Christi.

Wenn man diese christologischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhänge bedenkt und die Besonderheit und die Auszeichnungen Marias, wie sie die katholische Kirche lehrt, darin einordnet, dann kann man, wenn man auch die katholische Aussage über die Unbefleckte Empfängnis Marias und ihre Aufnahme in die himmlische Herrlichkeit nicht selbst übernehmen will und kann, nicht sagen, daß diese Aussagen der Grundbotschaft des Neuen Testaments widersprechen oder gegen den Kern der christlichen Botschaft verstoßen oder gar Jesus Christus verdrängen und einen Grund abgeben, in getrennten Kirchen zu leben. Sie können und wollen vielmehr dokumentieren, wie reich die Frucht der Gnade ist.

Daß der gegenwärtige Papst Johannes Paul II. nicht nur ein glühender Marienverehrer ist, sondern das Marianische als unverzichtbares Element im Leben und Glauben der Kirche sieht, ist bekannt. Ungezählte Ansprachen, viele Enzykliken, zuletzt noch „Redemptoris mater", bezeugen dies, ebenso die Proklamation des Marianischen Jahrs. Das hängt zum großen Teil mit der Herkunft dieses Papstes aus Polen zusammen, wo Maria fast das Symbol der Identität des polnischen Volkes in dem bewegten Auf und Ab der Geschichte ist. Aber Polen und seine Marienfrömmigkeit ist nicht die Welt, und das Modell der polnischen, marianisch geprägten Kirche kann nicht einfach zum Modell der Weltkirche werden.

Eine gewisse Tendenz dazu ist heute um so bemerkenswerter, als wir in der katholischen Kirche der Gegenwart eine Tendenz zum Zentralismus und Dirigismus vorfinden, der alles von Rom aus bestimmen will, der das Modell der Kirche von Rom zum Weltkirchenmodell erhebt und Einheit der Kirche als in sich geschlossene Einheitlichkeit versteht und den Kirchen am Ort zu wenig Selbständigkeit und Freiheit zugesteht.

Wir leben in einer Zeit, wo in der katholischen Kirche das Wort des Bernhard von Clairvaux eingelöst wird: De Maria numquam satis – über Maria kann man nie genug sagen, zu ihrer Ehre kann man nie genug tun. Wenn man diese Situation ins Auge faßt, dann muß man wohl sagen, daß Maria keine Hilfe, sondern ein Anstoß und ein Hindernis für die Ökumene ist. Das liegt nicht an ihrer Person, sondern an der Verschiedenheit, wie Christen und Kirchen damit umgehen.

Wege der Vermittlung

Nun ist es Zeit, zu versuchen, zwischen diesen Positionen eine Brücke der Vermittlung und der Versöhnung zu bauen. Ein erster Hinweis ist die Unterscheidung zwischen marianischer Frömmigkeit und marianischer Lehre, dann der Unterschied zwischen der Volksfrömmigkeit und der liturgischen Frömmigkeit.

Die Frömmigkeit hat sich am Glauben zu orientieren. Denn das Gesetz des Glaubens ist das Gesetz des Betens. Das Gebet ist der höchste Vollzug des Glaubens. Daneben gibt es auch die Relation vom Beten zum Glauben. Das Beten macht den Glauben und seinen Inhalt lebendig und existentiell, es legt den Glauben aus. Die Frömmigkeit kann aus sich selbst keinen neuen Glauben und keinen neuen Glaubensinhalt erzeugen, aber sie hat einen größeren Spielraum in den vielfältigen Stimmen und Weisen, in denen sie sich ausspricht. Denn die Frömmigkeit ist nicht nur Sache des gläubigen Verstehens und Erfassens, sondern darüber hinaus Angelegenheit der Liebe und des Herzens. Die Frömmigkeit sieht Maria in tausend Bildern ausgedrückt (Novalis), und es wäre kleinlich, jedes Wort eines überschwenglichen und liebenden Herzens auf die dogmatische Präzisionswaage zu legen. Daneben gibt es gerade in der Frömmigkeit den Reichtum

der Individualitäten und Temperamente in Nord und Süd, in Ost und West. Es wäre einseitig und lieblos, das Recht dieser Vielfältigkeiten zu bestreiten, solange sich nicht eine von ihnen absolut setzt und als intolerant erweist.

Trotz allem kann man nicht bestreiten, daß es in der marianischen Frömmigkeit, vor allem in der Volksfrömmigkeit in romanischen Ländern, heute Ausprägungen und Gestalten gibt, die das rechte Maß und die notwendige Proportion und Diskretion vermissen lassen. Die biblische Wendung: „Das Kind und seine Mutter" verwandelt sich oft zum beliebten, sehr „natürlichen", aber theologisch bedenklichen Bild „Die Mutter und das Kind", in dem das Kind auf die Mutter, nicht jedoch diese auf das Kind bezogen ist. Redeweisen wie „Maria mit dem Kinde lieb uns allen deinen Segen gib" oder die Vorstellung, daß Maria in ihrer „Güte und Mütterlichkeit" uns näher stehe und vertrauter sei als Christus, unser Herr und Bruder, Anrufungen Mariens, um Jesus Christus milde und gnädig zu stimmen, vielleicht sogar mit dem Hinweis: „Ich will es Deiner Mutter sagen", sind ausgesprochene Verirrungen. Ebenso bedenklich ist die oft mit viel Affekt versehene Schwerpunktverlagerung in der praktischen Frömmigkeit, für die eine Maiandacht wichtiger erscheint als die Feier der Eucharistie, eine Marienerscheinung wichtiger als das Evangelium und das Kreuz des Herrn, angebliche Visionen wichtiger als der Glaube, der doch selig gepriesen wird, „wenn er nicht sieht".

Diese Gefahren und Verirrungen werden auch in der katholischen Kirche selbst gesehen und als solche offen ausgesprochen. Das Gespräch mit den evangelischen Christen kann dazu in entscheidender Weise helfen. Es öffnet die Augen, es zeigt die Tatbestände und die davon ausgehenden Wirkungen. Gewiß, die innerkatholische Kritik könnte und sollte noch offener, mutiger und konkreter sein. Sie sollte sich vor allem von dem gern geäußerten Vorwurf nicht beeindrucken lassen, die Kritik an falscher Marienfrömmigkeit sei gleichbedeutend mit der Verwerfung der Marienverehrung und mit einem marianischen Mindestglauben. Das Gegenteil ist der Fall. Die rechte Kritik, das unterscheidende Urteil will die rechte Gestalt der Marienverehrung erkennen lassen und ihr eine umfassende Lehre von Maria als Führung und Geleit geben.

Ein zweiter Weg zur Versöhnung und Vermittlung liegt darin, daß man auf katholischer Seite die Lehre von Maria nicht isoliert, gleichsam auf sich selbst stellt und Maria mit immer neuen Titeln, Privilegien und Prädikaten versieht. Die Bedeutung und die Stellung Mariens für Glaube und Frömmigkeit kann nur beschrieben werden, wenn man sie im Zusammenhang sieht, im Zusammenhang mit Gottes Heilsgeschichte, die in der Menschwerdung des Sohnes Gottes kulminiert. In diesem Zusammenhang hat Maria eine einzigartige Stellung. Sie ist Mutter Jesu Christi, sie ist es durch Gottes Gnade, Liebe und Berufung – allein aus Gnade, sola gratia. Sie ist es dadurch, daß sie sich dem Wort Gottes nicht verweigerte, sondern öffnete und es bejahend aufnahm, daß sie glaubte – sola fide. Deshalb hat sie einen besonderen Ort in der Heilsgeschichte.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieser Tatsache Rechnung getragen, indem es die von vielen Bischöfen verlangte Vorlage eines eigenen, selbständigen Mariendekrets zurückwies und die Mariologie in die Konstitution über die Kirche einordnete. Dort gehört sie hin. Dort ist in der Tat ihr Ort als Mutter des Glaubens.

Die katholische Lehre von Maria kann in dem Satz von Karl Rahner ausgesprochen werden, daß sie die erste und die vollkommen Erlöste ist. Wenn aber das gesagt wird – und das und nichts anderes ist der Sinn auch der heute umstrittenen Dogmen, denn in dem weiten Bogen vom Beginn bis zur Vollendung des Lebens stellt sich der Reichtum der Erlösung dar –, dann wird der Lobpreis Mariens zu einem Lobpreis Gottes und Jesu Christi selbst, der so Großes an ihr getan hat und an uns tun will. An Mariens Leben und Schicksal werden die Fülle und der Reichtum des Erlösungswerks Jesu Christi greifbar und sichtbar. Ihn und seine Tat bekennen wir in Maria. Alle ihre Würden sind Gnaden des Sohnes, in dem allein das Heil ist. Wir preisen Christus, wenn wir sagen, was er an Maria gewirkt hat, und indem wir die lieben, die er geliebt und begnadet hat. In der recht verstandenen Mariologie „wird die Christologie verteidigt, es bedeutet keine Konkurrenz, die die Christologie schmälert, sondern den Triumph eines zu seinem letzten Stand gekommenen Christusbekenntnisses“[2].

Überlegungen wie diese sind vielleicht auch dem evangelischen Christen zugänglich. Sie entsprechen einem bekannten reformatorischen Prinzip, das Melanchthon so formuliert hat: „Das heißt Christus erkennen, seine Wohltaten erkennen.“ Wenn Maria ganz das Werk und die „Wohltat“ Christi ist, dann bedeutet Maria kennen Christus kennen. Der Preis Mariens wird zu jenem Lied, das dem Werk und der Gnade Gottes gilt.

Ob es sich nicht lohnte, einmal über diese Seite des „marianischen Maximalismus“ (H. Asmussen[3]) nachzudenken? Ist es nicht christliche Pflicht, das Maximum dessen zu erwägen und zu preisen, was Gott in Christus für uns Menschen und um unseres Heils willen getan hat? Und sollten wir nicht ständig vor Augen haben, was der glaubende, liebende, begnadete Mensch ist, was er tun kann und soll? So gesehen bekommt die Mariologie ihre eigentliche Form und Gestalt. Sie wird zur entfalteten Lehre von Christi Person und Werk. Sie wird desgleichen zur Darstellung des glaubenden und liebenden Menschen.

So ist die katholische Lehre von Maria im Grund eine entfaltete Lehre von Jesus Christus, von der Erlösung, von der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden und vom Bild des Menschen. Aus diesem Grund kann man sagen: Die beiden Mariendogmen haben zwar keinen wörtlichen und direkten Beleg in der Hl. Schrift; aber dort werden die grundlegenden Zusammenhänge bezeugt, in die die Lehre von Maria eingewiesen werden kann und muß. Sie sind eine in der Frömmigkeit vieler Jahrhunderte bezeugte Entfaltung der Offenbarung von Jesus Christus, von der Erlösung und vom Menschen: eine von Christus selbst verheißene Einführung in die ganze Wahrheit.

Nach wie vor kann man trotzdem fragen, ob es notwendig war, daraus ein Dogma zu machen, das ökumenisch nicht leicht und ohne weiteres vermittelt werden kann. Man hätte das Thema lassen können, wie es sich vor dem Dogma darstellte und wie es in den Ostkirchen der Fall ist. In beiden Fällen lag, im Unterschied zu den früheren Dogmen, kein theologischer Notstand vor. Allerdings: Die psychologisch orientierte Redeweise von Maria als vierter Person in der Trinität, als Himmelsgöttin (C. G. Jung), der Anbetung gebührt, ist entschieden abzulehnen – eine solche Form verstößt gegen das Gesetz des Glaubens.

Die Katholiken verwenden in Gebet und Frömmigkeit oft die Formel Jesus und Maria. Diese Verbindung wäre völlig mißverstanden, wenn man meint, das „Und" verbinde Gleichrangiges, Ebenbürtiges. Der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, Erlöser und Erlöste, begnadendem Gott und begnadeten Menschen dürfen nirgendwo aufgehoben werden. Das „Und" in der Verbindung Jesus und Maria stellt einen Zusammenhang dar, der von Jesus ausgeht.

Dasselbe gilt von der mißverständlichen Rede, daß Maria bei der Erlösung mitgewirkt habe und Mittlerin der Gnade sei. Diese Redeweise, die in keiner lehramtlichen Aussage der Kirche vorkommt, obwohl manche Bischöfe es im Zweiten Vatikanum wünschten, soll verbessert werden, um von vorneherein Fehldeutungen und Mißverständnisse auszuschließen. Denn nach der Grundstruktur der katholischen Mariologie ist es unmöglich, ein Mittlertum Mariens neben das Mittlertum Jesu Christi zu stellen oder Mariens Anteil am Werk der Erlösung der Heilstat ihres Sohnes, unseres und ihres Erlösers, gleichzusetzen. Jede Form ihres Mittlertums oder ihres Mitwirkens geschieht in Christus und aus ihm. Sie erfolgt in Abhängigkeit von ihm, in Unterordnung unter ihn und zugleich ihrer Stellung im Heilsplan Gottes. Als Mutter Jesu Christi, die durch ihren Glauben und ihre Bereitschaft dem „zu uns gesandten Wort Gottes sein Ankommen in unserer Geschichte sichert" (O. Semmelroth), gehört Maria zur geschichtlichen Verwirklichung des Heils. Sie kann deshalb das Mittlertum und Erlösungswerk Jesu Christi gar nicht verdunkeln, sie macht es vielmehr präsent und zeigt es in der Kraft seiner universalen Wirkung. Eines aber ist sicher: Das Heilswerk der Erlösung wird nicht in seiner ganzen Dimension nach Länge und Höhe, Breite und Tiefe dargestellt, wenn dabei nicht auch das gesehen wird, was es selbst einschließt: die heilsgeschichtliche Stellung und Bedeutung Marias.

Gegenseitige Bereicherung

Maria – Stein des Anstoßes oder Hilfe für die Ökumene? Diese Alternative könnte und sollte im ökumenischen Gespräch und in der Begegnung der Christen überwunden werden. Ihr Ergebnis sollte eine gegenseitige Bereicherung sein. Dies ist der Sinn aller ökumenischen Begegnungen.

Die Katholiken sollten sich in Lehre und Frömmigkeit vor marianischen Isolierungen und Übertreibungen hüten und auf den hinweisen, der unser aller Herr und Erlöser ist und von dem seine Mutter sagt: „Was er euch sagt, das tut." Dem ist hinzuzufügen, daß Maria auch für den Katholiken nicht im Mittelpunkt der Glaubenswahrheiten steht, sondern aus dieser Mitte abgeleitet und dessen am Horizont des Glaubens zu sehende Entfaltung ist. Diese Mitte heißt eindeutig Jesus Christus – er allein. Dabei muß das Zeugnis des Neuen Testaments maßgebende Norm sein.

Die evangelischen Christen könnten und sollten bewußter, als es geschah und geschieht, sich dieses großen Themas, Maria genannt, in Glaube und Frömmigkeit annehmen. Sie bleiben damit auf biblischem Grund und auf dem Boden der Reformation, vor allem Luthers. Die vielen Marienkirchen, die ihnen zu eigen geworden sind, sind deshalb keine Entfremdung ihres Glaubens, sondern lebendige Verwirklichung. Man kann andererseits kaum sagen, daß die Ausklammerung des Marianischen zur Bereicherung des Christlichen beigetragen habe.

Man wird allerdings auch fragen, ob der Satz der letzten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. ökumenisch fraglos übernommen werden kann, daß das gemeinsame Schauen aller Christen auf Maria ein Weg zur Einheit der Christen sei. Nach biblischer Überzeugung wird die Einheit der an Christus Glaubenden durch Jesus Christus selbst und durch seinen Geist bewirkt, was die Aufgabe der Christen und der Kirche nicht aus-, sondern einschließt. Dabei ist nach Ulrich Wilckens der Ansatz dieses Gedankens gar nicht falsch, sofern in der Gestalt Marias das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als die Urwahrheit aller christlichen Bekenntnisse durchscheint. Die gemeinsame Erinnerung an Maria könnte uns zur gemeinsamen Erinnerung Jesu Christi bewegen und darin unserer Einheit näherbringen[4].

Die Katholiken gebrauchen gern die Formulierung: durch Maria zu Jesus. Das ist aber kein Glaubenssatz, sondern die Möglichkeit eines Weges, den evangelische Christen wohl nicht so leicht gehen. Vielleicht wird für sie der Weg leichter, wenn wir sagen: durch Christus zu Maria – als Widerschein des Lichts, das Jesus heißt. Dann bleibt die rechte Zuordnung gewahrt.

Das Thema Maria hat in der Gegenwart eine unerwartete Aktualität bekommen. Maria wird angesehen als Bild der emanzipierten Frau, die nach Befreiung strebt und dabei auf eine Änderung des Bewußtseins und der Strukturen bedacht ist. Das dabei ins Spiel gebrachte Programm ist ein Satz aus dem Magnifikat Mariens: Die Gewaltigen stürzt er vom Thron und erhöht die Niedrigen. Das ist nicht der Gegensatz zu dem, was der christliche Glaube über Maria sagt, sondern ein Hinweis auf eine vielleicht vergessene Dimension.

Zum Schluß noch ein Hinweis auf eine Art und Weise, wie es auch in dieser Frage zu einer Einigung kommen kann. Sie ist in dem von Karl Rahner und mir verfaßten Buch „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit" enthalten[5].

Die erste These lautet: Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt sind, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend.

Die zweite These wendet sich den Entwicklungen zu, die nach diesem Zeitpunkt, also im 4. Jahrhundert, entstanden sind, vor allem den neuen Dogmen der römisch-katholischen Kirche. Dabei formulieren wir: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Kirche ein verpflichtendes Dogma ist. Nicht verwerfen bedeutet, anzuerkennen, daß ein solches Dogma nicht evangeliumswidrig ist, sondern eine mögliche Entwicklung in einer Teilkirche. Dieser Satz verlangt von evangelischen Christen erheblich mehr Entgegenkommen und Toleranz als von den Katholiken. Denn dann könnte zum Beispiel nicht mehr mit Luther gesagt werden, das Papsttum sei vom Teufel gestiftet, die Messe sei eine Abgötterei, die Marienverehrung sei Götzendienst.

Dem fügen wir hinzu: Es wird aber nicht gefordert, daß eine Teilkirche ein Dogma einer anderen Kirche für sich selbst verpflichtend übernimmt und sich zu eigen macht. Es genügt die Nichtverwerfung. Ein weitergehender Konsens in diesen Fragen kann der Zukunft überlassen bleiben. Das bisher Erreichte gibt eine Ermutigung dazu.

Ich glaube, mit dieser Regelung kann man leben, könnte man auf dem Weg der Ökumene bleiben und dabei vorankommen und dürfte sie nicht auf den Jüngsten Tag verschieben. In diesen Kontext könnte man auch das Thema Maria – Stein des Anstoßes oder Hilfe für die Ökumene einbauen.

Unterschiede zwischen evangelisch und katholisch können durchaus bleiben und sie sollen es als Ausprägung des christlichen Glaubens. Die Frage ist nur: Sind diese Differenzen kirchentrennend oder stehen sie im Rang einer gegenseitigen Ergänzung, sind sie Bausteine für eine zu erhoffende Einheit, wobei Einheit als versöhnte Verschiedenheit zu bestimmen ist? Das ökumenische Ziel und der Weg dahin kann mit den Worten umschrieben werden: Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden.

ANMERKUNGEN

[1] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1, hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg (Freiburg 1986).
[2] J. Ratzinger, Die Tochter Sion (Einsiedeln 1977) 34.
[3] Vgl. H. Fries, Antwort an Asmussen (Stuttgart 1958) 127–154.
[4] U. Wilckens, Maria die Mutter des Herrn, in: Una sancta 43 (1988) 176.
[5] Dritte Auflage der Sonderausgabe Freiburg 1987.

Josef Fuchs SJ

Geistige Grundlagen des Strukturwandels in der Gesellschaft

Der vielfache Strukturwandel in unserer Gesellschaft hat verschiedene Grundlagen: wirtschaftliche, technische, soziale, politische, aber auch geistige. Die geistigen Grundlagen dieses Strukturwandels sollen hier von der Moraltheologie, der theologischen Ethik, her untersucht werden. Als Ausgangspunkt dient der Begriff „Würde des Menschen".

Die Wende zum Grundwert „Würde des Menschen"

Die Betonung der „Würde des Menschen" bzw. der menschlichen Person ist kein Modewort der ersten Nachkriegszeit geblieben. Die Würde des Menschen figuriert nicht nur in offiziell formulierten Katalogen von Grundrechten, sondern wird im Alltag in allen Bereichen des Lebens zur Ordnung der verschiedensten gesellschaftlichen Belange geltend gemacht. Die Folge ist nicht nur ein entscheidender Strukturwandel im Vergleich zu vergangenen Zeiten von Diktaturen und auch zu den ihnen vorausgehenden Epochen, sondern auch ein Beitrag zu einem langen, aber kontinuierlich sich vollziehenden Strukturwandel innerhalb unserer Gesellschaft. Es geht dabei vor allem um die Interessenwahrung der einzelnen und dementsprechend einzelner Gruppen im Bereich der staatlichen, der wirtschaftlichen, der technischen, der verschiedenartigsten gesellschaftlichen und kulturellen, auch der familiären und ehelichen Wirklichkeiten.

So allgemein die Rede von der zu wahrenden Würde der menschlichen Person auch ist, so wenig eindeutig ist es, was genau mit dieser Würde bei den verschiedenen Gesprächspartnern gemeint sein soll. Selbst die in der christlichen Theologie ihr zugesprochene Verankerung in Gott wird von der katholischen und evangelischen Theologie weitgehend verschieden begriffen. Zweifellos ist mit dieser Menschenwürde bei den meisten Zeitgenossen – nicht bei allen – die hervorragende Stellung des Menschen im Bereich der irdischen Wirklichkeiten gemeint, zumeist – irgendwie im kantischen Sinn – die Selbstzwecklichkeit des Menschen, der nie *nur* Zweck für andere oder anderes sein kann.

Diese Würde liegt demnach im Menschen selbst. Darum ist es auch im Grund nicht ganz richtig, verbieten zu wollen, die Würde eines anderen Menschen anzutasten. Denn diese Würde kann eigentlich nur vom Menschen selbst verletzt wer-

den, indem er seinem Selbst, seinem Selbstsein, nicht treu ist, nicht entspricht, ihm vielmehr durch sein Verhalten widerspricht; auch wenn andere die seiner Würde entsprechenden Werte und Rechte verletzten, würde er selbst dadurch seine Würde nicht verlieren.

Eben wegen seiner Würde sind dem Menschen bestimmte Werte und Rechte eigen; sie gehören zu ihm, sie sind das „Seinige". Diesem Seinigen können allerdings Menschen und Gesellschaften zu nahe treten, es verletzen. Durch die Verletzung dessen, was er als das Seinige geachtet und geschützt wissen darf – also seine Rechte und seine berechtigten Erwartungen –, tritt man dem, was mit seiner Würde gegeben ist, und in diesem Sinn (und eigentlich nur in diesem Sinn) auch seiner Würde zu nahe. Demnach bedeutet auch das Recht auf die Menschenwürde nicht ein Recht *neben* anderen Menschenrechten, denn es begründet sie alle. Gar nicht so selten spricht man allerdings von der Unzulässigkeit bestimmter Verhaltensweisen in der Gesellschaft, in der Familie, zwischen den Ehegatten usw., weil sie – so heißt es – der Menschenwürde widersprechen. Eigentlich, und umgekehrt, müßte vielmehr sauberer gezeigt werden, warum eigentlich eine Verhaltensweise den Rechten oder den berechtigten Erwartungen eines Menschen oder einer Gruppe widerspricht. Wenn man das anzuzeigen oder zu sehen vermag, dann kann man auch sagen, daß eine Verhaltensweise irgendwie im Widerspruch zur Würde eines Menschen oder einer Gruppe steht.

Was steht im Widerspruch zur so verstandenen Menschenwürde und was entspricht ihr? Die Antworten auf diese Frage divergieren weitgehend, nicht nur von Zeitperiode zu Zeitperiode, sondern auch in unserer Gegenwart. In manchen Fragen gibt es einen gewissen Grundkonsens, der aber oft die Möglichkeit verschiedenartiger Konkretisierungen offenläßt. Als Begründung verschiedener konkretisierender Möglichkeiten wird man zum Vergleich entsprechende Wertungsversuche vorlegen. Sie werden nie allgemeine Überzeugungen herstellen, aber doch zu einem weitgehenden – und in manchen Fragen durchaus wohlbegründeten – Grundkonsens führen oder doch eine kompromißhafte Rechtsordnung ermöglichen. Damit ist auch gesagt, daß alle Kräfte der Gesellschaft und ihrer verschiedenen Bereiche daraufhin wirken sollten, den besten Formen des öffentlichen und privaten Verhaltens als Formen der Achtung der Menschenwürde zur Anerkennung zu verhelfen. Die Betonung der Menschenwürde darf also nicht nur eine wohlgemeinte Deklamation sein. Sie hat zweifellos in manchen Bereichen auch ihre Wirksamkeit erwiesen, zum Beispiel in einer – nicht nur „interessierten" – Zuwendung zu den Unterprivilegierten; dennoch findet sie in unberechtigten Eigeninteressen stets einen harten Widerpart.

Die Würde des Menschen in Gesellschaft und Staat

Der personale Mensch, dessen Würde heute großgeschrieben wird, darf natürlich nicht individualistisch verstanden werden. Er ist in seinem Wesen interpersonal und gesellschaftlich verfaßt; „interpersonal" und „gesellschaftlich" sind also keine zu seinem Wesen hinzukommende Epitheta. Die Beziehung zu anderen, die Gruppe, die Gesellschaft sind eine Extension seiner selbst. Die individualistische Konzentration auf das individuelle Selbst oder die Gruppe des eigenen Interesses sind im Grund eine Selbstentfremdung des personalen Menschen, stehen also im Gegensatz zur Wahrung seiner Würde; sie ist ein grundlegendes Mißverständnis der eigenen Personwürde. Aber es gibt sie und es wird sie immer geben.

Die Achtung der eigenen Personwürde spricht sich dagegen da aus, wo der heutige Mensch viel stärker als in anderen Zeiten die Gestaltung der Gesellschaft nicht einer übergeordneten Macht (etwa dem Staat) zu überlassen geneigt ist, sondern sie den vielfachen (im Grund vorstaatlichen) gesellschaftlichen Kräften vorbehält. In einem innergesellschaftlichen Ringen geistiger und moralischer Kräfte und entsprechender (auch machtvoller) Gruppierungen müht man sich um den Inhalt des Gemeinwohls dieser Gesellschaft. Diese will selbst bestimmen, welche Wertvorstellungen, welche kulturellen und materiellen Möglichkeiten für die Entfaltung der Menschen dieser Gesellschaft und im Gesamt der menschlichen Gesellschaft geschaffen und bereitgestellt werden sollen. Das Wesen des interpersonal und gesellschaftlich geschaffenen Menschen fordert, daß dieses Ringen nicht in individualistischer oder Gruppenmentalität geschehe, sondern in der Haltung von Solidarität und Subsidiarität.

Die soeben erwähnte Unterscheidung von Gesellschaft und Staat hat es immer gegeben; sie war aber in früheren Jahrzehnten in den Vereinigen Staaten von Amerika stärker betont als auf dem europäischen Kontinent. Es war für manche europäische Sozialwissenschaftler eine Überraschung, daß das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Dekret über die Religionsfreiheit, darin nicht unabhängig von nordamerikanischem Einfluß, die Sorge um das Gemeinwohl nicht dem Staat, sondern der Gesellschaft zuordnete, dem Staat dagegen nur die Wahrung der öffentlichen Ordnung – als ein Teil des Gemeinwohls –, vor allem die Wahrung der im Inneren der Gesellschaft ohnehin existierenden Rechte. Der Staat wird also grundlegend als Ordnungsmacht verstanden. Was die Menschen der Gesellschaft verantwortlich aus sich und ihrer Gesellschaft machen wollen und zu machen vermögen, müssen diese selbst herausfinden und entscheiden.

Andererseits beweist die Wirklichkeit unserer heutigen industriellen und pluralistischen Gesellschaft, daß in ihr die Ordnungsmacht Staat viele Tätigkeiten übernehmen muß – vielleicht subsidiär für die Gesellschaft –, ohne die er auch als Ordnungsmacht nicht in genügendem Maß wirksam werden kann. Wo die Grenzen solchen Tätigwerdens liegen, ist nicht a priori evident; muß er zum Beispiel

auch zum Wohlfahrtsstaat und zum Sittenrichter werden? Die Gesellschaft selbst schafft sich für ihr Gemeinwohl auch ihren Staat. Andererseits verhalten sich die verschiedenen Kräfte der Gesellschaft, ihrer Würde und ihrer je eigenen Interessen eingedenk, manchen staatlichen Interventionen gegenüber skeptisch. Sie glauben nicht selten, das Subsidiaritätsprinzip verletzt zu sehen; sie widersetzen sich.

Hinter obrigkeitlichen Entscheidungen stehen natürlich bestimmte Wertvorstellungen. Staatliche Autoritäten (Parlament, Regierung usw.), heute pluralistisch zusammengesetzt und/oder kontrolliert, sind als solche nicht berufen oder auch nur befähigt, wertschöpferisch tätig zu werden. Die einzelnen Träger staatlicher Macht sind nicht Diener einer bestimmten Wertvorstellung, sondern des Gemeinwohls dieser konkreten Gesellschaft. Sie haben zwar in ethischer Verantwortung ihre eigenen Wertvorstellungen; es wird aber von ihnen erwartet, daß sie nicht die Durchsetzung dieser ihrer Vorstellungen als solcher betreiben, sondern die Besorgung dessen, was der öffentlichen Ordnung und dem Gemeinwohl eben dieser Gesellschaft dienlich ist. So ist es sowohl in der Wirtschaft, der Technik und der Kultur wie im Strafrecht und in der öffentlichen Sittlichkeit. Die heutige Gesellschaft beobachtet das Vorgehen staatlicher Amtsträger sehr genau und kritisch, ohne allerdings selbst zu einem völligen Konsens fähig zu sein. Die Spannung Gesellschaft–Staat wird immer lebendig bleiben.

Absolute Werte und die Würde des Menschen

Gesellschaft und Staat sehen sich allerdings immer wieder mit der Frage konfrontiert, ob es denn keine absoluten Werte gebe, die konsequenterweise von Staat und Gesellschaft anerkannt, angenommen und durchgesetzt werden müssen. Denn würde alles von Gesellschaft und Staat abhängen, dann gäbe es offenkundig keine – wie man zu sagen pflegt – „objektive Werteordnung". Natürlich gibt es eine solche Ordnung; aber sie ist eine Ordnung im Bereich des Geistes. Es kann sie als geltende Ordnung nur in der Erkenntnis und Anerkenntnis durch die Menschen der Gesellschaft und des Staates geben. Eine solche absolute Ordnung, als erkannte und anerkannte, gibt es zweifellos – wenigstens in ihren *allgemeinsten* Grundwerten wie Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Solidarität und Subsidiarität, Kulturbedürftigkeit von Sexualität und Ehe. In welchem Grad und in welcher konkreten Weise allerdings diese Grundwerte *konkretisiert* und so verwirklicht werden müssen, das wird weder für alle Zeiten und Situationen noch von allen Menschen dieser unserer Gegenwart in absolut gleicher Weise beantwortet werden.

Das bedeutet keinen – wie man vielleicht vermuten möchte – Wertrelativismus, es bedeutet vielmehr die *in Relation* zu verschiedenartigen objektiven und subjektiven Gegebenheiten ehrlich versuchten, objektiv richtigen Interpretationen und

Wertungen hinsichtlich des Verhaltens der Bürger. Wir dürfen nicht übersehen, daß die Menschen ihrer eigensten Verfassung nach geschichtliche Wesen sind. Der gerechte Arbeitslohn zum Beispiel ist in bäuerlicher und industrieller Situation nach je verschiedenen Kriterien zu bemessen. Das Gleiche gilt vom gesamten Bereich der Wirtschaft und der Technik. Auch die richtige Kultur der Sexualität ist sowohl von dem zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Wissen um das Wesen menschlicher Sexualität wie auch von dem soziologisch jeweils vertretbaren Verhalten her verschiedenartig zu bestimmen.

Um diese Aussagen über Relativität – nicht Relativismus – weiß in mehr oder weniger deutlicher Weise ein Großteil der Bürger unserer Gesellschaft, und nicht wenige verhalten sich entsprechend. Dieses Verhalten ist also nicht durch die Leugnung einer objektiven Werteordnung bedingt. Weder ist die Personwürde des Menschen als grundlegend für eine menschliche Werteordnung in Frage gestellt noch wird die Relevanz der je konkreten menschlichen Gegebenheiten für die Findung des ihnen entsprechenden richtigen Verhaltens geleugnet. Aber was konkret zu einer des Menschen würdigen Werteordnung gehört, nimmt man nicht als ein für allemal gegeben an, noch nimmt man es von Staat oder Gesellschaft, von Moraltheologie oder Kirche einfachhin entgegen.

Die Diskussion und der gegenseitige Widerspruch innerhalb unserer Gesellschaft sind insofern nicht verwunderlich. Dabei darf die Tugend der Toleranz nicht zu kurz kommen, jener Toleranz, die begreift, daß weder für alle Zeiten und Situationen noch für alle Mitglieder dieser Gesellschaft mit ihren verschiedenartigen Vorgeprägtheiten alle Werte – um ein Wort Karl Rahners zu gebrauchen – gleichzeitig „aktuell" sind. Dabei darf es keinen ethischen Kompromiß geben. Wohl aber darf es einen Kompromiß geben in der Frage, was nun um des Gemeinwohls willen in Staat und Gesellschaft politisch und unter Umständen strafrechtlich durchgesetzt werden soll. In dem vatikanischen Dokument zur Problematik des Schwangerschaftsabbruchs von 1974, herausgegeben in einer entsprechenden prekären politischen Situation in Italien, wird die – auch politische – Verurteilung des Schwangerschaftsabbruchs absolut gefordert, nicht jedoch eine ebenso absolute und ausnahmslose Strafgesetzgebung; auf die Frage, wie weit eine vorgesehene Straffreiheit gehen kann, wird nicht einmal eingegangen.

Freiheit und Würde des Menschen

In der Linie der Betonung der Würde der menschlichen Person liegt auch die weithin zu beobachtende Betonung der personalen Freiheit in unserer Zeit. Sie meint positiv das Freigelassensein, mehr noch das Berufensein zur personalen Entscheidung und Entfaltung; sie meint entsprechend negativ die Opposition ge-

gen Bindungen oder Manipulationen, die eine positiv verstandene Freiheit behindern. Der Wille zur Freiheit zeigt sich in einer öffentlich gelebten Mentalität, in verschiedenartigen „Bewegungen", in Opposition gegen etablierte gesellschaftliche Gegebenheiten usw. Solcher Wille kann durchaus Zeichen einer Bewußtwerdung der personalen Würde des Menschen sein. Personsein ist dann nicht notwendig mit Individualismus gleichzusetzen; die Personen- und Gesellschaftsbezogenheit des personalen Menschen darf nicht übersehen werden. Im Grund ist ein solcher Wille zur Freiheit zu begrüßen, auch in nicht wenigen seiner Ausdrucksformen.

Aber Freiheit kann auch – wegen ihrer Zweideutigkeit – als Wille zur *Beliebigkeit* mißverstanden werden. Man kann sich dieses Willens zur Beliebigkeit in seiner Negativität auch bewußt sein. Aber es gibt auch eine *scheinbare* Beliebigkeit; sie kann auf einer zwar richtigen, jedoch geistig ungenügend geklärten Wahrnehmung abzulehnender Bindungen und ebenso ungenügend geklärter Ziele und Ideale beruhen. Manche Tendenzen und Bewegungen unserer Zeit machen daher den Eindruck des Irrationalen, obwohl sie in letzter Tiefe nicht einfachhin oder ausschließlich irrational sind.

Die Unruhe der Jahre um 1968 ist vorbei. Aber vieles an Befreiung aus diesen Jahren ist geblieben. Die Universität ist nicht völlig umgestaltet worden, aber sie ist auch nicht einfachhin die Professorenuniversität von ehedem geblieben. Mit der erfolgten Änderung sind wohl auch einst vorhandene Werte verlorengegangen; aber es sind auch Werte eingebracht worden, die man nicht mehr missen möchte. Auch Emanzipationen gegenüber hergebrachten Staatsauffassungen sind Wirklichkeit geworden; man vergleiche etwa das Strafrecht. Die in der Vergangenheit zweifellos zu Unrecht unterdrückte Stellung der Frau in der Gesellschaft ist mit Recht dabei – wenn auch manchmal in lächerlich wirkender Weise –, einer der Frau eher gerecht werdenden Stellung Platz zu machen. Die katholische Kirche der Vereinigten Staaten konnte nicht umhin, liturgische und biblische Texte (bis hin zu den Wandlungsworten der heiligen Messe) von „sexistischen" Sprechweisen zu befreien; sie erlaubt Frauen, das göttliche Brot der Lesungen des Gottesdienstes vorzutragen und sogar das göttliche Brot der eucharistischen Kommunion auszuspenden; aber sie wird von Rom gedrängt, Mädchen und Frauen nicht als Meßdienerinnen am Altar zuzulassen – dies wohl, um auch den Schein einer späteren Möglichkeit der Zulassung von Frauen zur Priesterweihe (deren Ausschluß man nicht nur für soziologisch, sondern auch für dogmatisch bedingt hält) zu vermeiden.

Das Drängen zur Befreiung von ungenügend begründeten Kirchengesetzen, die die Verwirklichung personaler Freiheit beengen, ist nicht ohne Erfolg geblieben. Im Eherecht ist heute das Recht auf freie Wahl des Partners stärker garantiert als früher; manche der früher aus religiösen Gründen verbotenen Ehen sind nicht mehr ausgeschlossen, man gestattet sogar ökumenische, auch rein zivile oder gar

nichtöffentliche Trauungen. Damit ist man auch einer stärkeren Gewährung von Religionsfreiheit entgegengekommen.

Daß sich im Bereich der Moral unserer Gesellschaft, auch im Bereich der katholischen Kirche, in manchen Fragen ein Wandel der Mentalität einen Weg von Freiheit sucht, kann man überall da hören, wo man es hören will. Dabei scheint nicht selten übersehen zu werden, daß auch die Gestaltung der Strukturen im Bereich des Staates, der Technik, der Wirtschaft oder des Arbeitsrechts eminent wichtige Elemente einer menschlichen und christlichen *Moral* sind. Doch wird da, wo man vom Strukturwandel im Bereich der Moral spricht, von diesen Bereichen weniger gesprochen.

Vielmehr weist man eher und vor allem auf die Sexualmoral hin. In diesem Bereich ist zwar auch in früheren Zeiten manches von den Menschen und den gläubigen Menschen getan worden, was damals und auch heute offiziell als unerlaubt betrachtet wurde bzw. wird. Der Unterschied liegt darin, daß heute manches nicht mehr viel Aufsehen erregt oder sogar für durchaus berechtigt gehalten wird. Man lehnt es weitgehend ab, sich von einer äußeren Instanz vorschreiben zu lassen, was jeweils als berechtigtes oder unberechtigtes Verhalten anzusehen ist. Daß man manches von dem, was traditionell als gravierend sündhaft gilt, nicht mehr für solches hält und demnach auch nicht als notwendige Materie der sakramentalen Beichte ansieht, weiß „man"; es ergibt sich auch aus der Tatsache des regelmäßigen Empfangs der Eucharistie beim Gottesdienst ohne das Bedürfnis vorausgehender sakramentaler Beichte. Diese Tatsachen sind natürlich auch den Fachvertretern der katholischen Moraltheologie nicht unbekannt.

Wer nun römische Moralaussagen ausnahmslos für absolut verbindlich hält, kann dergleichen nur bedauern. Wer die Geschichte der Sexualmoral in zweitausend Jahren einigermaßen kennt, wer um das Ungenügen sexualethischer Reflexionen und Begründungsversuche weiß, wer sich überdies einigermaßen im heute erreichten Wissen über menschliche Sexualität auskennt, wird nicht zu sagen wagen, daß in heutigen, von kirchlichen Lehren abweichenden sexualethischen Haltungen und Stellungnahmen *nur* billige Beliebigkeit am Werk sei. Es ist in einzelnen Punkten auch ein Prozeß echter Befreiung in Gang gekommen, der der Würde der menschlichen Person in seiner individuellen und interpersonalen Wirklichkeit mehr entspricht als eine traditionell „auferlegte" Ordnung.

Freiheit der Person und geschöpfliche Natur

Es gibt heute die Tendenz, die einer der personalen Menschenwürde eher entsprechenden anthropozentrischen Befreiung von einer Unterwerfung unter ein stark kosmozentrisches Verständnis des Menschen anderer Zeiten das Wort redet; diesem Verständnis lag ein falscher Begriff der Schöpfung zugrunde.

Der Mensch ist Person, geschaffene Wirklichkeit, in menschlicher und weltlicher Natur; auch diese ist geschaffene Wirklichkeit. Daß das menschliche Personsein geschaffene Wirklichkeit ist, darf nicht übersehen werden. Es gibt zwar nur den einen Menschen, aber zwischen seinen beiden Konprinzipien Person und Natur herrscht eine Ordnung. Die Person ist weder der Natur unterworfen noch soll sie über die Natur herrschend verfügen. Die Tier-, Pflanzen- und materielle Natur stehen uns allerdings nicht mit „Rechten" gegenüber, wie man heute oft hört (außer man verstehe „Recht" in analogem Sinn). Sie sind vielmehr vom personalen Menschen in ihrer je verschiedenen Wertung in das Gesamt der menschlichen Welt sinnvoll einzufügen, also in der ihnen je eigenen Relevanz zu beachten.

Auch der Mensch selbst ist nicht nur Person, sondern gleichzeitig Natur. So darf er als Person in seine Natur eingreifen und sie in das Gesamt des Menschen sinnvoll integrieren. Was er tun darf und soll, muß er selbst (der Mensch, die menschliche Gesellschaft) – die Natur interpretierend und wertend – finden. Weder darf er über die Natur beliebig verfügen, noch sich von Naturgegebenheiten wie von moralischen Normen beherrschen lassen. Auf der letzten Aussage besteht man heute mehr denn je. Auch der Staat ist nach Cicero und in seinem Gefolge nach Thomas von Aquin kein Naturprodukt, sondern Institution des personalen Menschen. Ebenfalls ist das Privateigentum für Thomas keine Naturinstitution, sondern eine vom Menschen entworfene Institution. Das Gleiche gilt von der Institution Ehe (den Texten von Genesis 1 und 2 vorausliegend). Auch die naturhaften Gegebenheiten der menschlichen Sexualität zeigen uns nur, was sie sind und wie sie spontan funktionieren; sie lösen demnach nicht die ethische Frage, wie wir diese Sexualität verwirklichen sollen: Sie sind für die ethische Lösung zwar relevant, können sie aber nicht anzeigen.

Die letztgenannte Annahme ist allerdings oft gemacht worden, wird auch heute nicht selten gemacht – auch in kirchenamtlichen Erklärungen –, ist aber nichts anderes als ein naturalistischer Fehlschluß und kann demnach vor allem keine absolut ausnahmslosen Normen begründen.

Im übrigen haben wir unsere menschliche Natur nie nur als solche. Sie ist im Lauf der Menschengeschichte geworden und vom Menschen gestaltet worden, auch vom Menschen als Sünder. Viele Wirklichkeiten dieser Welt sind von der in der Geschichte und auch heute begangenen Sünde des Menschen gezeichnet und sind überdies vom Menschen einer sündebedingten Schwäche und von einer von Sündenstrukturen geprägten Gesellschaft zu verwirklichen. Aber das muß in einer Weise geschehen, daß der so existierende Mensch und seine Gesellschaft – trotz aller Sünden- und Unrechtsstrukturen – menschlich zu existieren vermögen, gleichzeitig allerdings mit der Tendenz, die Folgen der Sünde soweit möglich zu eliminieren (man vergleiche die Enzyklika Johannes Pauls II. „Sollicitudo rei socialis").

Die so uns zuhandene Natur haben wir weiterhin immer nur als von uns Men-

schen und der Gesellschaft schon in einer bestimmten Weise interpretierte und gewertete. Das darf auch bei der Lektüre des römischen Dokuments zu bioethischen Fragen von 1987 nicht übersehen werden, weder hinsichtlich der ausnahmslosen Verwerfung jeglicher Befruchtung in der Retorte noch hinsichtlich der Behandlung von Embryonen (wobei übrigens zu beachten ist, daß dieses Dokument – wie auch das schon erwähnte Dokument von 1974 über den Schwangerschaftsabbruch – selbst nichts Definitives über den Anfang personalen Menschenlebens auszusagen wagt).

Die soeben angestellten Überlegungen machen auch deutlich, daß Normen konkreten sittlichen Verhaltens in der verantwortlichen Gestaltung von Staat, Wirtschaft, Technik, Kultur, Sexualität nicht direkt auf Gott zurückgehende Gebote sind, die dem Menschen irgendwie ausdrücklich auferlegt worden wären – übrigens weiß niemand, wann und wo (das gilt sogar vom Dekalog). Die wenigen Aussagen der Bibel decken auch nicht annähernd den gesamten ethischen Bereich der menschlichen Lebenswirklichkeit ab. *Konkrete* sittliche Normen und Einzelentscheidungen gehen nicht direkt auf einen gesetzgebenden und Anordnungen treffenden Gott zurück, sondern auf *Gott als den Schöpfer*. Der aber schafft den Menschen (die Gesellschaft) als sein geschaffenes, damit begrenztes und auch fehlbares Ebenbild, das von sich aus die Schöpfung zu interpretieren und sie verwirklichend weiterzuführen hat. Des Menschen und der menschlichen Gesellschaft freies und verantwortliches Suchen und Finden von sittlich vertretbaren Ordnungen und konkreten Einzelentscheidungen gehören darum wesentlich zur personalen Menschenwürde. Mit Recht besteht der heutige Mensch auch in dieser Frage auf seiner gottgegebenen Würde und Verantwortung.

Im übrigen übt der Mensch aufgrund seiner interpersonalen und gesellschaftlichen Verfaßtheit diese seine Berufung nie nur als Individuum aus, sondern immer auch in bezug auf religiöse Erfahrungen und auf geschichtlich gewordene Traditionen in Gesellschaft und Kirche sowie im zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Dialog.

Abbau oder Wandel?

Man mag sich fragen, ob es sich bei den geistigen Grundlagen unserer heutigen Gesellschaft um einen Wandel oder um einen Abbau handelt. Man hört diese Frage nicht selten. Ich höre sie mit gemischten Gefühlen. Denn die Wirklichkeit der Welt des Menschen ist nicht ein geschichtsfreier Raum; sie wandelt sich, manchmal langsam und unmerklich, heute schnellstens und in enormer Weise. Der Mensch selbst ist als solcher, wie schon bemerkt, ein geschichtliches Wesen, jeweils von seinem Gestern kommend, um es kreativ in ein Morgen hinein zu gestalten; das bedingt mehr oder weniger einen Wandel, im einzelnen wie in der

Gesellschaft. Der Wandel impliziert notwendig auch einen Abbau, und wäre es nur der Abbau des bloßen Gestern durch seine Integration in das neue Morgen, das sicherlich nicht nur eine bloße Wiederholung des Gestern ist.

Eine erste Frage: Ist in unserer Gesellschaft die Anerkenntnis eines Absolutum (im Singular) verlorengegangen? Versteht man das Absolutum als personalen Gott, gar im christlichen Gottesverständnis, so ist der längst begonnene Prozeß einer nicht ausdrücklichen Anerkenntnis Gottes (wenn auch nicht notwendig in der Form von Gottes*leugnung*) weitergegangen. Das hat (wie die verschiedenartigen Gottesbilder der Menschheit) auch Folgen für die Anerkenntnis von Werten, bedingt aber keineswegs die volle Leugnung von Werten und einen Leerraum von Sittlichkeit; man denke beispielsweise an die Ethikthesen Kants und vieler nichtgläubiger Humanisten. Im übrigen vermute ich, daß auch der ausdrückliche Atheist ohne begrifflich *gewußte* Reflexion sich eines personalen Gottes zutiefst doch *bewußt* ist. Das Bewußtsein eines nicht personal gedachten Absolutum, das sich in einer Erfahrung sittlicher Bindung ausspricht, dürfte weit gestreut sein, wenn es auch in gewußter Reflexion sehr verschieden interpretiert werden mag.

Die zweite Frage: Und die Absoluta, die Werte in der Mehrzahl? Hat der Wandel in unserer Zeit Leerräume geschaffen, also einen Abbau von Tugenden, sittlichen Werten, rechten Verhaltensweisen im Gesamtbereich menschlichen Lebens und Wirkens? Wenn Geschichte und die Geschichtlichkeit des Menschen notwendig Wandel implizieren, dann äußert sich dieser Wandel notwendig auch in einem Abbau von nicht (mehr) kontemporären (K. Rahner: nicht „aktuellen") Werten. Schafft das notwendig Leerräume? Das kann so sein; aber es ist auch möglich, daß neugefüllte Räume entstehen. Was *tatsächlich* geschieht, das wird von den im gleichzeitigen Heute lebenden, aber nicht kontemporär denkenden und wertenden Menschen nicht immer in gleicher Weise beurteilt werden.

Wir gehen unseren Weg durch die Zeit, nicht jedoch allein und nicht indem wir jeden Tag von einem Nullpunkt aus neu anfangen. Alles Tun ist auch von der Tradition des Selbst und der Gesellschaft mitbestimmt; nur so ist Geschichte möglich. Wandel bedeutet aber eine Begrenzung der Bedeutung der Tradition. Wir müssen allerdings damit rechnen, daß es beim Geschehen des Wandels auch immer einen extremen Pendelschlag ins Gegenteil geben *kann*; vielleicht sehen manche so den Wandel in unserer Zeit. Andererseits können wir unsere Gesellschaft nicht von der Notwendigkeit befreien, unsere Wahrheitserkenntnis, statt sie ein für allemal zu besitzen, je neu zu interpretieren und somit möglicherweise auch zu neuen Einsichten und Wertungen zu kommen. Das heute in mancher Philosophie viel gelobte Kriterium der zwischenmenschlichen Kommunikabilität von Wahrheiten und Wertungen kann hier helfen. Aber wer vermag schon – bei allem guten Willen – ganz aus seiner Vorverfaßtheit und aus seiner Interessenwelt auszusteigen und nur „Offenheit" zu sein?

Victor Conzemius

Schweizer Katholizismus weiblich

Die Kongregationen von Menzingen und Ingenbohl im Kontext ihrer Entstehung

Im Jahr 1988 begingen zwei in der Schweiz verwurzelte Gemeinschaften – Menzingen und Ingenbohl – runde Gedächtnistage[1]. Am 16. Juni 1888 starb Mutter Maria Theresia Scherer, die Gründerin der Kreuzschwestern von Ingenbohl. Am 13. Dezember 1863, vor 125 Jahren, schloß Bernarda Heimgartner, die erste Frau Mutter des Instituts der Lehrschwestern von Menzingen, ihre Augen. Diese Gedächtnistage bieten einen Anlaß, die beiden Gemeinschaften im größeren Rahmen ihrer Entstehungszeit zu beleuchten und ihre exemplarische Bedeutung für ähnliche Kongregationsgründungen in Deutschland hervorzuheben. Dabei werden besonders jene Zusammenhänge herausgearbeitet, die in den meisten Darstellungen im Hintergrund bleiben, jedoch die eigentliche Leistung dieser Frauen und ihr Durchsetzungsvermögen erst ins Licht treten lassen.

19. Jahrhundert: Kongregationsboom

Das 19. Jahrhundert ist die Hoch-Zeit der Kongregationen und kirchlichen Gemeinschaften, die außerhalb eines streng begrenzten Klosterbezirks in der Nachfolge Christi aktive soziale Dienste entfalten. Für die Männer hatte sich der Sprung über die Klostermauern bereits im Hochmittelalter vollzogen. Die Gründungen des 16. Jahrhunderts haben dieser Lebensform dann breiten institutionellen Charakter verliehen. Die Frauen waren länger an die herkömmliche Form des Mönchtums im geschlossenen Kloster gebunden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gelingt es den Frauen erst im 19. Jahrhundert, die neue Lebensform im kirchlich-institutionellen Rahmen zu verwirklichen[2]. Der Gründungsboom nach der Französischen Revolution gilt für Frauen und Männer in gleicher Weise; er ist jedoch bei den Frauen ausgeprägter. Die Namengebung und inhaltliche Bestimmung der Frömmigkeitsrichtung dieser Gemeinschaften bezog sich auf Jesus Christus oder Maria; den Satzungen lag zumeist eine abgewandelte franziskanische Regel zugrunde.

Zwischen 1800 und 1880 entstehen in Frankreich etwa 400 Frauenkongregationen; 200 000 Frauen treten ins Noviziat ein. Im gleichen Zeitraum soll in Frankreich – neueren Untersuchungen zufolge – eine von 130 Frauen sich einer solchen

Gemeinschaft neueren oder älteren Stils angeschlossen haben[3]. Das ist ein außergewöhnlich hoher Prozentsatz. Die französische Forschung spricht deshalb von einer Feminisierung des französischen Katholizismus, das heißt von einer bisher nicht dagewesenen Inanspruchnahme der Frauen für die Weitergabe des Glaubens in missionarischer Stoßrichtung und für die Übernahme sozialer Dienste durch Frauen. Auch die antiklerikalen Regierungen duldeten den Weiterbestand dieser Gemeinschaften, als 1903/04 zahlreiche Kongregationen außer Landes verwiesen wurden. Das französische Krankenhauswesen wäre zusammengebrochen, wenn es auf den Beitrag dieser Gemeinschaften hätte verzichten müssen.

Die Gründe für den Erfolg des Kongregationsbooms sind vielfältig. Auf individueller Ebene mag der Rekurs auf die Berufung zum geistlichen Stand hingehen; das gesellschaftliche Phänomen, auf das es hier ankommt, erklärt er nicht. Auszugehen ist von den Möglichkeiten zur Selbstentfaltung, die diese Gründungen den Töchtern kinderreicher Familien nach dem Rückgang der Kindersterblichkeit boten. Die Kreise, die sich angesprochen fühlten, waren in der Mehrheit fest in der Volksfrömmigkeit verwurzelte ländliche Schichten. Einzelne dieser neuen Gemeinschaften zogen auch Töchter des Adels und des Besitzbürgertums an, während die Söhne dieser Schichten sich keineswegs mehr wie vor der Revolution zum geistlichen Stand drängten, jedoch Orden und Kongregationen den Vorzug gaben.

Der Eintritt in eine Kongregation bot alleinstehenden, sich zum Zölibat verpflichtenden Frauen die Möglichkeit eines Anschlusses an eine Großfamilie, soziale Sicherheit, Bildungschancen, ein gewisses Sozialprestige und die Wahrnehmung von Verantwortung, die die damalige Gesellschaft der Frau vorenthielt. Die Vorsteherin oder Oberin einer solchen Gemeinschaft konnte selbständig mit Geld umgehen, Häuser erwerben, neue bauen, ein nationales, bisweilen internationales Netz sozialer Dienste aufbauen. Sie konnte die Einengung der Frau auf ihre herkömmliche Rolle in der Familie, Kindererziehung und Organisation von Kaffeekränzchen teilweise durchbrechen. In gewisser Weise haben diese Ordensfrauen dazu beigetragen, die öffentliche Meinung hinsichtlich der Rollenfixierung der Frau für einen Wandel vorzubereiten[4].

Was für Frankreich gilt, braucht nicht unbedingt für die Schweiz – und für Deutschland – Geltung zu haben. Gewisse Rahmenbedingungen kehren aber auch hier wieder. Zunächst ist für die Schweiz auf den formgebenden Einfluß französischer Initiativen hinzuweisen. Von den Ursulinen, die im 17. Jahrhundert der Ausbildung von Mädchen die Priorität gaben, über die Schulschwestern von Portieux, die im Jura und in Basel wirkten, hin zu den Spitalschwestern von Besançon in Solothurn und Luzern, überall läßt sich der französische Einfluß nachweisen. Auch die Gründerinnen der typisch deutschschweizerischen Kongregationen wie Menzingen, Ingenbohl und Baldegg sind im Elsaß zur Schule gegangen und haben sich in französischen Häusern Rat geholt.

Wie machte nun der schweizerische Katholizismus sich das Kräftepotential alleinstehender Frauen für das Schulwesen und die sozialkaritativen Dienste zunutze? Rein flächenmäßig verdoppelte sich im 19. Jahrhundert der Tätigkeitsbereich der Katholiken. Zunächst waren es die katholischen Stammlande und die gemischtkonfessionellen Kantone, dann die Städte der Diaspora – Basel, Zürich, Winterthur, St. Gallen –, in die Zuwanderer aus der Innerschweiz und dem Wallis, aber auch aus den benachbarten, überwiegend katholischen Regionen wie dem Elsaß strömten. Die Nöte und Bedürfnisse waren vielfältig; die Versuche, sie zu lösen, spiegeln den Aufbau eines katholischen Mikrokosmos in einem staatlichen und gesellschaftlichen Ganzen[5].

Ein gewisser Vorsprung, den die reformierten Kantone im Schulwesen hatten, unbeschadet beachtlicher katholischer Initiativen im Luzernischen und Solothurnischen, weitete sich im 19. Jahrhundert aus. Die Einführung der allgemeinen Schulpflicht durch die meisten kantonalen Verfassungen im Jahr 1848 – in die Bundesverfassung wurde sie erst 1874 aufgenommen – traf die katholische Innerschweiz recht unvorbereitet. Zudem befand sie sich in einer recht prekären finanziellen Situation infolge der ihr nach dem verlorenen Sonderbundskrieg auferlegten Kontributionen. Zwar zeigten die Auswirkungen des industriellen Wandels sich in der Innerschweiz nicht so unmittelbar. Doch in einzelnen Kantonen – Zug, Solothurn, St. Gallen – traten im Gefolge der Industrialisierung neue Formen der Verelendung zu den herkömmlichen hinzu, die infolge von Mißernten, Naturkatastrophen und ansteckenden Krankheiten sozusagen permanentes Hausrecht hatten. Kantone und Gemeinden waren überfordert; nur die Privatinitiative konnte Abhilfe schaffen und gegenüber allgemeiner Passivität einen Bewußtseinswandel einleiten.

Daß dies unter konfessionellem Vorzeichen geschah, ist nicht nur darin begründet, daß das christliche Ideal der Nächstenliebe besonders ansprechbar für einen Einsatz im Bereich gesellschaftlicher Notstände ist. Die Konfession war durch das ganze Jahrhundert hindurch ein Sozialisationsfaktor ersten Ranges, wie wir es uns heute kaum vorstellen können.

Eine gesellschaftliche Reformvision

Doch bedurfte es einer visionären und zugleich praktisch begabten Persönlichkeit, die die Notlage der Zeit erfaßte und tatkräftig Gegenmaßnahmen steuerte. Diese Persönlichkeit im katholischen Bereich war der aus Müstair im Bündnerland stammende Kapuziner *Theodosius Florentini*[6]. Florentini hat seine Intuitionen auf den Nenner gebracht: Was Bedürfnis der Zeit ist, ist Gottes Wille, das heißt, da muß der Christ einspringen. Er war ein Feuerkopf, vielseitig begabt, mit einem visionären Blick für die Nöte der Zeit, zupackend, ohne viel zu fragen und

zu überlegen, mit einem grenzenlosen Vertrauen in Gottes Hilfe und die Einsatzbereitschaft opferwilliger Herzen. Er kumulierte Ämter und Chargen, einige sukzessiv, manche gleichzeitig, bis er den Überblick verlor und treulos ausgebeutet wurde. So war er Novizenmeister, Lehrer der Theologie, Klostervorsteher in Baden, Schullehrer in Altdorf, Pfarrer in Chur, Generalvikar, Begründer der schweizerischen Bischofskonferenz. Zugleich war er Volksmissionar, religiöser Schriftsteller, Exerzitienprediger, Vortragsreisender, Beichtvater, Stifter von Frauenkongregationen, Gründer und Manager industrieller Unternehmungen, Bettelmönch im großen Stil.

In seinem Wesen verband sich Großmut mit Maßlosigkeit und einem Hang zur ständigen Überforderung seiner selbst und der anderen. Sein stürmischer Eifer und sein Ideenreichtum, sein verwegenes Zupacken rissen Menschen aller Volksschichten mit; auch reformierte Christen standen im Bann seiner Persönlichkeit. Dennoch war etwas Gewalttätiges in seinem Wesen, das kaum Widerspruch duldete und blinde Unterordnung verlangte, ein Umgangsstil und eine Einschätzung seiner selbst, die nicht wenigen starken Persönlichkeiten eigen ist. Er träumte davon, Zürich mit einer Handvoll Kapuziner wieder katholisch zu machen, ein Vorhaben, das allerdings nie zur Ausführung kam. Seinen Beitrag zur schweizerischen Gesellschaftsreform hat der Luzerner Staatsmann Philipp Anton v. Segesser (1817–1888) zutreffend umschrieben:

„Man hat von ihm gesagt, er trachte, die sozialen Verhältnisse und Institutionen der Gegenwart dem Katholizismus dienstbar zu machen, aber man dürfte vielleicht der Wahrheit näher kommen, wenn man umgekehrt sagte, daß sein Bestreben dahin ging, den Katholizismus den sozialen Verhältnissen der Gegenwart dienstbar zu machen. Der Zweck der Religion ist ja nicht, sich jemandem dienstbar zu machen, sondern alle dem Dienste Gottes zuzuführen. Dies ist ihre Aufgabe und ihr Zweck zu jeder Zeit." [7]

Florentinis hochfliegende Pläne wären Phantastereien geblieben, hätte er nicht Frauen gefunden, die diese Pläne verwirklichten. Im Jahr 1841 mußte Theodosius als angeblicher Aufwiegler in den Aargauer Klosterwirren aus Baden ins Elsaß flüchten. In Rappoltsweiler (Ribeauvillé) lernte er die Kongregation der Lehrschwestern von der Göttlichen Vorsehung kennen, die mit großem Erfolg Lehrerinnen ausbildete. Hierhin schickte er drei Schweizerinnen, die sich im kurz zuvor aufgehobenen Kloster Maria Krönung in Baden[8] der Ausbildung als Lehrerinnen widmen wollten. Unter diesen drei jungen Frauen befand sich Maria Anna, mit Klosternamen *Bernarda Heimgartner* (1822–1863), die Tochter eines Kleinbauern und Dorfschuhmachers aus Fislisbach im Aargau[9]. Sie war das vierte Kind einer Familie von sechs; der Vater starb, als sie 14 Jahre alt war. Eine Hinneigung zum Lehrerberuf scheint in der Familie vorhanden gewesen zu sein: zwei weitere Geschwister widmeten sich pädagogischen Aufgaben.

Nach ihrer Rückkehr aus dem Elsaß nahmen die Schulpläne von Theodosius dank seiner Verbindung mit Zuger Bürgern, denen die Hebung des Mädchenunterrichts am Herzen lag, konkrete Gestalt an. Mit ihren zwei Kolleginnen aus

dem Aargau stellte Bernarda Heimgartner sich für diese Aufgabe zur Verfügung. Am 8. August 1844 wurden im Pfarrhaus von Menzingen die von Theodosius entworfenen Statuten von einer Interessengemeinschaft gebilligt und dem Bischof von Basel zur Approbation unterbreitet. Die Statuten räumten der Oberin eine weitgehende Kompetenz ein[10]. Sie übernahm die volle Verantwortung für alle, auch finanzielle Verbindlichkeiten. Kurze Zeit später legten diese drei Frauen in Altdorf die feierliche Treueverpflichtung auf die Satzungen des neugeplanten Instituts ab mit dem Versprechen der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams sowie einem zusätzlichen Gelöbnis, sich ganz der Erziehung der Jugend zu widmen. Der geistliche Beirat, den der Bischof der neuen Gemeinschaft gab – es war der Ortspfarrer –, hatte nur beratende Stimme. Theodosius blieb in den rechtlichen Abmachungen im Hintergrund.

Schwierigkeiten des Anfangs und erste Erfolge

Die Anfänge waren wie alle Anfänge nicht leicht. In Schule und Unterkünften mußte manches improvisiert werden; die Anforderung an die Entlöhnung der Schwestern wurde auf das Existenzminimum herabgesetzt. Es gab auch Vorurteile gegenüber den Schwestern, teils im eigenen Lager, teils bei radikalen Elementen, die in jeder Klosterfrau eine geistliche Braut von Jesuiten witterten. Im eigenen Lager war es bisher noch nicht dagewesen, daß Schwestern einzeln oder zu mehreren die schützenden Klostermauern verließen, in Landstädten und Dörfern Wohnungen bezogen, vielfach in Familien in Pension kamen. Das war eine revolutionäre Neuerung. Sie mußte Anstoß erregen, weil die allzu Besorgten sich fragten, wie diese Frauen in der ungewohnten Umgebung ihre religiösen Verpflichtungen, besonders ihr Gebetsleben, einhalten könnten. Nicht alle alten Frauenklöster haben die Neulinge schwesterlich begrüßt. Tatsächlich gab es Bestrebungen, die neue Gründung klösterlich umzukrempeln und „frömmer" zu machen. Das Nachgeben in Richtung Verklösterlichung hätte jedoch die junge Gemeinschaft jener Eigenart beraubt, die die Voraussetzung ihres Wirkens und ihres Erfolgs war.

Mutter Bernarda hat mit Beharrlichkeit diesen Bestrebungen widerstanden. Zwei Faktoren haben sie in dieser Position bestärkt: das Echo, welches die Zuger Initiative landauf, landab in Gemeinden und Pfarreien fand, dann die steigende Zahl der Eintritte[11]. Der schulische Erfolg der Menzinger Gründung veranlaßte bald andere Gemeinden, sich mit der Bitte um Lehrerinnen an Mutter Bernarda zu wenden. Aus Zug, Schwyz, St. Gallen, dem Misox, Graubünden kamen die Anfragen. In den Bergkantonen suchte man die Schwestern auch für die Knabenschulen zu gewinnen. Der finanzielle Anreiz war ausschlaggebend; ihnen wurde nur knapp die Hälfte des Gehalts bezahlt, das ein Lehrer bekam.

Ebenso wichtig war, daß die Gemeinschaft nicht um Nachwuchs besorgt zu sein brauchte. Trotz nachteiliger Entwicklung der politischen Situation des Katholizismus und trotz weitverbreiteter Vorurteile gegenüber religiösen Kongregationen in bestimmten Kreisen der reformierten Schweiz häuften sich die Eintritte. Zehn Jahre nach der Gründung zählte das Institut Menzingen 60 Schwestern, 1863, im Todesjahr der Gründerin, 114.

Noch rasanter waren die Eintritte in Ingenbohl. 1865 gab es hier 295 Schwestern in 87 Niederlassungen, 1900 über 3100 Schwestern in 617 Stationen. Den Höchststand erreichte Menzingen 1964 mit 3506 Schwestern und 448 Niederlassungen, Ingenbohl 1941 mit 9638 Schwestern. Die Statistiken von 1987 weisen für Menzingen 2760 Schwestern in 269 Niederlassungen, für Ingenbohl 6141 Schwestern in 541 Niederlassungen aus. In diesen Zahlen sind auch die Stationen außerhalb der Schweiz, besonders im süddeutschen Raum und im ehemaligen Österreich-Ungarn, inbegriffen.

Aus welchen Schichten kamen die Frauen, die in hellen Scharen um Aufnahme in diese Schwesterngemeinschaften baten? Es waren meist Töchter aus bäuerlichen Verhältnissen, aus mittleren und kleineren Bauernbetrieben, die sich für diese Lebensform entschieden. Einzelne kamen aus bürgerlichen und gewerbetreibenden Kreisen. Die Frauen aus dem städtischen Patriziat in Solothurn und Luzern hielten sich auffallend zurück. Wenn überhaupt, so traten diese in die älteren beschaulichen Klöster ein, zu denen aus Familientradition eine Bindung bestand.

Eine typische Gründerpersönlichkeit ist auch *Maria Theresia Scherer* (1825–1888), die Frau Mutter von Ingenbohl[12]. Sie war das vierte Kind einer Bauernfamilie von sieben, die nach dem frühen Tod des Vaters in wirtschaftliche Schwierigkeiten kam. Trinchen wuchs auf dem Hof der Brüder ihrer Mutter in Meggen am Ufer des Vierwaldstättersees auf, besuchte nach der Primarschule das Bürgerspital in Luzern, um Hauswirtschaft und Krankenpflege zu lernen. Ein Kapuziner riet ihr, der Gründung des P. Florentini beizutreten. In Altdorf (Uri) und Menzingen erhielt sie eine Intensivausbildung als Lehrerin und wirkte anschließend in Galgenen, Baar und Oberägeri. Die Schwierigkeiten, die ihr an ihren rasch wechselnden Wirkstätten begegneten, entmutigten sie nicht. Kaum 25jährig, übernahm sie in Näfels (Glarus) die Leitung einer Armen- und Waisenanstalt, die im Freulerschen Palast untergebracht war. Alte, geistig und körperlich Behinderte, aber auch gesunde, arbeitslose Mädchen, alle wohnten unter dem gleichen Dach.

1852 berief Theodosius sie nach Chur und übertrug ihr die Leitung des Spitals Planaterra. Kurze Zeit später konnte sie ins neu erbaute Kreuzspital einziehen. Hier erbaten junge Frauen den Anschluß an die vorwiegend in der Krankenpflege tätigen Schwestern. Mutter Maria Theresia war für ihre berufliche und klösterliche Ausbildung verantwortlich. Der Ausstieg aus der Schule und die Übernahme

sozialkaritativer Dienste ist ihr nicht leichtgefallen. Sie hat es mit Gottvertrauen und im Gehorsam gegenüber P. Theodos getan.

Krise als fruchtbare Entscheidung in die Zukunft

1855, als der rastlos von neuen Projekten gejagte P. Theodos mit fünf Franken in der Tasche und einer Schuld von 45 000 Gulden den Niggschen Hof in Ingenbohl übernimmt, um noch größere Vorhaben anzugehen und weitere Schulden zu häufen, kommt es zur Krise. Mutter Bernarda in Menzingen sah sich außerstande, dem Drängen von Theodosius, die beiden Institute zusammenzulegen, also einer Verbindung von Schule und Caritas, nachzugeben. Es waren keineswegs formaljuristische Gründe, die sie bewogen, sich auf den Primärzweck des Menzinger Instituts, die pädagogisch-erzieherische Aufgabe, zu berufen. Sie hatte die Verantwortung sowohl für die Ausbildung der Schwestern wie für ihr körperliches Wohlergehen. Sie mußte auch für den guten Ruf des Instituts in einer teilweise verständnislosen größeren Öffentlichkeit besorgt sein, die kleine Vorkommnisse gern aufbauschte, um die eigenen Vorurteile zu bestärken. Manche Schwestern kamen mit wenig schulischem und pädagogischem Gepäck, standen vor riesigen Schulklassen in ungeheizten Räumen, mußten mit den Eltern streiten, damit sie den Kindern Schreibzeug kauften, mit den Gemeinden, daß sie den kargen Lohn auszahlten. Nicht selten wurden Schwestern in diesen Jahren auf den Bettelgang geschickt. Die Ausbildung der Lehrerinnen wurde, von einigen milden Gaben abgesehen, ohne staatliche Zuschüsse oder Beiträge der Gemeinden vom Mutterhaus getragen.

Es ist kein Zufall, daß für manche junge Mädchen die rein physischen Belastungen zu groß waren und ihr geschwächter Körper grippalen und Lungenerkrankungen keine Widerstandskraft entgegensetzen konnte. Die Sterblichkeitsrate der jungen Frauen war verhältnismäßig hoch. Bernarda Heimgartner hielt es für unverantwortlich, frisch eingeschulte junge Lehrerinnen aus ihren Arbeitsplätzen herauszureißen und ihnen neue Aufgaben aufzubürden. In Rhäzüns (Graubünden), wo die Schwestern unter größten Anstrengungen in einem baufälligen Schloß ein Mädchenpensionat eingerichtet hatten[13], hatte sie selber die Unberechenbarkeit und die Schattenseiten des Temperaments des Gründers aus der Nähe kennengelernt. Sie hatte seine aufbrausend-jähzornige Art erfahren, die keinen Widerspruch duldete und absoluten Gehorsam forderte. Welchen Mut diese junge Frau besessen haben muß, um dem mit schwerem Theologengeschütz auffahrenden Ordensmann entgegenzutreten, der seinen eigenen Willen kurzerhand mit dem Willen Gottes in eins setzte, läßt sich nur ahnen. An den bischöflichen Kommissar Bossard in Zug schrieb Mutter Bernarda am 5. April 1854:

„Der Hochwürdige Pater Theodosius will, so glaube ich, immer wieder das Mutterhaus von Menzingen wegziehen, und das wäre nach meinem Dafürhalten schädlich. Es fragt sich jetzt: Soll ich

mich dem Hochwürdigen P. Theodosius unbedingt und absolut hingeben, oder soll ich als Oberin handeln, wie mich die gegebenen Statuten berechtigen? Ferner, haben die Schwestern dem P. Theodosius oder ihrer Oberin zu gehorchen? Dem lieben Gott haben wir gelobt, nach den hl. Vorschriften zu handeln etc., kirchlichen Gehorsam aber sind wir doch P. Theodosius bis jetzt keinen schuldig gewesen. Ich überlasse jetzt den Entscheid dieser Angelegenheit dem hochwürdigsten Ordinariate und bin bereit, Hochdemselben mich zu unterwerfen. Ich bekenne noch, daß es mir ungemein schwer fallen würde, wenn Spital- und Lehrschwestern alles auf meine Schultern gelegt und ich zu allem und jedem mich herbeilassen müßte, was der P. Theodosius beginnen will. Für alles einstehen und verantwortlich sein müssen, wovon man oft nicht einmal Kenntnis hat und nicht weiß, wie weit sich die Sache noch ausdehnt etc., ohne Mittel und Garantie außer der Persönlichkeit des Hochw. P. Theodosius. Ich wünschte, nur dem einzigen Zwecke, dem Unterricht der Kinder, nach den gegebenen Statuten zu leben." [14]

Gegen diese Argumente warf Theodosius das ganze Gewicht seines Kredits als Stifter in die Wagschale und machte herrisch seine Urheberrechte geltend:

„Alle Mitglieder des Instituts, selbst die Oberin, sollten stets nur Exekutoren meines Planes nach meinem Wissen und Willen sein. Was *ich* wollte, nicht was *sie* beabsichtigten, sollte ins Leben treten ... Ich forderte demnach eine vollkommene Hingabe des Instituts an meine Ideen und habe sie, ohne je aufzuhören gefordert. Jede andere Anschauung meines Verhältnisses zum Institut hat mich fortwährend verletzt." [15]

Frauen und geistliche Berater – eine Leidensgeschichte

Die Frauen als Schachfiguren auf dem Brett eines allmächtig schaltenden und waltenden Theodosius, die Oberin eine gefügige Drahtpuppe, wie der Bischof von Basel vermerkte, das war doch auch den Männern der bischöflichen Kurien zuviel. Sie entschieden, daß Menzingen wie bisher dem Bischof von Basel unterstellt blieb, die Ingenbohl-Churer Gründung jedoch der Zuständigkeit des Bischofs von Chur anheimfiel [16]. Damit war das Vorhaben von Theodosius gescheitert, beide Institute unter seiner Leitung zu verschmelzen, vor allem, um einen finanziellen Bürgen für seine waghalsigen Unternehmungen zu gewinnen.

Das Kapitel der Beziehungen zwischen Ordensgründerinnen und geistlichen Beratern oder Hausgeistlichen ist eines der am wenigsten erfreulichen der Ordensgeschichte. Franz von Sales und Jeanne Frémyot de Chantal gehören zu den gelungenen Ausnahmen. In manchen Fällen haben diese Frauen mit ihren geistlichen Beratern ein wahres Martyrium mitgemacht. Sie wurden in mehrfacher Hinsicht bevormundet, tyrannisiert und ausgebeutet. Frauen konnten sich nicht immer gegen die Kompetenzüberschreitungen dieser Gottesmänner wehren, die Gottes Willen so haarscharf genau zu kennen vorgaben.

Auch für Mutter Bernarda war die Zeit der Prüfungen nicht zu Ende. Sie galt seither in einer bestimmten, typisch religiösen Perspektivverkürzung als die Undankbare, die Treulose, die Widerspenstige, die sich dem Autoritätsanspruch des Stifters widersetzt hatte. Bei Theodosius, dem genialen Pläneschmied, Menschenfreund und Menschenverbraucher, konnte eine solche Deutung noch hingehen.

Als andere, weniger bedeutende geistliche Herren sich in die innere Angelegenheit des Instituts einmischten, hat man gemerkt, daß die besseren menschlichen und religiösen Argumente auf der Seite dieser tapferen Frau waren, von der wir nur eine einzige Aufnahme besitzen, als sie bereits von schwerer Krankheit gezeichnet war. Pfarrer Röllin, der geistliche Berater (Superior) des Instituts, geriet in die Abhängigkeit einer angeblichen Seherin, die die Lehrschwestern für rückständig hielt und eine strengere klösterliche Ausrichtung empfahl. Diese Bestrebungen wurden unterstützt von dem wegen seiner Strenge als Abt von St. Bonifaz in München gescheiterten Benediktiner Paul Birker (1814–1888), der in Menzingen seine asketischen Ideale an die Frauen bringen wollte. Das Experiment endete mit der Wegberufung Birkers[17].

Auch Mutter Maria Theresia Scherer in Ingenbohl, die das dortige Institut zunächst unter der geistlichen Betreuung von Theodosius leitete, mußte sich mehrfach gegen das organisatorische Ungestüm des Stifters zur Wehr setzen und hat sich darüber wiederholt beklagt. Im Jahr 1864, als Theodosius auf verschiedene Vorstellungen nicht reagierte, drohte sie sogar mit ihrer Amtsniederlegung[18]. Nach dem Tod von Theodosius (1865) hatte sie mit ähnlichen Eiferern wie Mutter Bernarda zu tun, die eine Umwandlung der Statuten des Instituts in die klösterlich-beschauliche Richtung erstrebten[19]. Es scheint, daß die Schwestern vom Hl. Kreuz in Ingenbohl und Menzingen mit einem Teil ihrer Hausgeistlichen sich wahre Hauskreuze aufgeladen hatten.

Eine ausgesprochene Regentennatur

Maria Theresia Scherer war zweifelsohne bereits von ihrer physischen Konstitution her eine robustere Natur als die zeitlebens von zahlreichen gesundheitlichen Störungen geplagte Bernarda Heimgartner, die im Alter von 41 Jahren an Lungentuberkulose starb. Sie hatte übrigens Maria Theresia Scherer geraten, beim Stifter zu bleiben, falls es zur Trennung beider Institute komme[20]. M. Theresia Scherer überlebte beide und hat als Frau schier Unglaubliches geleistet. Entgegen dem Rat der Schweizer Bischöfe übernahm sie 1865 die Haftung für die großen Schulden, welche Theodosius wegen seiner mißglückten industriellen Unternehmungen hinterlassen hatte, einen Betrag, der sich auf mehr als zwei Millionen heutiger Franken belief. Die Sammelschwestern, die sie in die benachbarten Länder zum Betteln schickte, wurden zugleich zu Werberinnen für das Institut Ingenbohl, das sich vor allem im süddeutschen Raum und in den verschiedensten Ländern des Vielvölkerstaats Österreich-Ungarn ausbreitete. Verzeichnet sind von ihr persönlich 29 Reisen nach Baden-Hohenzollern, 16 nach Österreich, 13 nach Böhmen, 10 in die Steiermark, 4 nach Slowenien, 3 nach Rom, 2 nach Savoyen. Dazu kamen noch jährlich 60 bis 70 Visitationen der Niederlassungen in

der Schweiz. Bei ihrem Tod im Jahr 1888 waren es 1658 Profeßschwestern des Ingenbohler Instituts in 434 Niederlassungen[21].

Einen hochherzigen Freund und Gönner hatten die Schwestern im Staatsrechtslehrer und Politiker *Carl Hilty* (1833–1909), einem Christen reformierter Tradition, der vor seiner Berufung an die Universität Bern (1875) ein Anwaltsbüro in Chur hatte. Er führte unentgeltlich die verwickelten Vermögensprozesse für die Gemeinschaft, welche das finanzielle Debakel der industriellen Unternehmungen von Florentini Ingenbohl aufgebürdet hatte. Nach dem Tod von Mutter Maria Theresia schrieb er in seinem „Politischen Jahrbuch":

„Wir können uns nicht versagen, unter den Originalmenschen der Schweiz auch eine Vertreterin des andern Geschlechts, das doch auch sehr wesentlich zur Physiognomie des Landes gehört, anzuführen; die am 16. Juni zu Ingenbohl im Kanton Schwyz verstorbene edle erste Generaloberin der Barmherzigen Schwestern, Theresia Scherer von Meggen, Kanton Luzern. Die Verstorbene, aus geringem Stande hervorgegangen, war eine jener geborenen Königinnen, wie ihre Namensschwester in Österreich, und hätte wahrscheinlich ebensogut einen großen Staat wie den ihr anvertrauten Orden geführt. Sie war die ausgesprochenste Regentennatur, die wir jemals unter Frauen gesehen haben, von einem durchdringenden, entschlossenen, auf alle Schwierigkeiten des Lebens und ihres Berufes stets ruhig gefaßten und bei aller gutkatholischen Religiosität merkwürdig vorurteilsfreiem Geiste, endlich mit der vollen Lösung von allem persönlichen Egoismus ausgestattet, die das Geheimnis der Macht über die Menschen ist." [22]

Was 1856 der sachliche Anlaß der Trennung von Menzingen und Ingenbohl gewesen war, verlor in den folgenden Jahrzehnten an Bedeutung. Unter dem Druck der Verhältnisse und der Bedürfnisse in Dörfern und Landstädten mußte auch Menzingen sozialkaritative Aufgaben übernehmen.

Die Querelen und Belastungen, denen diese Frauen im eigenen Lager ausgesetzt waren, wogen schwerer als die direkten Anfeindungen der Gegner. Als der Kulturkampf bereits im Abflauen war, kamen die Lehrschwestern nochmals ins Gerede. In den Luzerner Gemeinden Ruswil und Buttisholz rekurrierten 1877 einige Bürger gegen die Berufung von Lehrschwestern an die dortigen Schulen. Der gegen die Schwestern erhobene Vorwurf didaktischer Mängel – sie verstünden sich am besten aufs Einpauken und aufs Memorieren – wurde durch den Bericht eines eidgenössischen Experten und liberalen Ständerats, des reformierten Pfarrers von Liestal, Martin Birmann, widerlegt[23]. Birmann besuchte auch die Schulen von Ingenbohl und stellte ihnen ebenfalls ein positives Zeugnis aus.

Einige Jahre später (1881) gab der Basler Nationalrat Emil Frey den Befürchtungen Ausdruck, eine Entfremdung der Innerschweiz von der gesamten Eidgenossenschaft stehe bevor, wenn Lehrschwestern die jüngere Generation heranbildeten. Vom hohen Roß der Theorie herab forderte er die konfessionslose Schule. Ihm trat der Luzerner Philipp Anton v. Segesser entgegen. Er führte die Argumentation seines Gegners ad absurdum, indem er darlegte, eine konfessionslose Schule sei unmöglich, weil es keine konfessionslosen Lehrer geben könne. „Auch der Unglaube, die Negation, ist eine Konfession und sie äußerst sich gewöhnlich entschiedener, lärmiger, anstößiger als die der positiv Gläubigen." [24]

Forschungsaufgaben

Wenn hier auf die Umtriebe gegen die Lehrschwestern und die Feindseligkeiten gegen das Wirken von Frauenkongregationen ausführlicher als auf ihre positiven Leistungen eingegangen wird, so geschieht es deshalb, weil diese Schwierigkeiten und die tapfere Gegenwehr der Betroffenen zu wenig bekannt sind. Sie wurden aus falsch verstandener christlicher Nächstenliebe allzu behende zugedeckt. Ihre positiven Leistungen in der schweizerischen Gesellschaft der Neuzeit sprechen für sich selbst. Ungerecht ist es deshalb, sie einzig nach emanzipatorischen Gesichtspunkten zu beurteilen, ohne den Beitrag zu würdigen, den sie als Frauen in Geduld und Beharrlichkeit erbracht haben. Bisher hat die historische Forschung in der Schweiz diesen Aspekt der Frauenbewegung ausgeklammert. Ingenbohl und Menzingen stellen nur einzelne Segmente eines großen Spektrums dar, zu dem auch die vielen Schweizerinnen gehören, die im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte nichtschweizerischen Kongregationen beigetreten sind. Auch die von den Klosterstürmen verschonten oder wieder aufgebauten kontemplativen Gemeinschaften mit einer älteren Tradition müßten in diese Forschung einbezogen werden.

Krise oder Gesundschrumpfung?

Nicht zuletzt würde eine solche Analyse auch zur Selbstfindung dieser Frauengemeinschaften in der heutigen Zeit beitragen. Was nach außen als ungewöhnlich begnadete Blütezeit in Erscheinung tritt, enthüllt sich bei näherem Zusehen als ein dynamischer Vorgang unter ganz bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen und Voraussetzungen. Die viel beklagte Krise des Schwesternnachwuchses heute wird aufgrund einer solchen Entmythologisierung relativiert. Die Voraussetzungen, die im 19. Jahrhundert bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts weiterbestanden und die diese Blüte ermöglichten – in der Hauptsache die großen kinderreichen Familien und das Fehlen von Bildungs- und Berufsmöglichkeiten für Frauen –, existieren heute nicht mehr. In Entwicklungsländern, in denen auch Ingenbohl und Menzingen Fuß gefaßt haben, vollzieht sich unter ähnlichen Voraussetzungen wie in der Schweiz im 19. Jahrhundert ein explosionsartiger Anstieg der Eintritte. Der zahlenmäßige Rückgang hierzulande ist deshalb an erster Stelle auf veränderte Rahmenbedingungen zurückzuführen.

Der Gläubige darf in diesem Schrumpfungsvorgang einen ganz natürlichen Vorgang sehen. Das braucht jedoch für ihn kein Anlaß zur Resignation zu sein, sondern vielmehr eine Einladung, in den gewandelten Verhältnissen nach denjenigen Aufgaben Ausschau zu halten, die den Bedürfnissen und Nöten unserer Zeit entsprechen.

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Aufsatz (gekürzte Fassung in der NZZ Nr. 229, 1/2. 10. 1988) möchte dazu beitragen, die Forschung über die Geschichte der Frauenkongregationen im dt. Sprachraum zu beleben. Hier gilt, was Brigitte Degler-Spengler in ihrer umfassenden und eingehenden Vorstellung des in Anm. 2 erwähnten Werks von C. Langlois schrieb: „Im deutschen Sprachraum fehlen bisher Studien, die das erstaunliche Phänomen der Ausbreitung und des Wachstums der weiblichen Kongregationen im vergangenen Jahrhundert für ein größeres Gebiet gesamthaft untersuchen. Darstellungen über einzelne Gemeinschaften bleiben daher notgedrungen auf sich selbst beschränkt und lassen in dieser Form wenig spüren von der großen Kongregationsbewegung, an der die einzelnen Gemeinschaften teilhatten und von der her sie ihre übergeordnete Bedeutung für Kirche und Gesellschaft gewannen." (B. Degler-Spengler, Katholizismus auf weiblich, in: Rottenburger Jb. f. Kirchengesch. 6, 1987, 239–251, 239; vgl. ebd. 115–132 über Parallelen im protestantischen Raum: E. Schering, Ordenserneuerung und Gestaltwerdung der Diakonie im Protestantismus des 19. Jahrhunderts).

[2] R. Hostie, Vie et mort des ordres religieux. Approches psychologiques (Paris 1972); F. Mayeur, L'éducation des filles en France au XIXe siècle (Paris 1979); C. Langlois, Le catholicisme au féminin. Les congrégations francaises à superieure générale au XIXe siècle (Paris 1984). Einen kurzen geschichtlichen Überblick über die religiösen Frauengemeinschaften bietet H. 3 (1982) der Schweizer Zschr. „Schritte ins Offene". Als Modell einer neueren Arbeit über eine Kongregation, die vorwiegend im Schulwesen tätig war, kann empfohlen werden: P. Wynants, Les soeurs de la Providence de Champion et leurs écoles (Namur1984).

[3] Langlois, a.a.O. 632. [4] Ebd. 642ff.

[5] U. Altermatt, Der Schweizer Katholizismus im Bundesstaat. Entwicklungslinien und Profile des politischen Katholizismus von 1848 bis zur Gegenwart, in: Hist. Jb. (1983) 76–106; ders., Konfessionelle Minderheiten in der Diaspora: Zwischen Isolation und Assimilation. Das Beispiel von Katholisch-Zürich 1850–1950, in: Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte, hrsg. von W. Schieder (Göttingen 1986) 185–204.

[6] Zu Florentini vgl. V. Gadient, Der Caritasapostel Theodosius Florentini (Luzern [2]1946); A. Bünter, Die industriellen Unternehmungen von P. Theodosius Florentini 1808–1865. Eine sozial-ethische Studie über Voraussetzungen und Grenzen der Sozialreform (Freiburg, Schw. 1962); V. Conzemius, Theodosius Florentini, in: Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl., Bd. 17, 602–609; A. Bünter, Pater Theodosius Florentini (Freiburg, Schw. 1985); G. Rümmer, P. Theodosius Florentini (1808–1865). Ein Mann der christlichen Caritas und der sozialen Tat (Theol. Liz.-Arb. Zürich 1982).

[7] Ph. A. v. Segesser, P. Theodosius Florentini, in: Sammlung kleiner Schriften, Bd. 2 (Bern 1979) 443ff.

[8] Über das Kloster Maria Krönung in Baden und sein Wirken für die Mädchenerziehung vgl. Helvetia Sacra, Abt. V., Bd. 2, 991ff.

[9] H. Jud, Mutter Maria Bernarda Heimgartner (Freiburg, Schw. 1944); R. Henggeler, Das Institut der Lehrschwestern vom heiligen Kreuz in Menzingen 1844–1944 (Menzingen 1944); Die Briefe der Dienerin Gottes Frau Mutter Bernarda Heimgartner an ihre Mitschwestern 1851–1963, hrsg. v. A. Sampers (Menzingen 1972).

[10] Henggeler, a.a.O. 19.

[11] Maria Crucis Doka, Das Schulwesen der Lehrschwestern vom Hl. Kreuz in Menzingen Kanton Zug 1844–1874 (Freiburg, Schw. 1963).

[12] Vgl. M. C. Rutishauser, Mutter Maria Theresia Scherer. Leben und Werk (Ingenbohl [2]1967).

[13] Vom Oktober 1849–1851 leitete Mutter Bernarda das Mädchenpensionat in Rhäzüns, das 1851 nach Zizers verlegt wurde: Hegglin, a.a.O. 56. [14] Henggeler, a.a.O. 101.

[15] Brief v. 23. 8. 1856 an Bischof Arnold von Basel, in: Henggeler, a.a.O. 121.

[16] Am 11. Jan. 1857, vgl. ebd. 135. [17] Ebd. 148ff. [18] Rutishauser, a.a.O. 155.

[19] P. Paul Amherd OFM Cap. und Dr. Hieronymus Loretz, ebd. 233ff., 281ff.

[20] Ebd. 102. [21] Ebd. 395. [22] Zit. ebd. 230ff.

[23] P. Stadler, Der Kulturkampf in der Schweiz (Stuttgart 1984) 565ff.; Henggeler, a.a.O. 188ff.

[24] Stadler, a.a.O. 572ff.

Johannes Reiter

Umwelt und Ethik

Bleibende Kriterien zur aktuellen Diskussion

Der Umgang des Menschen mit seiner Umwelt ist ein unsicherer geworden. Die Selbstverständlichkeit, mit der Menschen noch bis vor kurzem angenommen haben, sie könnten ihre Umwelt beliebig beanspruchen und gebrauchen, ist vorbei. Fortschrittsglaube und Zukunftsorientierung sind vielfach einem Unbehagen, ja der Sorge um die künftigen Lebensmöglichkeiten des Menschen gewichen. Daß diese Besorgnis nicht unbegründet ist, zeigen – um nur wenige Beispiele zu nennen – das Waldsterben, die zunehmende Verschmutzung der Meere sowie die wachsende Ausrottung der Tier- und Pflanzenarten.

Wie überall dort, wo es um das Wohl – theologisch gesprochen um das Heil-Werden – menschlichen Lebens geht, sind auch bei der sogenannten Umweltkrise Theologie und Kirche gefordert – insbesondere, wenn man berücksichtigt, daß es hier um die ganze Schöpfung Gottes geht. Die theologische Ethik hat in diesem Zusammenhang eine dreifache Aufgabe zu bewältigen: Erstens hat sie die grundsätzliche Frage zu beantworten, warum den Menschen überhaupt Verantwortung für die Umwelt zukommt. Zweitens hat sie die Grundaussagen des christlichen Glaubens zum Verhältnis von Mensch und Umwelt offenzulegen und drittens schließlich hat sie den Menschen Kriterien für den sittlich richtigen Umgang mit ihrer Umwelt an die Hand zu geben.

Die Begründung menschlicher Verantwortung für die Umwelt

Gegenwärtig sind es vor allem zwei Ansätze, die zur Begründung menschlicher Verantwortung für die Umwelt herangezogen werden: ein anthropozentrischer und ein ökozentrischer Ansatz.

Beim *anthropozentrischen Ansatz*[1] stehen primär menschliche Interessen und nicht irgendwelche Rechte der Natur im Mittelpunkt der umweltrelevanten Überlegungen. Es geht beispielsweise um sauberes Wasser, um reine Luft bis hin zum Schutz unberührter Landschaften, die dem Menschen Erholung und ästhetisches Erleben bieten. Die Umwelt erscheint als ein Lebensraum, den es zu erhalten und zu gestalten gilt, weil und soweit es die Bedürfnisse des Menschen erfordern. Dieser anthropozentrischen Sicht des Umweltschutzes steht eine

ökozentrische Betrachtungsweise gegenüber, welche die Umwelt als „Mitwelt" nicht primär um der Menschen, sondern um ihrer selbst willen schützen will. Vertreter dieses Ansatzes, zum Beispiel der Philosoph und ehemalige Hamburger Wissenschaftssenator Klaus Michael Meyer-Abich[2], sind der Auffassung, daß wir zur Bewältigung der aktuellen und für die Zukunft zu erwartenden Umweltprobleme von der anthropozentrischen, ausschließlich am Menschen und seinem Wohlergehen orientierten Ethik der jüdisch-christlichen Tradition wegkommen und statt dessen lernen müssen, die außermenschliche Natur primär als Selbstzweck, weniger aber als bloße Ressource für die menschlichen Bedürfnisse anzusehen.

Wenn im folgenden trotz ernstzunehmender Einwände der Vertreter ökozentrischer Umweltethik am traditionellen anthropozentrischen Ansatz festgehalten wird, so hat dies mehrere Gründe. Erstens: Eine recht verstandene anthropozentrische Umweltethik schließt aus, daß die nichtmenschliche Natur ausschließlich als Mittel für die Zwecke des Menschen bewertet und ausgenützt wird. Die Würde des Menschen beruht wesentlich darauf, daß er den Dingen in ihrem eigenen Sein und Sinn Rechnung tragen und die eigene Perspektive zugunsten einer übersubjektiven Perspektive relativieren kann. Deshalb ist der Mensch verpflichtet, alle Dinge – Tiere, Pflanzen, ja die ganze Natur – ihrem eigenen Wert entsprechend zu behandeln. Er darf dann nicht nur sein eigenes Wohl und Wehe zum ausschließlichen und maßgeblichen Bestimmungsgrund all seines Urteilens und Handelns machen, sondern hat mit Hilfe seiner Vernunft der Wirklichkeit als ganzer zu entsprechen. Meyer-Abich ist zuzustimmen, wenn er feststellt: Wir sind um unseretwillen dazu verpflichtet, „nicht alles immer nur um unseretwillen gelten zu lassen".

Zweitens: Der Mensch kann aufgrund seines Menschseins Zugang zur Welt ausschließlich von einer anthropozentrischen Position her finden; er kann sich nicht selbst überspringen, indem er den Standpunkt eines Tieres, einen biozentrischen oder gar einen ökozentrischen Standpunkt einnimmt. Der Mensch kann sich zwar zum Beispiel bemühen, die Interessen anderer Lebewesen zu berücksichtigen – dazu ist er sogar verpflichtet –, aber letztlich ist doch jede Position, die wir in unserem Denken einzunehmen versuchen, notwendig immer ein anthropozentrischer Standpunkt.

Drittens: Das Ansetzen beim Menschen bietet weiterhin den Vorzug, daß eine hieraus entwickelte Umweltethik direkt an das Zentrale und nach wie vor Gültige neuzeitlicher Ethiktradition anknüpfen kann – an den Menschen als vernunftbegabtes Subjekt: Der Mensch allein hat Möglichkeiten, durch seine Vernünftigkeit der Zerstörung der Natur Einhalt zu gebieten und die Aufrechterhaltung des gewohnten ökologischen Kreislaufs zu gewährleisten.

Viertens: Eine anthropozentrische Umweltethik hat schließlich auch den Vorteil, daß die aus ihr abgeleiteten Wertvorstellungen am ehesten von jedermann

nachvollzogen und akzeptiert werden können und somit anerkennungsfähige Konkretionen ermöglichen.

Grundaussagen des christlichen Glaubens zum Verhältnis Mensch – Umwelt

1. *Relative Anthropozentrik*

Der hier vertretene anthropozentrische Ansatz kann sich auch auf Aussagen des christlichen Glaubens stützen. „Es ist", so stellt das Zweite Vatikanische Konzil fest, „fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist" (Gaudium et spes, 12). Auch der Katholische Erwachsenen-Katechismus sieht in dem Menschen die Mitte und Krone der Schöpfung: „... die unermeßlich große Schöpfung und der allumfassende Heilsplan Gottes (sind) auf den einzelnen Menschen ausgerichtet ..., ja ... der Sinn der Schöpfung und der Geschichte (entscheidet sich) im einzelnen Menschen."[3]

Zwar wird die Schöpfung erst am siebten Tag – also nicht mit der Erschaffung des Menschen, sondern mit dem Ruhen Gottes – vollendet, aber unter den Exegeten der biblischen Schöpfungstexte ist es unbestritten, daß der Mensch an der Spitze der Kreaturenpyramide steht. Die Erschaffung des Menschen als Gottes Ebenbild, der göttliche Herrschaftsauftrag an den Menschen, die menschliche Namensgebung etc. lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß der Gott der Genesis wesentlich ein menschbezogener Gott ist und für den Menschen eine menschbezogene Natur will. Trotz allem darf jedoch nicht vergessen werden, daß der Mensch Kreatur ist und von daher an Gott gebunden sowie auf ihn bezogen bleibt. Aus diesem Grund sollte man auch statt von „Anthropozentrik" besser von „relativer Anthropozentrik" sprechen.

2. *Der Wert des Geschaffenen*

Die Umwelt des Menschen ist nach Auffassung des christlichen Glaubens mehr als nur neutraler Rahmen menschlichen Lebens und Handelns. Auch dies bezeugen bereits die Schöpfungstexte. Das mehrmalige „Und siehe es war gut" (die sogenannte Billigungsformel), das Segnen von Menschen und Tieren sowie der Noach-Bund lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß zwischen allem Geschaffenen und Gott eine besondere, unmittelbare Beziehung besteht, aufgrund deren der gesamten Natur und ihren Lebewesen ein bestimmter Wert zugesprochen werden kann. Wird die Schöpfungsqualität der Welt als Ganzes sowie all ihrer Kreaturen beachtet und somit die Sinn- und Zweckhaftigkeit alles Geschaffenen vorausgesetzt, folgen daraus wichtige Konsequenzen: So ist es unbestreitbar, daß es kein lebensunwertes Leben – weder bei Menschen noch bei Tieren oder Pflanzen – gibt, denn auch das armseligste Leben ist vor Gott lebenswert. Auch

darf aufgrund des unmittelbaren Zusammenhangs zwischen Gott und seiner Schöpfung die außermenschliche Natur nicht ohne weiteres zerstört werden.

Ebenso unbestreitbar dürfte es sein, daß überall dort, wo die Schöpfungsqualität bewußt in Frage gestellt oder einfach „nur vergessen" wird, es auch um den Schutz des Lebens schlecht bestellt ist. Spricht man den Lebewesen ihre transzendente Verankerung ab, gibt es weder ein triftiges Argument gegen den Begriff des lebensunwerten Lebens noch wird man die daraus resultierenden Folgen, wie zum Beispiel die sukzessive Zerstörung der Natur und ihrer Lebewesen, aufhalten können. Daß die vorgefundene Welt einschließlich der nichtmenschlichen Lebewesen weiterhin als totes Material betrachtet wird, das dem Menschen beliebig zur Verfügung steht, kann nur dann verhindert werden, wenn der Glaube an das unbegrenzte Schöpfertum des Menschen vom christlichen Glauben an den Schöpfergott abgelöst wird.

3. *Kreatürlichkeit des Menschen*

Akzeptiert man den Menschen als von Gott geschaffenes Wesen, dann ist menschlichem Sein eine Grenze gesetzt. Diese Grenze zieht Gott. An Gott glauben heißt dann: annehmen, daß der Mensch nicht selbst Gott ist, sondern in den von Gott gesetzten Grenzen existiert. An Gott glauben heißt dann aber auch: glauben, daß der Mensch sich nicht irgendwo im Nichts befindet, das ihn irgendwann wieder verschlingen wird, sondern daß er von Gott an einen bestimmten Ort gestellt und letztlich in ihm geborgen ist. Aus dem Ja zum Schöpfer folgt das Annehmen der von ihm gesetzten Grenzen, das heißt die Bejahung der Grenzen und Begrenzungen von Natur und Geschichte, sowie das Ja zu den Grenzen und Begrenzungen des menschlichen Lebens.

Das tätige Bewußtsein dieser Grenzen wird im theologisch-ethischen Sprachgebrauch mit dem Begriff „Askese" umschrieben. Askese meint selbstauferlegte Mäßigung; sie bezeichnet also eine Haltung ganz im Sinn traditioneller Ethik; denn richtig Maß zu halten, ist spätestens seit Aristoteles eines der großen Themen in der Tugendlehre. Außerhalb der theologischen Ethik findet dieses Postulat ebenfalls Berücksichtigung, wenn auch unter anderer Begrifflichkeit: So spricht etwa Iwan Illich von „Selbstbegrenzung"[4], Ernst F. Schuhmacher von der „Rückkehr zum menschlichen Maß"[5] und Hans Jonas von „Frugalität"[6]. Die in diesen Begriffen enthaltenen Forderungen sind dabei meist die gleichen. So werden u. a. verlangt: eine Bescheidenheit der Zielsetzungen, der Erwartungen und der Lebensführung, Enthaltsamkeit und Mäßigkeit, eine Zügelung des Könnens und Leistens, Selbsteinschränkung, Verzicht, Genügsamkeit und Abkehr von der Haben-Mentalität.

Vor allem folgende zwei Formen von Askese scheinen heute dringlicher denn je erforderlich: *Konsumverzicht* und Machtverzicht. Ungehemmter Konsum bringt nicht nur die Ausbeutung der Ressourcen und damit die Zerstörung

menschlicher Lebensgrundlagen mit sich; er bewirkt darüber hinaus auch letztlich eine gänzliche Glücksunfähigkeit, da die Erfahrung von Glück und Wohl-Sein als ausschließlich vom Konsumieren irgendwelcher materieller Güter abhängig erlebt wird. Deshalb ist heute Konsumaskese, die bewußte Abkehr von der (Mehr-)Haben-Mentalität, von entscheidender Bedeutung.

Zum *Machtverzicht* gehört zunächst einmal der Verzicht auf die Ausübung von Macht. Die Menschen müssen versuchen, die totale Verfügbarmachung der Welt für ausschließlich menschliche Interessen zu stoppen: Sie müssen versuchen, die Herrschaft über andere Menschen sowie über Tiere und Pflanzen einzudämmen; weiterhin müssen sie darauf hinwirken, das Verfügungsrecht des einzelnen Menschen über sich selbst einzuschränken; schließlich müssen sich die Menschen auch um die Begrenzung der Ausübung technischer Macht bemühen. Hier wäre sogar zu überlegen, ob man nicht im Sinn einer Formel „Verzicht ist Fortschritt" in einigen Bereichen zum Verzicht auf den Erwerb technischer Macht hinarbeiten sollte. „Denn überall werden Punkte erreicht, wo der Besitz der Macht die fast unwiderstehliche Versuchung ist, sie zu gebrauchen, ihr Gebrauch aber gefährlich, verderblich, mindestens ganz unabsehbar in den Folgen sein kann. Darum wäre es besser, die betreffende Macht gar nicht erst zu besitzen. Zu sagen vermögen: Ja, hier könnten wir noch weitergehen, noch mehr erreichen, verzichten aber darauf, mag sehr wohl eine kritische Tugend im kritischen Glückspiel der Zukunft werden."[7]

Entscheidungs- und Urteilskriterien

Im abschließenden dritten Teil werden elf Kriterien entwickelt, die es beim Eingriff des Menschen in seine Umwelt zu berücksichtigen gilt:

1. *Vorrang des Menschen*

Der Mensch darf und muß, soweit es sich um die unverzichtbaren Bedingungen menschenwürdiger Existenz handelt, generell die subhumane Natur oder Teile von ihr in seinen Dienst stellen. Tendenzen oder Bemühungen, den Menschen für die Natur oder irgendwelche Geschöpfe zu opfern, wären absurd und sinnwidrig. Auch bei Pflichtenkollisionen hat das Recht des Menschen auf alles zu einem wirklich menschlichen Leben Notwendige Vorrang vor seiner Sorgfaltspflicht gegenüber den übrigen Geschöpfen. Der Mensch darf sich die übrigen Geschöpfe im recht verstandenen Sinn untertan machen, das heißt er darf sie benutzen, abnutzen, brauchen und verbrauchen, kurz gesagt: Er darf sie als Mittel für seine Zwecke einsetzen. Er darf sogar andere nichtmenschliche Kreaturen vernichten, vorausgesetzt, dies ist für eine menschenwürdige Existenz unabdingbar.

2. *Bedenken der Folgen*

Der Mensch handelt nur dann sittlich richtig, wenn er die Folgen seines Handelns berücksichtigt. Dies wiederum setzt voraus, daß er die Folgen seines Handelns kennt bzw. sich um deren Erhellung redlich bemüht. Wer nichts weiß, kann keine sachgemäße Entscheidung treffen und nicht verantwortlich handeln. Diese sittliche Grundregel gilt auch, und heute besonders dringlich, für das menschliche Handeln in der Umwelt. Will der Mensch hier seiner Verantwortung gerecht werden, benötigt er die *Kenntnis der Umwelt* einschließlich des Wissens um die Folgen seiner Eingriffe in sie. Verantwortung für die Umwelt tragen heißt dann: gezwungen sein, sich ausreichende Kenntnisse über sie zu verschaffen. Hierzu gehört das Kennen der ökologischen Systeme und Gesetzmäßigkeiten ebenso wie die Prüfung ökologischer Belastungsgrenzen und Risiken.

3. *Ansprüche der Umwelt*

Menschliches Dasein wird nicht nur durch die Erbanlagen und das sittliche, religiöse und weltanschauliche Milieu gestaltet, sondern auch durch die natürliche Umwelt. Durch sie sind dem Menschen bestimmte festgelegte Strukturen vorgegeben, die seinen Handlungsspielraum bestimmen. Die somit an den Menschen herangetragenen Ansprüche sind zwar, da es sich hier um subhumane Wirklichkeiten handelt, von geringerem Rang als die sich von der menschlichen Gemeinschaft her ergebenden Forderungen; da aber Realisierung und Sicherung der sich von der Umwelt her ergebenden Ansprüche die unentbehrliche Voraussetzung für die Verwirklichung höherer Ansprüche ist, haben die niedrigeren, aber dringlicheren Ansprüche Vorrang vor den höherwertigen Ansprüchen, zum Beispiel des Sozialen. Zuerst ist das Grundlegende zu sichern, damit der Weg frei wird für die Realisierung höherer Werte.

Um ein Beispiel zu nennen: Obwohl nach wie vor grundsätzlich an dem Menschenrecht der Eltern auf die Bestimmung der Zahl ihrer Kinder festzuhalten ist, darf nicht übersehen werden, daß dieses Recht der einzelnen – wie alle Menschenrechte – seine Grenze in gleichwertigen oder höherrangigen Rechten anderer sowie in dringlicher zu verwirklichenden Gütern findet. Das heißt konkret: Wenn durch das unbegrenzte Bevölkerungswachstum die zu einem menschenwürdigen Leben unverzichtbaren Umweltbedingungen zerstört zu werden drohen, dann ist der einzelne dazu verpflichtet, seine Rechte zurückzustellen.

4. *Das Wohl künftiger Generationen*

Die heute lebenden Menschen haben nicht nur ihr eigenes Wohl, sondern auch das der künftigen Generationen zu berücksichtigen. Es gibt keinen vernünftigen Grund für die Minderbewertung künftigen Wohlergehens, zum Beispiel durch das Argument einer Zeitpräferenz. Bei einer Güterabwägung zwischen dem Wohl heutiger und künftiger Generationen ist allein die Höhe und die Dringlichkeit der

in diesem Zusammenhang angezielten Werte ausschlaggebend. Das heißt, die existentiellen Interessen der kommenden Generationen haben Priorität vor weniger dringlichen Bedürfnissen, die wir uns heute evtl. erfüllen könnten. Der Erhalt der unverzichtbaren Bedingungen menschenwürdigen Lebens künftiger Generationen hat eindeutig Vorrang vor ökonomischen Steigerungsinteressen der heutigen Generation. Andererseits sind die heute lebenden Menschen nicht dazu verpflichtet, existentielle Dringlichkeiten zurückzustellen. Denn in der Geschlechterfolge ist das Überleben der einen Generation Bedingung dafür, daß die andere später ins Leben treten kann. Um es noch einmal klar herauszustellen: Nur wenn es um die nackte Existenz geht, dürfen wir Einschränkungen und Gefährdungen, die künftigen Generationen aus unserem Eingreifen in die Natur erwachsen, mit den Überlebensvorteilen aufwiegen, die wir aus eben diesem Eingreifen erzielen.

5. *Auch Schönheit hat ihren Wert*

Vielfach hat man sich heute an die Verzweckung des Lebens und die weitgehende Verbannung der Schönheit gewöhnt. Das ändert nichts an der Tatsache, daß Schönheit bzw. Ästhetik zur Existenz des Menschen gehört und sein Wohlbefinden entscheidend beeinflußt. Zum guten Leben gehören bestimmte ästhetische Qualitäten. Auch die Schönheit der Natur ist keine zufällige, sondern eine notwendige Bedingung sinnvollen und guten menschlichen Lebens. Nicht nur im physischen Bereich, sondern auch in seinem psychischen Wohlergehen, in seiner ganzen Stimmungslage ist der Mensch abhängig von der natürlichen Mitwelt. Deshalb ist es eine unverzichtbare Forderung, bei der Erhaltung und Gestaltung einer menschenwürdigen Umwelt auf das emotionale Befinden des Menschen stärker Rücksicht zu nehmen. Es reicht also nicht aus, lediglich empirisch feststellbare Qualitäten in die Überlegungen einzubeziehen; es geht vielmehr auch um das Sich-Fühlen der Menschen. Notwendige Aufgabe für die Zukunft ist es daher, das psychisch-emotionale Befinden der Menschen in den unterschiedlichen Naturbereichen herauszufinden und zu untersuchen und daraus die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen. In diesem Zusammenhang dürfte sich die Entwicklung einer ökologischen Naturästhetik als unverzichtbar erweisen.

6. *Das Kooperationskriterium*

Die ökologische Krise macht nicht Halt vor nationalen Grenzen. Die Verunreinigung von Luft und Wasser läßt sich nicht im nationalen Alleingang bewältigen. Deshalb bedarf es einer *internationalen Kooperation* mit übernational verbindlichen Qualitätszielen, einer aufeinander abgestimmten Rechtsentwicklung sowie gemeinsamer Anstrengungen auf dem Gebiet der ökologischen Forschung. Internationale Kooperation und Solidarität sind insbesondere auch angesichts des Zusammenhangs zwischen Naturzerstörung und Armut in der Dritten Welt gefordert. Diese Gründe führen zu folgender Vorzugsregel: Unter sonst gleichen

Umständen haben Maßnahmen der internationalen Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Erhaltung und Gestaltung der natürlichen Umwelt Vorrang vor kleinräumigen bzw. nationalen Regelungen.

Kooperation ist allerdings nicht nur zwischen den Nationen, sondern auch *innerhalb der einzelnen Nationen* gefordert. Hier bringt ein Zusammenwirken der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte vor allem zwei Vorteile mit sich: zum einen die Verbesserung der Entscheidungsqualität und zum anderen eine Vollzugserleichterung der Forderungen ökologischer Ethik. So wäre vermutlich die öffentliche Kontroverse über die Kernenergie lange nicht so emotionsgeladen und oft unsachlich geführt worden, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte frühzeitiger am Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß beteiligt worden wären. Als Vorzugsregel sollte hier gelten: Unter sonst gleichen Umständen haben Maßnahmen, die zur Beteiligung der gesellschaftlichen Kräfte am ökopolitischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß führen, Vorrang vor Regelungen, die eine solche Beteiligung nicht vorsehen oder sogar verhindern.

7. *Das Vorsorgekriterium*

Durch vorausschauendes Handeln soll bereits dem Entstehen möglicher Schäden und Gefährdungen der natürlichen Umwelt vorgebeugt und durch schonende Inanspruchnahme der natürlichen Ressourcen die ökologischen Grundlagen langfristig gesichert werden. Erhaltung und Gestaltung der Natur gilt es auch unterhalb der eigentlichen Gefahrenschwelle fortzusetzen. Die nachträgliche, oft aufwendige, kostspielige und nur reduziert wirksame Schadensbeseitigung würde dadurch überflüssig. Aus diesen Einsichten kann als Kriterium festgehalten werden: Unter sonst gleichen Umständen hat die Vorsorge zur Vermeidung von Schäden oder Gefährdungen der natürlichen Mitwelt Vorrang vor der reaktiven Schadens- und Gefährdungsbeseitigung.

8. *Das Verursacherkriterium*

Der Verursacher von Beeinträchtigungen der natürlichen Mitwelt ist vor allen anderen Personen und Institutionen zur Beseitigung, Verminderung bzw. zur Übernahme der durch die Beeinträchtigung entstandenen Kosten in die Pflicht zu nehmen. Das Verursacherkriterium ist nicht nur eine Regelung der Kostenzurechnung für Vermeidung, Beseitigung und Ausgleich von Belastungen der Natur, sondern auch eine Möglichkeit, mit ökonomischen Anreizen zur Vermeidung von Beeinträchtigungen der Natur beizutragen. Dadurch wird der Erfahrung Rechnung getragen, daß finanzielle Anreize manchmal mehr bewirken als noch so gut gemeinte Ge- oder Verbote.

9. *Die Rangordnung innerhalb der Natur*

Dem Menschen ist es kaum möglich, von der Integritätsverletzung oder Tö-

tung anderer Geschöpfe abzusehen. Bei der Lösung der sich daraus ergebenden Interessenkonflikte hat der Mensch u. a. die Nähe seiner Beziehung zu diesen Geschöpfen sowie die Rangordnung der Geschöpfe innerhalb der Natur (Scala naturae) zu beachten. Das Kriterium der *Nähe der Beziehung* geht von der Einsicht aus, daß ein Mensch angesichts seiner beschränkten Handlungsmöglichkeiten nur in einem begrenzten Umfang zu helfen vermag. Kommt es nun zu einem Konfliktfall, so trägt der einzelne bei sonst gleichen Bedingungen mehr Verantwortung für seine Nächsten (seine Eltern, Kinder etc.) als für entfernte Bekannte oder gar unbekannte Fremde. Die moralischen Verpflichtungen nehmen also mit der Nähe der Beziehung zu. Da nun die Beziehung des Menschen zu anderen Menschen von seiner Natur her im allgemeinen näher und intensiver ist als zum Beispiel seine Beziehung zu Tieren, wird man in Fortführung dieser Argumentation sagen dürfen, daß die menschlichen Verpflichtungen gegenüber Menschen größer sind als gegenüber Tieren. Aus dem genannten Kriterium ist jedoch auf keinen Fall abzuleiten, daß man die Interessen der nichtmenschlichen Geschöpfe generell den Interessen der Menschen nach- und unterordnen dürfe. Dies wäre ebenso widersinnig wie die Forderung, daß man den fernstehenden Menschen erst dann helfen soll, wenn alle Interessen der Nahestehenden erfüllt sind. Es gilt vielmehr, nicht nur die Nähe einer Beziehung, sondern auch den Inhalt der Interessen, ihre Dringlichkeit und Lebensnotwendigkeit zu berücksichtigen.

Ein weiteres Kriterium, das mit dem eben genannten eng zusammenhängt, betrifft die Stellung eines Geschöpfs in der *Rangordnung innerhalb der Natur* (Scala naturae). Nach der Scala naturae hat das Leben eines Schimpansen einen höheren Wert als das Leben eines Hundes, letzteres jedoch einen höheren Wert als das Leben eines Meerschweinchens und dieses wiederum einen höheren Wert als das Leben eines Froschs, einer Fliege oder einer Salatpflanze. Diese Rangordnung innerhalb der Natur, so stellt Friedo Ricken[8] fest, „beruht auf einem unterschiedlichen Selbstverhältnis der Organismen, dem wiederum ein unterschiedliches Verhältnis zu den eigenen Zielen entspricht. Einem Ziel kommt ceteris paribus um so mehr Gewicht zu, als das betreffende Wesen sich mit ihm identifiziert."

Die Ranghöhe dieses Selbstverhältnisses hängt im wesentlichen von zwei Faktoren ab: erstens von dem, was man – so unglücklich dieses Wort auch sein mag – sinnliches „Bewußtsein" nennen kann; zweitens von der Antwort auf die Frage, ob die Lebensprozesse bei einem Individuum mehr im Dienst der Selbsterhaltung stehen oder der Arterhaltung dienen. Was das sinnliche „Bewußtsein" betrifft, so nimmt die Ranghöhe des Selbstverhältnisses in dem Maß zu, in dem dieses „Bewußtsein" entwickelt ist. Je ausgeprägter das Verhältnis eines Individuums zu seiner Zukunft ist, der es in Zuversicht oder Furcht entgegensieht, aber auch, je ausgeprägter sein sinnliches Gedächtnis ist, das frühere Eindrücke und Erlebnisse zu „speichern" vermag, die durch Assoziation ähnlicher Eindrücke wieder erweckt werden und mitbestimmend in das Verhalten eingehen, desto höher ist der

Rang auf der Scala naturae. Zum zweiten Faktor zur Bestimmung des Selbstverhältnisses ist anzumerken: Dem Leben eines Individuums, dessen Lebensprozesse vorrangig im Dienst der eigenen Selbsterhaltung stehen, ist ein ausgeprägteres Selbstverhältnis beizumessen als einem Individuum, dessen Existieren sich zum überwiegenden Teil in seinem Beitrag zur Erhaltung der Kultur, in der es wächst, erschöpft.

10. *Gesamtbilanz: Was ist auf Dauer und im ganzen gesehen richtig?*

Eine der zentralen Fragen der Ethik ist seit jeher, wie die Menschen den jeweils von ihnen angestrebten Werten auf die Dauer und in ihrem Gesamtkontext gerecht werden. Zu diesem rechten „Wie" gehört zum einen, daß man für die Erreichung eines Wertes nicht andere Werte unnötig aufs Spiel setzen darf, zum anderen, daß die kurzfristige bzw. partikuläre Erreichung des jeweils angestrebten Wertes nicht genau diesen Wert selbst langfristig und im ganzen behindert. Daraus folgt für die Umweltethik: Ein Eingriff in die Natur zum Zweck höherer Lebensqualität ist nicht schon deshalb sittlich erlaubt, weil dieses Ziel kurzfristig und in partikulärer Hinsicht für einen Menschen selbst oder die eigene Gruppe erreicht wird. Denn dieses Vorgehen wird eventuell mit einem um so größeren Verlust an anderer Stelle bezahlt, so daß Lebensqualität im ganzen und auf Dauer nicht gefördert, sondern vermindert wird. Vielmehr ist eine auch die Zukunft einbeziehende Gesamtbilanz von Nutzen und Schaden überhaupt erforderlich, unabhängig von möglichem Nutznießer oder Geschädigtem. Verdeutlichen läßt sich dieser Sachverhalt zum Beispiel am Walfang. Betreibt man diesen so intensiv, daß die Wale vom Aussterben bedroht sind, bedeutet der gesteigerte Fang zwar zunächst auch einen gesteigerten Gewinn, auf die Dauer und im ganzen betrachtet läßt sich der partikuläre Gewinn jedoch nur um den Preis eines um so größeren Gesamtverlusts erkaufen[9].

11. *Schutz der Tier- und Pflanzenarten und deren Biotope*

Für die Sicherung der Artenvielfalt sprechen vor allem folgende Gründe:

Offenhaltung von Optionen: Jede Tier- und Pflanzenart speichert in ihrem Erbmaterial eine Vielzahl von „Überlebensweisheiten", die heute nur zu einem Bruchteil bekannt sind, die aber vielleicht irgendwann die Lösung zur Überwindung von Rohstoffknappheiten, zur Erfüllung medizinisch-pharmazeutischer Aufgaben oder gar zur Sicherung der Nahrungsmittelproduktion liefern.

Ästhetische Gründe: Zahlreiche heute vom Aussterben bedrohte Pflanzen und Tiere sind von erheblichem ästhetischen Wert. Eine Welt, in der es keine Robben und Störche, keine Orchideen und kein Wollgras, keine Wale und Nashörner mehr in ihrer natürlichen Umgebung – allenfalls noch im Zoo dahinvegetierend – gäbe, hätte unendlich viel an sinn-notwendiger Schönheit verloren.

Ökologische Gründe: Die Existenz der wildlebenden Tier- und Pflanzenarten

ist von grundlegender Bedeutung für die Sicherung der Funktionsfähigkeit des Naturhaushaltes.

Kulturelle Gründe: Eine Vielzahl biologischer Arten besitzt unbestreitbar kulturelle Bedeutung durch die mit ihnen traditionell verknüpften symbolischen Gehalte. Man denke nur an Storch, Kuckuck und Adler, sowie an Kleeblatt und Rose.

Genetische Vielfalt: Die durch ein möglichst breites Artenspektrum gewährleistete genetische Vielfalt ist eine unabdingbare Voraussetzung für zahlreiche medizinische, pharmazeutische, industrielle und landwirtschaftliche Nutzungsmöglichkeiten.

Verantwortung für künftige Generationen: Die Verantwortung für die künftigen Generationen gebietet, sich bei all denjenigen Eingriffen in die Natur äußerste Zurückhaltung aufzuerlegen, bei denen Naturgüter irreversibel verlorengehen und der Nutzen für künftige Generationen gegenüber dem ansonsten erreichten Niveau vermindert wird.

Die sich aus diesen Gründen ergebende Pflicht zur Sicherung der Artenvielfalt ist untrennbar mit dem Biotopschutz verbunden. Dieser ist die eigentliche Basis erfolgreichen Artenschutzes. Die Verantwortung des Menschen für die Sicherung der Artenvielfalt ist jedoch sicherlich keine totale. So wird man zum Beispiel dem Menschen keine Verantwortung zusprechen können, wo durch rein natürliche Klimaschwankungen oder andere Veränderungen in einem entfernten Winkel unseres Globus eine Tier- oder Pflanzenart vom Aussterben bedroht ist. Es kann zwar viel dafür sprechen, das Aussterben dieser Tier- oder Pflanzenart durch Umsiedlung zu verhindern, aber eine unerläßliche, umfassende Pflicht des Menschen, alle Arten zu erhalten, gibt es nicht. Es dürfen dagegen dem Menschen gefährliche Tier- und Pflanzenarten ausgerottet werden, vor denen ein ausreichender Schutz mit angemessenen Mitteln nicht möglich ist – denn irgendwie muß sich der Mensch ja gegen seine natürlichen Feinde verteidigen.

Allerdings gilt es hier zu beachten: Was etwa bei gewissen Mikroben und Fliegenarten, die Krankheiten verursachen, erlaubt ist – nämlich die Ausrottung der ganzen Art –, erweist sich bei anderen dem Menschen gefährlichen Arten als ethisch verwerflich. Wenn es in den Tropenwäldern immer wieder zu Angriffen von Schlangen auf Menschen kommt, gibt dies dem Menschen zwar das Recht, sich gegen diese Schlangen zur Wehr zu setzen, ja sogar sie zu töten, daraus erwächst jedoch keineswegs für den Menschen das Recht, alle Reptilien zu vernichten. Nur wenn der Mensch der Bedrohung durch bestimmte Tier- und Pflanzenarten nicht anders zu entgehen vermag als durch Ausrottung dieser Arten, darf er alle Einzelexemplare einer Art vernichten. Ansonsten dürfte die Pflicht, der Artenvernichtung und -gefährdung durch den Menschen Einhalt zu gebieten und somit weiterhin eine hohe Artenvielfalt zu gewährleisten, aufgrund der oben genannten sechs Argumente kaum zu leugnen sein.

Die angestellten Überlegungen führen schließlich auf ein theologisches Fundamentalprinzip zurück: Der Mensch muß um seiner selbst willen über das Geschaffene verfügen und es doch als nichtmenschliche Schöpfung zugleich in seinem Selbstsein achten. Aus der Achtung wächst die Pflicht zu Hege und Pflege. Aus der Verfügung erwächst das Recht, nach eigenen Vorstellungen und menschlichen Notwendigkeiten zu gestalten und gegebenenfalls auch zu töten. Die Spannung zwischen diesen beiden Verhaltensweisen zur Natur muß der Mensch in ganz konkreten Handlungsentscheidungen aushalten und aufzufangen versuchen. Wie die Berechtigung des Eingreifens mit der Pflicht zur Bewahrung im Einzelfall zu vereinbaren ist, welche Entscheidung getroffen werden darf, darüber hat der Mensch nachzudenken; das ist seine ethische Pflicht. Eine Entscheidung kann er besten Gewissens nur im Einzelfall treffen. Die oben genannten Kriterien wollen eine Hilfe für diesen Gewissensentscheid bieten[10].

ANMERKUNGEN

[1] Dieser Ansatz geht zurück auf Kant und wird heute von der Mehrzahl der Moraltheologen und Ethiker vertreten, allerdings mit einigen Differenzierungen (vgl. z. B. A. Auer, Umweltethik, Düsseldorf 1984).

[2] K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur (München 1984).

[3] Kath. Erwachsenen-Katechismus, hrsg. v. d. Dt. Bischofskonferenz (Kevelaer u. a. 1985) 104.

[4] I. Illich, Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik (Reinbek 1980).

[5] E. F. Schuhmacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik. „Small is Beautiful" (Reinbek 1977).

[6] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1984).

[7] Ders., Prinzip Verantwortung. Zur Grundlegung einer Zukunftsethik, in: Zukunftsethik I. Zukunft und Industriegesellschaft, hrsg. v. Th. Meyer u. S. Miller (München 1986) 11.

[8] F. Ricken, Anthropozentrismus oder Biozentrismus. Begründungsprobleme der ökologischen Ethik, in: TheoPhil 62 (1987) 18.

[9] Vgl. zu diesem Kriterium vor allem: P. Knauer, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, ebd. 55 (1980) 321–360.

[10] Vgl. L. Kerstiens, Verbindliche Perspektiven menschlichen Handelns (Stuttgart 1983) 96–100.

Für wichtige Vorarbeiten zu diesem Beitrag danke ich meinem Mitarbeiter Michael Schlitt.

UMSCHAU

Die Stunde der Frauen

„Die Stunde der Frauen" ist der Titel eines Buchs, das Christian Graf von Krockow nach Erzählungen seiner Schwester herausgegeben hat[1]. Es enthält Erfahrungsberichte aus den letzten Kriegs- und ersten Nachkriegsjahren, vom Kriegsende in Hinterpommern und dem Einmarsch der Russen, von der Flucht in den Westen und der Befreiung des Vaters aus einem sowjetischen Gefangenenlager. Diese Berichte zeigen in einer ganz unaufdringlichen Weise, daß die Frauen allenthalben die Stärkeren sind, physisch und vor allem psychisch. Was hier am Schicksal einer Gutsfamilie exemplarisch deutlich wird, ist in einem hohen Grad verallgemeinerungsfähig: Im Kampf ums Überleben werden tradierte Wertvorstellungen fragwürdig, zerbrechen alte Rollenmuster, treten ungeahnte Verhaltensweisen ans Licht. Eine weibliche Existenzform wird sichtbar, die ein neues Selbstverständnis und ein neues Selbstbewußtsein schafft.

Und doch schlägt „Die Stunde der Frauen" im öffentlichen Leben der Bundesrepublik keineswegs schon 1949. Wohl erklang überall das Loblied auf die weibliche Tapferkeit und Tüchtigkeit, die „Trümmerfrau" wird eine literarische Figur. Aber untersucht man in der sich allmählich konsolidierenden Wirtschaft die Verteilung der Arbeitsplätze auf die Geschlechter, so zeigt sich ein lautloser Rückzug vieler Frauen in die Anonymität. Im politischen Bereich der jungen Republik ist der Anteil der Frauen in entscheidungsträchtigen Positionen verschwindend gering.

Für diesen Sachverhalt sind mancherlei Erklärungen beigebracht worden, und manche sind sogar plausibel. Dennoch bleibt das Phänomen befremdlich, daß nur sehr wenige Frauen ihren Anteil an herausgehobenen Posten reklamieren, und wenn sie es tun, sehen sie sich alsbald im Kreuzfeuer öffentlicher Kritik. Die restaurative Ideologie der fünfziger Jahre bleibt der grundgesetzlich verankerten Gleichberechtigung von Mann und Frau lange die praktische Realisierung schuldig.

Erst im Gefolge der achtundsechziger Revolution gibt es einen Ausbruch und Aufstand der Frauen. Es ist eine neue Generation; nicht mehr die Bewährung in schwerer Zeit, sondern ein verändertes Selbstbewußtsein ist das Erbe der Mütter und legitimiert ihren Anspruch. Diese Frauengeneration ist nicht zimperlich in der Wahrnehmung ihrer Interessen; ihre zuweilen schrillen Töne verdecken zwar zeitweilig die Ernsthaftigkeit ihres Anspruchs, aber auf die Dauer ist er nicht zu überhören. Frauen drängen nach vorn – in der Politik, der Wissenschaft, der Kunst, in der Wirtschaft, im öffentlichen Leben. Eine nicht mehr zu übersehende Flut an einschlägiger Literatur begleitet diesen Aufbruch, der sich mit solcher Vehemenz vollzieht, daß manche Frau in Identitätskrisen gerät, zumindest Orientierungsschwierigkeiten hat.

Die Literatur zum Thema Frau weist inzwischen ein breites Spektrum auf. Sehr oft sind es nicht nur die schrillen Töne, sondern auch der überzogene Anspruch, die unkritische Parteilichkeit, die unkontrollierten Antiaffekte, die viele dieser Publikationen um ihre Wirkung bringen. Ein großer Teil dessen, was heute mit dem Adjektiv „feministisch" den Buchmarkt überschwemmt, hilft der suchenden, ringenden, um ein humanes Engagement bemühten Frau wenig. Was sich ausdrücklich vom extremen Feminismus distanziert, ist oft zu betulich oder zu abstrakt.

Die Kirche hat viel zu spät und zu vorsichtig reagiert, sieht man einmal von dem mutigen Vorstoß des Weihbischofs Ernst Gutting[2] ab. Das Apostolische Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris Dignitatem" (15. August 1988) ist sicher gut gemeint, gibt aber zu viele Antworten auf Fragen, die Frauen heute gar nicht mehr stellen, und läßt die wirklich brennenden Fragen unbeantwortet. Der Vorsitzende der Deutschen

Bischofskonferenz hat – wenn auch mit Verspätung – mutiger und problembewußter reagiert; aber er erreicht wohl nur diejenigen Frauen, die noch ein positives Verhältnis zur Kirche haben. Wer oder was aber hilft den Frauen, die ihre kirchliche Bindung resigniert aufgegeben haben, die aber auf der Suche nach Orientierung sind? Wer eine ernsthafte Suche in dem publizistischen Überangebot nicht scheut, kann fündig werden, aber es ist schwierig und erfordert allerlei Voraussetzungen.

Kann ein „Frauenlexikon“[3] hier Abhilfe schaffen? Ja und nein. Nein, weil ein Lexikon – ein Lexikon ist, das, laut Untertitel, „Traditionen, Fakten, Perspektiven“ bietet, also keine unmittelbare Lebenshilfe. Ja, weil es umfassend und aspektreich informiert und durch seine Literaturhinweise Schneisen in das publizistische Dickicht schlägt. Daß der renommierte Verlag Herder es herausbringt, hilft sicher, die Schwellenangst der Verunsicherten zu überwinden. Daß Anneliese Lissner, Rita Süssmuth und Karin Walter als Herausgeberinnen gewonnen werden konnten, bürgt für Qualität. Natürlich „zieht“ zunächst Rita Süssmuth, aber man sollte die beiden anderen Herausgeberinnen nicht unterschätzen. Anneliese Lissner war bis vor kurzem Generalsekretärin der Katholischen Frauengemeinschaft Deutschlands, und Karin Walter hat sich als Verlagslektorin und Herausgeberin einen Namen gemacht. Drei profilierte Christinnen, drei moderne Frauen, offen für die Fragen und Nöte der Zeit, entschieden in ihrer Haltung, tolerant nicht aus Gleichgültigkeit, sondern aus Vernunft und christlicher Freiheit. Diese drei Frauen haben nicht nur ihren Namen hergegeben für die Herausgabe, sie haben sich selbst an der Abfassung einzelner Artikel beteiligt und ihren Sachverstand jeweils eingebracht.

Das Lexikon enthält 223 Artikel, die mit „Abhängigkeit“ beginnen und mit „Zyklus“ enden. Die gesellschaftlich bedingte und die von der Natur verhängte Einschränkung weiblicher Existenz bilden – obwohl diese Anordnung sicher einem Sachgesetz folgt – gleichsam die Klammer um die Vielfalt der angesprochenen Themen und Aspekte. Bei den meisten Artikeln wird schon im Stichwort der unmittelbare Bezug zu spezifisch weiblichen Problemstellungen deutlich; aber den Herausgeberinnen lag offenbar daran, das Lexikon nicht auf „typisch Weibliches“ einzuengen. So finden sich auch Artikel wie „Nationalsozialismus“, „Ökologie/Umwelt“, „Parteien“, „Reformation“, „Suicid“ u. a. Allerdings stehen auch solche Artikel nicht beziehungslos zum Gesamtkontext des Lexikons.

Die einzelnen Stichwörter sind durchweg informativ, knapp, klar und in einer lesbaren Sprache bearbeitet. Querverweise erleichtern die Suche nach ergänzenden und erweiternden Artikeln. Literaturangaben sind auf einem erfreulich modernen Stand. Wer selbst einmal an einem Lexikon mitgearbeitet hat, weiß, wie mühsam und langwierig der Weg von der ersten Konzeption über die Autorensuche, die Editionsarbeit, die Endredaktion bis zur Auslieferung ist. Um so beeindruckender ist der Grad an Aktualität, den (fast) alle Artikel aufweisen. Beeindruckend auch, wie mutig heiße Eisen angefaßt werden. Keinem Frauenproblem wird ausgewichen, aber je emotionsgeladener die öffentliche Diskussion geführt wird, um so sachlicher schreiben die Autorinnen. Das zeigt sich schon in der Wahl der Stichwörter: Der Begriff „Abtreibung“ taucht in der alphabetischen Reihenfolge auf, wird aber dann unter „Schwangerschaftsabbruch“ abgehandelt. Mit der Entbrutalisierung des Begriffs geht eine Versachlichung der Darstellung einher, die deswegen nicht standpunktlos ist. Auch die hier besonders reichhaltigen Literaturangaben zeigen das Problembewußtsein und das Verantwortungsgefühl der Verfasserin.

Dieser Artikel ist exemplarisch für den Duktus des gesamten Lexikons. Es ist den Herausgeberinnen gelungen, Mitarbeiter(innen) zu finden, die ihre christliche Grundhaltung nicht verleugnen, ihre Sicht des anstehenden Problems aber freihalten von Einseitigkeit und Enge. Kirchliche Verlautbarungen werden mit Respekt zitiert, ohne daß abweichende Meinungen unterschlagen werden. Kontroversen werden nicht billig harmonisiert, aber auch nicht dramatisiert. „Kompetent und engagiert“, so ist der ganze Band.

Obwohl die Herausgeberinnen sicher die Möglichkeit gehabt hätten, ausschließlich Frauen zur Mitarbeit heranzuziehen, haben sie es nicht getan, sondern sich auch hier allein von

Sachgesichtspunkten leiten lassen. Von den 223 Artikeln wurden 17 von einem Mann verfaßt. Das ist nicht viel, zeigt aber doch die prinzipielle Offenheit der Herausgeberinnen und stellt zugleich der weiblichen Sachkompetenz ein schönes Zeugnis aus. Noch in anderer Hinsicht ist das Autorenverzeichnis aufschlußreich. Es enthält in alphabetischer Reihenfolge die Namen, den Wohnort und das bearbeitete Stichwort, sonst nichts. Kein „Dr.", kein „Professor für ..." ziert den Namen, obwohl sicher die meisten Autoren den einen oder anderen oder beide Titel führen. Der bewußte Verzicht auf alle akademischen Eitelkeiten, das mutige Einstehen allein mit seinem Namen für die Sache, sollte Schule machen. Auch hier haben Frauen ein Zeichen gesetzt.

Dem Verlag gebührt Dank für die gute Ausstattung. Der Schutzumschlag in Rosa zeigt ein stilisiertes Frauenprofil in Lila und Grün, ein wenig Schwarz taucht bei den Namen der Herausgeberinnen auf. Das ist nicht ohne Pikanterie. Aber es schadet sicher nicht, wenn ein sehr ernsthaftes Buch in einer ansprechenden und zugleich beziehungsreichen Farbgebung daherkommt. Der Druck des Textes ist relativ groß, der Preis dagegen erstaunlich niedrig für einen 1246 Seiten umfassenden Lexikonband; das trägt hoffentlich dazu bei, daß das Lexikon die erwünschte Verbreitung findet. Es gehört in jede Beratungsstelle, die von Frauen aufgesucht wird, es gehört auch in die Handbibliothek jedes Priesters, der seelsorgerlich mit Frauen umgeht, es gehört in jede Pfarrbücherei, damit ein breiter Zugang zum Problemfeld „Frau" geschaffen wird. Auch Lehrerbibliotheken wären gut beraten, wenn das Lexikon angeschafft und für die Unterrichtsvorbereitung genutzt würde.

Die „Stunde der Frauen" schlägt heute nicht mehr als heroische Bewährung in schwerer Zeit, obwohl es auch das hie und da noch gibt. Die Herausforderungen heute mögen weniger spektakulär sein – dafür sind sie alltäglich und permanent. Sie manifestieren sich nicht sosehr im Entwickeln von Überlebensstrategien wie im Bewältigen sehr heterogener Anforderungen, die oft als Überforderung empfunden werden. Es fehlt nicht an Ermunterung und Hilfen, auch von männlicher Seite, und das allgemeine Verständnis für die Grundproblematik weiblicher Existenz heute wächst. Aber insgesamt ist die gesellschaftliche Reaktion auf den Ausbruch der Frau aus tradierten Rollenmustern für die Frauen eher verunsichernd. Natürlich stellt ein „Frauenlexikon" nicht einfach Sicherheit her. Aber was hier von sachkundigen und engagierten Männern und Frauen an Orientierungshilfe für die Frau geleistet wurde, kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Elisabeth von der Lieth

[1] Krockow, Christian von: Die Stunde der Frauen. Berichte aus Pommern 1944–1947. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1988. 256 S., Abb. Kart. 32,–.

[2] Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt (Freiburg 1987); s. diese Zschr. 205 (1987) 784–786.

[3] Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven. Hrsg. v. Anneliese Lissner, Rita Süssmuth, Karin Walter. Freiburg: Herder 1988. 1246 Sp. Lw. 58,–.

Zur Situation der älter werdenden Frau

Wenn das Altern einer Frau landläufiger Meinung gemäß mit 45 beginnt, so wird mit diesem Urteil allein von der biologischen Nützlichkeit der Frau her ihr Altern bemessen. Das Alterskriterium simplifiziert sich dann auf den Satz, daß mit der Menopause als dem Ende der Reproduktionsfähigkeit einer Frau ihre dritte Lebensphase beginnt. Altern ist aber bei jedem Geschlecht an individuelle biographische Faktoren gebunden, ist „soziales" Schicksal (H. Thomae), mehr als ein biologisches Geschehen. Auf diese oft übersehene Tatsache macht die jetzige Familienministerin Ursula Lehr in ihrem Buch „Zur Situation der älter werdenden Frau" [1] aufmerksam.

Altsein und Frausein bedingen verschiedene Rollen, die sich gegenseitig in ihrer negativen Wirkung verstärken. „Eingeschränkt und passiv,

von anerzogener negativer Selbsteinschätzung" (9), zurückhaltend und dienstbereit: so lautet ein altes Rollenschema für die Frau, das internalisiert und im Alternsprozeß verstärkt wurde, der bis in die heutige Zeit mit überwiegend negativen Aspekten besetzt ist. Schlagworte wie Abbau, Gebrechlichkeit, Krisen, Inkompetenz und Isolierung führen zu jener Entdifferenzierung, die den älteren Menschen besonders verhängnisvoll trifft, weil sie seine gesellschaftliche Bedeutung einzig als Belastung, als Hypothek einstuft und damit rückwirkend sein Selbstwertbewußtsein erschüttert.

Die unter psychologischen Aspekten vorgestellten Lebensläufe von Frauen ergeben, daß eine objektiv beschreibbare Situation von diesen subjektiv sehr verschieden interpretiert wird. Die Altersgruppe der heute 90jährigen Frauen unterscheidet sich auf dem Hintergrund erlebter und jeweils neu gedeuteter Zeitgeschichte von den jüngeren in auffälliger Weise. Ebenso sind es die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs, die etwa die Alterskohorte der jungen Frauen von damals, die heute 70 Jahre alt ist, deutlich von noch jüngeren alten Frauen unterscheiden. Die Siebzigerinnen halten sich für eine Gruppe, die um die besten Jahre gebracht wurde, deren Heirats-, Ausbildungs- und Berufschancen vehement verhindert wurden und die sich in der Nachkriegszeit eine wesentlich unpolitische Haltung angeeignet haben.

Die Einführung der zeitgeschichtlichen Perspektive erweist sich als besonders fruchtbare Darstellungsmethode auch für das veränderte Rollenbild der Frau. Der entscheidende Durchbruch zur Aufnahme der weiblichen Erwerbstätigkeit begann um die Mitte der fünfziger Jahre. Die Bildungsexplosion im folgenden Jahrzehnt war ein weiterer Schritt, um Vorbedingungen für einen erlernten Beruf zu schaffen. Hand in Hand damit geht die höhere Qualifizierung weiblicher Erwerbspersonen, abzulesen an der sinkenden Zahl von Hauptschulabsolventinnen und einer Zunahme der Abschlüsse in höheren Schulen. Die vorauszusehende weitere Beteiligung der Frau an Wirtschaftsleben und Kultur mag auch durch die schwindende Neigung junger Eheleute zu Kindern seit Beginn der siebziger Jahre begünstigt werden.

Für das Bild der jüngeren Gruppe alter Frauen zwischen 50 und 65 ist die Verbindung von Familie und Erwerb kennzeichnend. Sie wird erleichtert durch technische Vervollkommnung der Haushaltsführung, die diese Verbindung nicht nur ermöglicht, sondern als entscheidend neue Verhaltensnorm herausbildet. Dabei bekommt nicht nur die Position der älteren Frauen in bezug auf die Familie neue Züge, auch das Ausscheiden aus dem Beruf wird für sie, ähnlich wie bisher beim Mann, zu einem Wendepunkt. Auch die Frau hat sich nun zu entscheiden, welche Inhalte sie ihrem Alter geben will. Eine wahrscheinliche weitere Flexibilisierung der Altersgrenze kann das Rentenalter um rund ein Viertel der Gesamtlebenserwartung verlängern. Andererseits kann eine Flexibilisierung der Altersgrenze nach oben negative Konsequenzen für Dauer und Intensität der Familienbeziehungen mit sich bringen.

In diesem Zusammenhang muß daran erinnert werden, daß die Situation chronisch kranker bzw. pflegebedürftiger Menschen infolge der breiten Diskussion um die Gesundheitsreform in den letzten Jahren auf großes Interesse gestoßen ist, zumal bereits vor Jahren Untersuchungen in der Bundesrepublik ergeben haben, daß pflegebedürftige Angehörige vorwiegend von weiblichen Familienmitgliedern – wenn auch in differenziertem Umfang – versorgt werden. Gerade die älter werdende Frau kann hier in eine schwierige Lage geraten. So scheinen heute von Kindern und Enkeln gewisse Hilfestellungen erwartet zu werden, während gleichzeitig von derselben Frau erhofft wird, daß sie ihrer Kindesverantwortung gegenüber pflegebedürftigen Eltern gerecht wird. Solche Familienkonflikte werden wahrscheinlich in Zukunft häufiger auftreten. Sie zeigen, daß sozialpolitische Maßnahmen zur Stützung der Familie erforderlich werden, wenn die gegenseitige Hilfsbereitschaft im Nahbereich Familie nicht zum Erliegen kommen soll.

Für die Gestaltung der dritten Lebensphase wird künftig die ältere Frau also andere Voraussetzungen mitbringen und andere Verhaltensalternativen erwarten lassen. Das gilt auch für ihre finanzielle Situation. Die Sicherstellung der materiellen Versorgung im Alter wird künftig nicht

mehr einfach vom Einkommen des Ehemannes abgeleitet werden können, sondern hängt auch von den eigenen versicherungsrechtlichen Ansprüchen der Frau ab. Damit hat sie nicht nur Verantwortung, sondern auch mehr Chancen für die Gestaltung ihres dritten Lebensabschnittes gewonnen. Aktiveres Interesse für die Politik bei nachlassendem Interesse für kirchliches Leben (siehe Allensbacher Studie von 1981) machen es eher wahrscheinlich, daß die Tendenz von Frauen zum Zusammenschluß in Richtung Selbsthilfegruppen und Bürgerinitiativen zunimmt.

Die Kritik Ursula Lehrs richtet sich unter anderem auf mangelnde Mitsprache der Frau in der Kirche, obwohl die professionelle kirchliche Frauenarbeit zunimmt (Seelsorge, Diakonie). Die Studie erlaubt zwar, auf einen Zuwachs an Selbstbewußtsein der älteren Frauen insgesamt zu schließen. Sie deutet aber auch darauf hin, daß dort, wo „objektive Kriterien für eine größere Wertschätzung der Frau angesetzt werden müßten, Frauen nach wie vor geringere Chancen als Männer haben" (beruflicher und politischer Aufstieg) – eine Feststellung, die Feministinnen auch weiterhin kämpferisch motivieren wird.

Die Mehrzahl älterer Frauen wird nicht mehr verheiratet sein. Im Alter von 70 Jahren sind bereits 80 Prozent aller verheirateten Frauen Witwen. Das Problem der älteren Frauen wird ein Beziehungsproblem sein, weil der Status „alleinstehend" für sie neue Fragen aufwirft, deren Lösung weitgehend von ihr selbst verlangt wird. Die Dauer der Witwenschaft macht elf Prozent der gesamten Lebenszeit der Frau aus (199). Daß dieser Status nicht eo ipso gleichbedeutend sein muß mit Einsamkeit und Isolierung, ist – entgegen weitverbreiteten Vorurteilen über das Alter – schon im 4. Familienbericht der Bundesregierung (1986) hinlänglich bewiesen worden. Mit dem Auszug der Kinder aus der Familie und dem Tod des Ehepartners bekommt die Aufrechterhaltung außerfamiliärer Beziehungen (Freunde, Nachbarschaft, Kolleginnen, Vereinigungen aller Art) einen hohen präventiven Stellenwert gegen spätere Isolierung. Die Chance der großmütterlichen Rolle, ihr enormer Erfahrungszuwachs für das eigene Leben, scheint hingegen nach den vorliegenden Untersuchungen für die ältere Frau relativ wenig Berücksichtigung zu finden, so daß der Eindruck entsteht, eine aktive Großmutterexistenz korreliere mit geringer Aktivität im außerfamiliären Bereich, mit fehlender Schul- und Berufsbildung und anderen Defiziten (158f., 163).

In der zusammenfassenden Diskussion werden viele Vorurteile aufgegeben. „Sowohl die Pensionierungsproblematik als auch Belastungssituationen, die in höherem Alter verstärkt auftreten ..., lassen sich nicht unter dem Aspekt diskutieren, ob Mann oder Frau davon stärker betroffen werden, sondern es gilt jeweils zu fragen, welche Persönlichkeit ... mit welcher Berufs- und Lebensentwicklung, in welchen gegenwärtigen Lebenssituationen und mit welchen Zukunftsplänen mit dieser Belastung konfrontiert wird und wie diese Belastung von ihr subjektiv erlebt wird" (203). Bestätigt wird, daß es eindeutig eine Benachteiligung bestimmter Gruppen älterer Frauen gibt, die „nicht erst mit dem Alter einsetzt, sondern von Kindheit an vorprogrammiert ist" und weitgehend auf ein traditionelles Rollenverständnis zurückgeführt werden muß.

Damit wird vermutlich auf die Tatsache hingewiesen, daß es heute noch unter den gegenwärtig lebenden alten Frauen 125000 über 60jährige gibt, die auf öffentliche Hilfe zum Lebensunterhalt angewiesen sind. Charakteristische Kennzeichen dieser Personengruppe sind die häufige Krankheitsanfälligkeit, die größere Uninformiertheit und ihre schwere Erreichbarkeit für Hilfeleistungen seitens öffentlicher Institutionen, weil sie aus Schamgefühl keine Hilfe annehmen möchten.

Ursula Lehrs Behauptung, daß „Alternsfragen in Zukunft in starkem Maß Frauenfragen sein werden", wird auf viele Daten und Forschungsergebnisse nicht nur der deutschen gerontologischen Literatur gestützt. Es wird hohe Zeit, daß sich die Erwachsenenbildung der Frauen gründlich mit den vorgestellten Ergebnissen auseinandersetzt.

Gleichzeitig bleibt beim Leser die Frage offen, welche Vorstellungen vom Menschen den Idealen eines „erfolgreichen" Alterns zugrunde liegen. Die Psychologie kennt als ein Konzept

„psychosoziales Wohlbefinden" (209 u. ö.). Ist der aktive, leistungsstarke, bis ins hohe Alter rüstige alte Mensch, der möglichst lange am sozialen Geschehen mitwirkt und am öffentlichen Leben tätig Anteil nimmt, das einzige Modell menschenwürdigen Alterns? Inwiefern steht hinter einer solchen Vision nicht letzten Endes doch der von der Wirtschaft abgeleitete Leistungsbegriff, der gesellschaftliches „Funktionieren" ermöglichen will? Die Diskussion über den „Januskopf des Alterns" (Baltes), über Verlust und Chance, Abnehmen und Gewinnen, Last und Lust muß noch weitergeführt werden. Philosophie und Theologie sind herausgefordert, sich in die sozialwissenschaftliche Diskussion einzuschalten. *Martha Krause-Lang*

[1] Lehr, Ursula: Zur Situation der älter werdenden Frau. Bestandsaufnahme und Perspektiven bis zum Jahr 2000. Unter Mitarbeit von Beate Fachinger. München: Beck 1987. VII, 246 S. (Perspektiven und Orientierungen. 3.) Kart. 34,–.

Antijudaismus in feministischer Theologie?

Eine aufregende Frage, und doch muß sie gestellt werden. Und diejenigen, die heute feministische Theologie betreiben, an ihr forschen, sie weitervermitteln, müssen sich dieser Frage stellen. Vielleicht sogar stellvertretend. Dafür, daß diesem Sich-Stellen nicht ausgewichen wird, bürgen eine Reihe Veröffentlichungen und einige Tagungen.

Antijudaismus ist versteckter, eingeschliffener, schwerer zu erkennen, schwerer auch zuzugeben und so noch schwerer aufzuarbeiten als Antisemitismus. Er ist der dunkle Schatten von zweitausend Jahren christlicher Theologie und Praxis, ist aber auch eingegangen in Denkbewegungen, die sich vom Christentum emanzipierten. Vom rüden rassistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts einmal ganz zu schweigen, der direkt zu Auschwitz führte, jedoch ohne christlichen Antijudaismus kaum so hätte entstehen und sich auswirken können. Der Antijudaismus lähmte im Innern des Christentums die Widerstandskräfte, die sich eigentlich dem Antisemitismus und dessen Menschenverachtung hätten entgegenstellen müssen. Antijudaismus kann und darf deshalb aus dem Komplex, wie es zur Schoah, der Vernichtung der Juden, hatte kommen können und wie die Nachgeborenen mit dieser Erblast leben sollen, nicht ausgeklammert werden. Auch die „Gnade der späten Geburt" dispensiert davon nicht. Junge Theologinnen erkennen, daß sie sich vor diesem schweren Erbe nicht drücken dürfen, daß sie nicht eine Theologie vorbei am Kontext der jüngsten deutschen Geschichte treiben können, sondern diesen Horizont im Blick behalten müssen.

Warum und wo ist dieser Konflikt gerade in der feministischen Theologie aufgebrochen? Etwas vereinfachend gesagt, sind es zwei Knotenpunkte, an denen gerade diese Frage zum Vorschein kam. Im matriarchal ausgerichteten Feminismus, für den die jüdisch-christliche Überlieferung hoffnungslos patriarchalisch verseucht erscheint und der deshalb eine postchristliche Spiritualität zu entwickeln sucht unter Rückgriff auf einstmals in der Vorgeschichte zu ortende matriarchale Lebensformen und entsprechende Göttinnenmythen, wird die Entwicklung zum Monotheismus in Israel mehr oder minder deutlich zum patriarchalen Sündenbock gestempelt. Diese Richtung ist nicht ohne Einfluß auch auf christlich-feministische Theologien. Aber auch im christlich-feministischen Umgang mit der hebräischen Bibel kommt die Tragik in den Blick, die darin liegt, daß die Entwicklung hin zum Monotheismus um den Preis der Zurückdrängung des Weiblichen, der Frauen erkauft wurde. Die zweitausendjährige christliche Interpretation des Alten Testaments hat diese Tendenz zum einseitig männlichen Gottesbild eher noch verstärkt.

Der andere Knotenpunkt kann mit dem Stichwort „Jesus, der Feminist" umschrieben werden. Das ist die sehr subtile Versuchung, auf dem Hintergrund eines undifferenziert schwarz gemalten Judentums die Gestalt Jesu als eines Frauenfreundes hell abzusetzen. Dabei wird vergessen, verschwiegen, verwischt, daß Jesus

als Mensch Jude war und auch seine unbezweifelbar frauenfreundlichen Züge aus seinem Jüdischsein erwachsen sind. Auch sie müssen in sein Judesein integriert bleiben und dürfen nicht daraus abgespalten werden, um sie sozusagen auf die Habenseite des (nichtjüdisch gedachten) Christentums zu buchen – das im übrigen ohnehin sehr schnell und bis heute in patriarchalische Muster zurückgefallen ist. Es gibt inzwischen Untersuchungen darüber, daß das Judentum zur Zeit Jesu und des Urchristentums insgesamt und speziell, was die Stellung der Frauen betrifft, breiter gefächert war, als gemeinhin angenommen wird (vgl. dazu die Arbeiten von Bernadette Brooten sowie, diese etwas korrigierend, Günter Mayer, „Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike“ [1]. Vor allem ist das Verfahren unzulässig, einzelne rabbinisch-talmudische Aussagen vom Kontext gelöst und aus einer wesentlich späteren Zeit, die eher mit zeitsynonymen Aussagen von Kirchenvätern zu vergleichen wären, der Haltung und den Worten Jesu polemisch gegenüberzustellen. Es tut der Hingezogenheit von Frauen zur Jesusbewegung und zu den Urgemeinden keinen Abbruch, wenn sich herausstellt, daß auch im zeitgenössischen Judentum Frauen Lebens- und Wirkmöglichkeiten finden konnten, also eine Alternative hatten, und so ihr Bekenntnis zu Jesus beziehungsweise zur Gemeinde der Christen ein freies war, was ja auch durch die schlichte Tatsache untermauert wird, daß Frauen sich faktisch anders entschieden haben.

Sensibilisierung für solche Fragen und ein Weiterkommen in der Patriarchatskritik an der jüdisch-christlichen Tradition, ohne – ungewollt – einem alt-neuen Antijudaismus, einer Art Marcionismus in feministischem Gewand aufzusitzen, das ist am ehesten möglich im fairen Dialog mit Jüdinnen, mit jüdisch-feministischen Theologinnen. Daß es solche gibt, das ruft bei den meisten Menschen hierzulande ungläubiges Erstaunen hervor. Jüdisch-christlicher Dialog war bisher so gut wie ausschließlich Männersache. Es ist auch kaum bekannt, daß im modernen Judentum, vor allem in den USA und in England, seit etwa fünfzehn Jahren auch Frauen zu Rabbinerinnen ausgebildet und ordiniert werden, auch daß in vielen jüdischen Reformgemeinden die Trennung zwischen Frauen und Männern im Synagogenraum aufgehoben wurde und Frauen mitgezählt werden für das Zustandekommen eines ordnungsgemäßen jüdischen Gottesdienstes. All das paßt nicht ins festgeschriebene Bild patriarchalischen Judentums. Aber Judentum ist nicht starr und hat viele Strömungen; sie greifen die Fragen der Zeit auf und suchen sie immer neu aus der Tradition heraus zu beantworten. Nur: hier bei uns gibt es eben kaum solche Gesprächspartnerinnen – und genau da holt uns wieder die Ausrottungsgeschichte der deutschen, der europäischen Judenheit ein.

Es ist das Verdienst der beiden Evangelischen Akademien Arnoldshain und Tutzing, den schwierigen Fragenkomplex aufgegriffen und jüdische feministische Theologinnen eingeladen und mit christlichen feministischen Theologinnen ins Gespräch gebracht zu haben. Im November 1986 war in Arnoldshain Susannah Heschel aus den USA Dialogpartnerin, Ende Oktober 1988 in Tutzing waren es Hannah Safrai und Eveline Goodman-Thau, beide von der Hebräischen Universität in Jerusalem und beide dem orthodoxen Judentum verbunden, dazu einige junge Frauen aus dem „Schabbeskreis“ Berlin. Die Referate der Arnoldshainer Tagung liegen seit kurzem vor, angereichert durch einige weitere Beiträge [2] – unentbehrlich zum Einlesen in diese Problematik. Das gilt auch für die von Christine Schaumberger gesammelten Aufsätze sechs westdeutscher feministischer Theologinnen [3].

In Tutzing ging es in der von Studienleiterin Jutta Höcht-Stöhr und Renate Rieger verantworteten Tagung um Wurzeln des Patriarchats, um Themen und Arbeitsweisen jüdischen Feminismus, um die Frage „Jesus, der Feminist?“, sowie um ein Beispiel jüdisch-feministischer Bibelauslegung (Exod 4, 24ff.). Außer den genannten jüdischen Theologinnen wirkten mit die Alttestamentlerin Marie-Theres Wacker, die Matriarchatsforscherin Gerda Weiler und die Fundamentaltheologin Johanna Kohn-Roelin. Die Tübinger Altphilologin Hildegard Cancik-Lindemaier machte am Beispiel der Vestalinnen einsichtig, daß keine Übereinstimmung besteht zwischen Kulthandlungen durch Frauen und der

Rolle der Frau in der Gesellschaft; heutige berechtigte Forderungen nach Mitbeteiligung sollten deshalb nicht auf Vergangenheitsutopien gestützt werden.

Deutlich wurde, welch langen Prozeß es braucht, damit christliche oder matriarchale Feministinnen zu der Frage sich durchringen: „Womit verletze ich jüdische Frauen?" Für alle Seiten gilt, sich nicht nur mit den Ur-Kunden der je eigenen Religion auseinanderzusetzen, sondern auch mit ihrer Wirkungsgeschichte. Aufzudecken ist die Selbstvergötzung des Männlichen in der eigenen Tradition. Für Christinnen gehört hierzu vor allem auch die christliche Interpretation alttestamentlicher Texte, an die der von Elisabeth Schüssler-Fiorenza empfohlene hermeneutische „Schlüssel des Verdachts" anzulegen sei: Es werde heute immer deutlicher, daß die an sich richtige Entwicklung hin zum „Einen Gott, der aus Ägypten geführt hat", mit dem hohen Preis der Ausschaltung der Frauen erkauft wurde. Was an dieser Entwicklung „Siegergeschichte des Männlichen" ist, muß kritisch aufgearbeitet werden; das biblische Bilderverbot könne dabei eine wichtige Hilfe sein.

Von einer der jüdischen Frauen war zu hören: „Meine Bibel ist kein ‚Testament', sondern ein Lernstück, ein Lernmittel"; neue Erfahrungen würden in die Tradition integriert, Veränderungen meist durch Tun, das Usus wird, erreicht. Spürbar wurde, wie Wörter und Begriffe in der jüdischen und der christlichen Tradition unterschiedlich gebraucht und verstanden werden. Der Weg der Verständigung und Zusammenarbeit ist also nicht leicht, doch muß er gesucht und begangen werden. Ein Feld könnte zunächst das gemeinsame Erarbeiten der Situation von Frauen im ersten Jahrhundert sein. Insgesamt geht es für christliche Feministinnen um die Frage und die Aufgabe: Wie können wir unser Ja zu Christus vereinbaren mit dem Nein der jüdischen Schwestern zu ihm und doch voneinander und miteinander lernen?

Es spricht für die Lebendigkeit und die Bedeutsamkeit feministischer Theologie, daß in unseren Tagen gerade an ihr und in ihr diese fundamentale, schmerzliche Frage des Antijudaismus aufgebrochen ist. Die Art, wie feministische Theologinnen – trotz ihres minimalen Spielraums – offen daran arbeiten, diesen bis an die Wurzeln des Christentums gehenden Krebsschaden aufzudecken und zu überwinden, wird die Zukunftsträchtigkeit feministischer Theologie ausmachen. Ihr eigener Anspruch, eine umfassend befreiende und befriedigende Theologie zu sein, die Glaubwürdigkeit ihres eigenen Ethos, hängen daran. *Ruth Ahl*

[1] Stuttgart: Kohlhammer 1987. 142 S. Kart. 44,–.

[2] Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte. Hrsg. v. Leonore Siegele-Wenschkewitz. München: Kaiser 1988. 280 S. (Kaiser Tb. 29.) Kart. 24,80.

[3] Zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext. Hrsg. v. Christine Schaumberger. Münster: Morgana Frauenbuchverlag 1987. 124 S. Kart. 19,80.

BESPRECHUNGEN

Theologie

Neue Summe Theologie. Bd. 1: Der lebendige Gott. Hrsg. v. Peter Eicher. Freiburg: Herder 1988. 456 S. Lw. 65,–.

Auf dem Weg von Paris über den Rhein hat das mit diesem Band eingeleitete Projekt nicht nur einen neuen Namen bekommen, es präsentiert sich auch anders und tritt mit einem neuen Anspruch auf. Aus einer „Einführung in die Praxis der Theologie" von 1982 wurde eine „Summe", die mit diesem Titel ihre dominikanisch geprägte Herkunft zu erkennen gibt. Ein größerer Beitrag aus dieser Richtung kann nur willkommen sein, hat aber diesseits des Rheins mit einem völlig anderen Kontext zu rechnen als in Frankreich. Unter der Überschrift „Größe und Elend der Theologie" sucht der Herausgeber der deutschen Ausgabe darauf einzugehen und zu erklären, daß hier etwa die Hälfte der Artikel des französischen Werks mit einigen neuen zu erwarten sind, daß der Umbau „den Grundgehalt theologischen Denkens ... in seiner biblischen Logik für sich selbst sprechen lassen" (29) möchte, wozu auf „Hinführung" verzichtet wird. Der thomanische Ansatz bei der Schöpfungswirklichkeit ist zugunsten des Einsatzes bei den Ideen des Bundes und des Messias aufgegeben. Dies vorausgesetzt wird die Einteilung durchsichtig, die zunächst einen Beitrag „Gott gibt sein Wort" (33–95) als Grundlegung im angedeuteten Sinn bietet. Der alttestamentliche Charakter dieser Überlegungen ist nicht zu übersehen. Erst der zweite Teil „Gott rettet sein Volk" (97–406) wendet sich in drei Abschnitten dem Jesusereignis zu. Zentral bleibt hier die von B. Lauret, literarischer Leiter des Verlags Cerf in Paris, erarbeitete Darstellung „Jesus, der Christus" (136–284), die schon umfangmäßig den Löwenanteil dieses Bandes ausmacht. Es wird sicher zu diskutieren sein, ob der Begriff „Messias" in der Erschließung des Jesusereignisses leisten kann, was an dieser Stelle nahegelegt wird. Dogmenhistorische Übersichten christologischer und pneumatologischer Entfaltung ergänzen ebenso wie eine Skizze biblischer Pneumatologie diesen Teil. Als Schlußteil findet sich wieder ein Kapitel „Der dreieinige Gott" (409–446), das von einem der beiden reformierten Mitarbeiter des Bandes beigesteuert wurde. Hinweise zu den acht Autoren, Sach- und Personenregister runden die Veröffentlichung ab.

Die beiden weiteren angekündigten Bände sollen der „neuen Schöpfung" und dem „Dienst der Gemeinde" gewidmet sein; ihr Erscheinen ist für 1989 vorgesehen. Naturgemäß läßt sich über sie noch nichts sagen. Der erschienene Band zeichnet sich – dem Projekt entsprechend – durch eine besonders umfängliche Benutzung neuerer Exegese und ihrer Ergebnisse aus. Die Orientierung angesichts der Fülle von Beiträgen wird durch Auswahl erreicht, an die sicher auch von der Exegese her Fragen gestellt werden können. Das gilt nicht nur für mögliche andere Resultate, sondern vor allem für die Selbstverständlichkeit, mit der gewisse exegetische Verfahrensweisen vorausgesetzt sind. Mittlerweile wird da manches sehr stark diskutiert. Der spürbare Einfluß der Sichtweise von Karl Barth würde eine vertiefte Überprüfung verlangen, die Aspekte des theologischen Diskurses überhaupt betrifft. Dieses Problem tritt in den hier gesammelten Beiträgen so deutlich hervor, daß sie die nötige Erörterung auslösen und beschleunigen könnten. Alles in allem eine interessante Stimme im augenblicklichen theologischen Gespräch.

K. H. Neufeld SJ

Handbuch der Fundamentaltheologie. Hrsg. v. Walter Kern, Hermann Josef Pottmeyer, Max Seckler, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre. Schlußteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg: Herder 1988. 544 S. Kart. 74,–.

Dem Handbuch der Fundamentaltheologie,

das mit diesem vierten Band seinen Abschluß findet, braucht hier keine Empfehlung mehr ausgesprochen zu werden (vgl. diese Zschr. 204, 1986, 209–212; 205, 1987, 140–142). Mit den beiden umfangmäßig etwa gleich großen Teilen „Theologische Erkenntnislehre" (25–277) und „Reflexion auf Fundamentaltheologie" (315–514) sind Informationen und Gedanken über Theologie und ihren Sinn geboten, die das Projekt einer offenen Fundamentaltheologie (22, 24) abrunden, die ihrer Gesamtkonzeption nach in sich offen und in ihren Prozessen nach vorn unabschließbar sein soll. Gleichwohl sollen so „im Rahmen gewisser Grundoptionen alle einschlägigen Fragen- und Themenfelder abgedeckt" (22) sein. Zwischen den beiden Teilen findet man – Anhang genannt – Walter Kerns Darlegungen „Der Beitrag des Christentums zu einer menschlicheren Welt" (278–314), der nur zufällig hierher geriet (vgl. 278, Anm.) und dessen Position als „vorläufig" bezeichnet ist. Doch für unglücklich braucht man den Text an dieser Stelle nicht zu halten, erinnert er doch unter vielfach sehr formalen, theoretischen und anspruchsvollen Texten an jene christliche Aufgabe, in der sich die Glaubenden auch über diese Welt hinaus zu bewähren haben und die letztlich auch die Theologie und ihre Grundlegung bestimmen muß. Was wäre glaubwürdiger und überzeugender als Glaubensreflexion und Glaubenswissenschaft, der anzumerken wäre, daß sie nicht hochmütig über den Menschen hinweggeht, sondern gerade für den Menschen da ist! Unter dieser Rücksicht sei dem Band und dem ganzen Werk gerade wegen einiger unverkennbarer Spannungen Wirksamkeit gewünscht. Das wäre wohl der wichtigste Beitrag, den Fundamentaltheologie in der augenblicklichen Lage von Glaube und Kirche bereitstellen kann.

K. H. Neufeld SJ

Philosophie

Ricken, Friedo: *Philosophie der Antike.* Grundkurs Philosophie. 6. Stuttgart: Kohlhammer 1988. 212 S. (Urban 350.) Kart. 20,–.

Nach einem Wort von A. N. Whitehead ist die abendländische Philosophie weitgehend nichts anderes als „Fußnoten zu Platon". In dieser Überspitzung kommt eine Erfahrung zum Ausdruck, die jeder Interessierte im Umgang mit Texten antiker Autoren machen kann. In ihrer strengen und anspruchsvollen Schule begegnet er einer zeitlosen Aktualität des philosophischen Denkens. Das Buch von Ricken erspart dem Leser nicht die Anstrengung des Denkens. Aber es führt hinein in die zentralen Themen, Systeme und Diskussionen der antiken Philosophie. Es ist eine Anleitung zum Nachvollzug der Gedanken einer großen philosophischen Tradition und eine Einübung ins eigenständige Philosophieren. Ein besonderer Vorzug des Buchs ist das methodische Prinzip der „Durchsichtigkeit auf die Quellen hin" (11). Schon die Angaben zur Überlieferungsgeschichte helfen, die Quellenlage transparent zu machen. Als Beispiel sei nur der knappe und instruktive Überblick über die Quellenlage der vorsokratischen Philosophie genannt (16f.). Sodann ist die Darstellung, versehen mit vielen Zitaten, an der Hinführung zu den Texten und zu deren Verständnis orientiert. Dabei verbindet Ricken die thematische mit der werkorientierten Interpretation.

Die Behandlung der Philosophie Platons ist mehr nach den sich durchhaltenden Hauptfragen angeordnet (Idee, Erkenntnis und Wissen, Seele, Staat). Doch wird dabei stets auf größere Textzusammenhänge Bezug genommen, wie etwa auf die Einwände gegen die Ideenlehre im Dialog „Parmenides" (66ff.) oder auf das Liniengleichnis aus der „Politeia" (73ff.). Im Abschnitt über Aristoteles stehen die Bücher der Metaphysik und der Ethik im Mittelpunkt. Aber mit ihrer Präsentation gelingt zugleich eine systematische Einführung in ihre Themen. Für die Metaphysik ist dies die Substanzthematik (was ist das Sein?) und für die Ethik das „gute Leben" in einer Theorie und Praxis verbindenden Einheit, Platon und Aristoteles nehmen entsprechend ihrer Bedeutung den bei weitem brei-

testen Raum ein (zusammen die Hälfte des Buchs).

Aber auch die anderen Philosophen werden in gehaltvoller Knappheit (dies ist überhaupt ein durchgehender Vorzug des Buchs) dargestellt. Den Beginn bildet Hesiod, der zwar noch der Welt des Mythos angehört, bei dem sich aber schon ein anfängliches Fragen nach den Gründen und Zusammenhängen erkennen läßt. Bei den folgenden vorsokratischen Philosophen des 6. Jahrhunderts v. Chr. (Anaximander, Xenophanes, Parmenides u. a.) wird der Leser nicht nur auf die Anfänge der großen Grundfragen der Ontologie, Kosmologie und Religionsphilosophie stoßen, sondern auch auf viele interessante Details, wie das erste Auftauchen des Evolutionsdenkens oder des heliozentrischen Weltsystems sowie auf eine höchst modern anmutende Religionskritik. Die (auf Platon und Aristoteles folgende) Philosophie des Hellenismus wird beherrscht von der Stoa, der Lehre Epikurs und dem Skeptizismus. Neben Zeitbedingtem, aber auch bleibenden Errungenschaften werden überzeitliche Alternativen des Denkens deutlich, zwischen denen sich weitgehend auch das heutige Philosophieren bewegt.

Der Neuplatonismus bildet den Abschluß der Geschichte der antiken Philosophie. Mit seinem in den verschiedenen Varianten doch einheitlichen metaphysischen und religionsphilosophischen System hat er das Mittelalter geprägt und bis weit in die Neuzeit gewirkt. Sein Abschluß ist also zugleich ein Beginn. Einen solchen Neubeginn und ein solches fruchtbares Weiterwirken kann jeder erleben, der die Rückkehr zu den antiken Anfängen des Philosophierens nicht scheut. Das wird aus der Lektüre des Buchs von Ricken deutlich. Es lohnt sich, sich von ihm zu diesen Anfängen zurückführen zu lassen.

J. Schmidt SJ

Milner-Irinin, Jakov A. – Dahm, Helmut: *Ethik*. Hrsg. v. Peter Ehlen. München: Berchmans 1986. 635 S. (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.) Kart. 98,–.

Die Ethik, die Milner-Irinin schon 1963 in Russisch veröffentlichte, unterscheidet sich von den „herkömmlichen in der Sowjetunion publizierten marxistisch-leninistischen Ethiken" (7). Das Buch erschien im Verlag der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, der allerdings nur 60 Exemplare drucken ließ. Diese äußerst niedrige Auflage läßt vermuten, daß Milner-Irinins Ethik der offiziellen Lehre nicht ganz entspricht. Ehlen nahm dies zum Anlaß, um das umfangreiche Werk in deutscher Sprache herauszugeben.

Das Gewissen, das dem Menschen gebietet, „in Übereinstimmung mit dem Ideal des Guten zu handeln" (17), stellt Milner-Irinin in den Mittelpunkt seiner Ethik. Als höchster ethischer Wert ist für ihn das Gute „die Identität von Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit" (69), die sich in einer neuen, durch die Menschheit geschaffenen, freien, menschlichen Welt zur höchsten Einheit vereinen. „Nach dem Gewissen zu handeln" (19) ist das unbedingte Gebot des Menschen. Um dieses Gebot zu erfüllen, muß er die zehn Prinzipien wahrer Menschlichkeit erfüllen. Neben dem Prinzip des Gewissens gehört zu diesem Sittengesetz das Prinzip der Selbstvervollkommnung, das den Menschen verpflichtet, sich als Mensch zu verwirklichen. Dazu muß er das Prinzip des Guten achten und das Prinzip des gesellschaftlichen Eigentums realisieren. An das Prinzip der Arbeit sollte er sich halten, weil ihn „die Arbeit in vollem Umfang des Wortes geschaffen hat" (190). Darüber hinaus gebietet ihm sein Gewissen, die Prinzipien der Freiheit, der edlen Gesinnung, der Dankbarkeit, der Weisheit und der Tat zu respektieren.

Obwohl Milner-Irinin dieses Sittengesetz ausführlich erläutert, bemüht er sich zu wenig, seine Ethik deduktiv aus allgemeinen philosophischen Prinzipien einsichtig zu machen. Dies dürfte für ihn allerdings auch nicht einfach sein, weil er Idealismus und Metaphysik strikt ablehnt und die Kategorien des dialektischen und historischen Materialismus dafür kaum ausreichen. Zudem stellt er eine Reihe von Thesen auf, die philosophisch kaum zu begründen sind. So ist beispielsweise nicht ganz einsichtig, warum heute gerade das städtische Industrieproletariat „der tiefste, natürliche Deuter des moralisch bewußt gewordenen Widerspruchs zwischen Sein und Sollen ist" (33). Ebensowenig überzeugt die Behauptung, daß „die revolutionäre Arbeiter-

klasse, die sich von der wissenschaftlichen Theorie des Marxismus-Leninismus leiten läßt, der geschichtliche Träger des höchsten moralischen Bewußtseins der Gegenwart und aller vergangenen Zeiten ist" (ebd.). Mit welchem Recht behauptet Milner-Irinin, der religiöse Mensch „handle wie ein Scheinheiliger und Heuchler" (151) und das Neue Testament sei „im Grunde genommen auf die Verewigung des Systems der Sklaverei und der Ausbeutung abgestellt" (185)?

Darüber hinaus ist es sehr mühsam, das dicke Buch zu lesen, weil, von den Kapitelüberschriften abgesehen, eine übersichtliche Gliederung fehlt, der Autor immer wieder vom Thema abschweift und komplizierte Schachtelsätze eine klare Gedankenführung verhindern. Neben dem Verfasser ist dafür auch der Übersetzer verantwortlich, dem es zudem nicht immer gelingt, den treffenden deutschen Ausdruck zu finden. So fragt sich der Leser, was beispielsweise mit „kristallinischer Klarheit" (55) und „evangelischen Zeiten" (185) gemeint sei. Schwer einzuordnen ist auch der umfangreiche Beitrag von Dahm, der die „kommunistische Rechtfertigung des Guten" (503–629) kritisiert. Da er sich hauptsächlich mit dem Marxismus-Leninismus auseinandersetzt, zum besseren Verständnis von Milner-Irinins Ethik kaum etwas beiträgt und den Umfang des Buchs aufbläht, hätte man ihn besser gesondert veröffentlichen sollen. All dies macht es schwer, dem berechtigten Anliegen des Herausgebers gerecht zu werden, der deutschen Lesern einen sowjetischen Ethiker vorstellen wollte. *J. Oswald SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die jüngsten Bischofsernennungen haben bei vielen Menschen Betroffenheit hervorgerufen und ihre Beziehung zur Kirche schwer belastet. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, fragt nach den Ursachen und sucht Wege, die aus der Krise führen können.

Die Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte und in der Kirche gehört zu den noch ungelösten Fragen der Ökumene. Heinrich Fries, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität München, nennt die Probleme, macht aber darauf aufmerksam, daß Maria auch eine Chance für die Einheit der Christen sein kann.

Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Hochschule Gregoriana in Rom, geht den geistigen Grundlagen des gesellschaftlichen Strukturwandels nach. Als Ausgangspunkt dient ihm der Begriff der Würde des Menschen.

Im 19. Jahrhundert entstanden zahlreiche Orden, in denen Frauen erstmals auch außerhalb eines streng abgeschlossenen Klosterbezirks wirken konnten. Victor Conzemius macht diese Entwicklung und ihre Tragweite am Beispiel der Kreuzschwestern von Menzingen und von Ingenbohl deutlich.

Von der Umweltkrise ist auch die theologische Ethik herausgefordert. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, sieht wichtige Aufgaben in der Begründung menschlicher Verantwortung für die Umwelt, in der Verdeutlichung der Aussagen des christlichen Glaubens und in der Konzeption von Entscheidungskriterien.

Vielheit der Kulturen – Einheit der Welt

Die Welt wächst zu einer Einheit zusammen. Immer mehr Elemente unserer westlichen Zivilisation finden Eingang in fremde Kulturen. Aber auch umgekehrt beeinflussen politische, künstlerische und religiöse Vorstellungen und Werterfahrungen anderer Nationen unser eigenes Denken und Empfinden. Das verspricht, zu einer großen Bereicherung, zu einer Art gemeinsamer „Weltkultur" zu führen.

Noch vermögen wir dieser Zukunftsvision nicht recht zu trauen, vielmehr beschleicht uns eher das Gefühl einer Bedrohung: Die Einheit der Welt muß nicht mit Notwendigkeit ein größeres gegenseitiges Verständnis wecken, sondern wird zunächst eher die Abhängigkeiten voneinander verstärken und daher Anlaß zu mehr Konflikten bieten. Je enger wir geistig zusammenrücken, um so mehr könnte das auch zu einem erbitterten Kampf der Weltanschauungen und Überzeugungen führen. Gerade in Entwicklungsländern wächst die Angst vor einer Überfremdung durch die politische und wirtschaftliche Übermacht der Industrieländer. Wird es zu einer Nivellierung auf dem geringsten gemeinsamen Nenner kommen, wobei die Eigenheiten der jeweiligen Kulturen verlorengehen?

Das Wort „Kultur" weist ursprünglich ganz einfach auf die Art und Weise hin, wie der Mensch sich ernährt, den Boden bepflanzt, die alltäglichen Dinge herstellt und mit ihnen umgeht. Bewundernswert bleibt, wie es Menschen immer verstanden haben, auch unter den primitiven Bedingungen und trotz harter körperlicher Arbeit den Sinn offenzuhalten für Höheres, Schöneres, dem sie – oftmals unter großen Opfern – in ihrem Alltag Ausdruck zu geben wußten: echte Kultur zu schaffen. Heute droht die Gefahr, daß sich diese eigenständigen Kulturen im Wettbewerb mit modernen Produktionsweisen nicht behaupten können und zum Aussterben verurteilt sind. Gegen diese kulturelle Einebnung wehren sich die Völker der Dritten Welt. Sie suchen sich auf ihre Eigenart, ihre Traditionen und ihr kulturelles Erbe zu besinnen. Was davon kann standhalten und was wird der Modernisierung von Wirtschaft und Gesellschaft zum Opfer fallen?

Kein Ausweg wäre eine schwärmerische Verklärung des Gewesenen, ein nostalgischer Kulturromantizismus. Wenn die Menschen in der Dritten Welt überleben und an einem gewissen Wohlstand teilhaben wollen, so müssen sie sich auf die Übernahme westlicher Technologien einlassen. Damit aber stehen sie unausweichlich in einer entscheidenden Auseinandersetzung mit dem Denken und der Mentalität der Industrieländer. Die Entwicklungspolitik bietet den Ländern der Dritten Welt unsere Maschinen und Produktionsmethoden an und drängt ihnen damit unsere Vorstellungen von einem rationellen Arbeiten auf. Aber diese Hilfe westlicher Experten wird von den Menschen der Entwicklungsländer häufig als

„Kulturimperialismus" empfunden und leidenschaftlich abgelehnt. Ist es nicht vielleicht bloßer Egoismus, Sorge um Absatzmärkte und Arbeitsplätze, Weiterführung des Kolonialismus mit anderen Mitteln, wenn die westlichen Industrieländer Entwicklungspolitik betreiben? Manchmal könnte man das meinen, wenn man manche Politiker hierzulande reden hört.

Dennoch pflegt dieser Vorwurf bei Vertretern der Politik und der Wirtschaft Empörung auszulösen. Es geht ihnen nicht um das Geschäft, sagen sie, sie möchten wirklich helfen: nicht nur mit Geld, sondern auch mit dem Wissen und der Erfahrung, die wir in den letzten zwei Jahrhunderten erworben haben. Aber machen wir uns nicht doch häufig einer paternalistischen Überheblichkeit schuldig, wenn wir das, was wir selber – vielleicht in gutem Glauben – als das Beste ansehen, dem betreffenden Land aufdrängen, etwa unsere westliche, am Geldgewinn orientierte Mentalität? Die kommende Einheit der Welt verlangt ein Gespür für den Reichtum der verschiedenen Kulturen. Was wissen wir überhaupt von den Eigenheiten der außereuropäischen Völker? Wie wird die kulturelle Begegnung von ihnen selbst empfunden? Beim Hinhören auf die Partner in der Dritten Welt können wir auch ein besseres Verständnis für die Werte unserer eigenen Tradition gewinnen. Es geht nicht darum, alles für gleich wertvoll und damit für gleich wertlos zu halten. Es geht vielmehr um eine geistige Auseinandersetzung, in die wir unsere Überzeugungen und Werthaltungen einbringen.

Das gilt auch für die religiösen Wahrheiten und Überzeugungen. Die Länder der Dritten Welt haben einen Anspruch darauf, daß wir ihnen vermitteln, was uns im Abendland der christliche Glaube bedeutet und wie wir ihn in unserer Kultur zu leben versuchen. Die Theologie der christlichen Kirchen hat in diesem Jahrhundert ein neues Verständnis der Missionsaufgabe gewonnen: Sie hat zu unterscheiden gelernt zwischen zentralen Glaubensinhalten, die es in der Missionsarbeit zu vermitteln gilt, und den geschichtlichen Einkleidungen dieses Glaubens in bestimmte kulturabhängige Formen, die in der Dritten Welt ganz anders aussehen müssen als bei uns. Ohne den geistigen Reinigungsprozeß einer derartigen „Inkulturation" wäre das Christentum nicht mehr zu vermitteln. Daß die Lehren des Christentums es wert sind, auch in Afrika und Asien verkündet zu werden, von dieser Grundüberzeugung wird sich ein gläubiger Christ auch nicht durch die Erfahrung von der Vielheit der Kulturen abbringen lassen.

Daraus lassen sich aber ganz allgemeine Folgerungen ziehen: Wer die Menschen der Dritten Welt als Partner ernst nimmt, darf ihnen nicht seine eigenen Vorstellungen aufdrängen darüber, was für sie das Richtige ist. Sie sind es, die in ihrer Kultur leben müssen, und darum sind auch sie es, die darüber in Freiheit zu entscheiden haben. Im Dialog können die Partner einander ihre Sicht des Lebens vermitteln. Aber was der andere davon aufnehmen will und was ihm von seiner eigenen Kultur erhaltenswürdig erscheint, wie sich beides zu einer höheren Einheit integrieren läßt, das muß jeder selbst entscheiden. *Walter Kerber SJ*

Wolfgang Beinert

Angst und Kirche

In diesen Jahren befassen sich Synoden[1] und Gremien aller Art[2] mit der Situation der Kirche heute. Sie ist wahrlich kritisch. Umfragen, soziologische Erhebungen, Fragebogenaktionen bestätigen nur, was jeder kirchlich Engagierte aus der eigenen Erfahrung weiß: Die Solidarität mit der Kirche als Institution nimmt ab. Das *Institut für Demoskopie in Allensbach* stellte 1982 fest, daß nur 50 Prozent aller Bundesbürger und nur 26 Prozent der achtzehn- bis vierundzwanzigjährigen Befragten den christlichen Kirchen Kompetenz in Sinn- und Lebensfragen zubilligten. Die katholische Zeitschrift „*Weltbild*", die das anläßlich der Auswertung eigener Umfragen 1988 berichtete, fügte hinzu: „Auch die Katholiken sind von ‚lammfrommer' Gefolgschaft Papst und Bischöfen gegenüber weit entfernt. Nur ein knappes Viertel der Christen katholischen Glaubens fühlt sich... ohne Wenn und Aber an päpstliche Entscheidungen gebunden. 64 Prozent setzen sich darüber hinweg, wenn ihnen die Meinung des Mannes in Rom gegen den Strich geht." Diese Aussage wird genau nach Details aufgeschlüsselt[3]. Im Zusammenhang mit derlei Phänomenen wird gern vom „Verdunsten des Glaubens" oder von der Glaubenslosigkeit gesprochen – etwas unbedacht, wenn man die Zahlen genauer anschaut. Die eben erwähnte Zeitschrift dürfte die Sachlage genauer erfassen, wenn sie die Schlagzeile formulierte: „*Glaube ja, Kirche na ja.*" Denn, so schloß sie aus den bei ihr eingegangenen Fragebogen: „Fast alle glauben an Gott und Jesus Christus. Doch wenn es um die Kompetenz der sogenannten Amtskirche geht, werden Distanz und Skepsis spürbar."[4] Diese Feststellung wiegt um so schwerer, als die Leser von „Weltbild" ohne Zweifel den grundsätzlich kirchlich verbundenen Bürgern zuzurechnen sind. Hier hat bereits eine „christliche Elite" geantwortet!

Wie reagieren nun die Christen, die sich der Kirche immer noch eng verbunden fühlen? Natürlich gibt es Beratungen und Ratschläge, Analysen und Diskussionen sonder Zahl. Sie haben nicht allzuviel erbracht, nicht zuletzt deswegen nicht, weil es kaum Möglichkeiten gibt, in der Praxis Experimente zu unternehmen. Einer der Gründe für dieses Faktum wiederum liegt in einer anderen Reaktion, die Kirchenchristen zunehmend zeigen.

Dafür ein paar Beispiele. In einem Kreis höherer und hoher Kleriker berichtet ein Kollege, anläßlich der Vorgänge um eine Bischofsernennung seien einige ihm bekannte Personen voller Verärgerung aus der Kirche ausgetreten. Seine Zuhörer quittieren das nicht mit Betroffenheit, sondern mit der Bemerkung: „Die werden

schon vorher keine guten Christen gewesen sein!" – Ein Kirchenhistoriker hält vor einer Gruppe von Pfarrern einen Vortrag über Ereignisse in der Bistumsgeschichte des vorigen Jahrhunderts; dabei kommt er auch auf ungute Übertreibungen in der Marienverehrung damals zu sprechen. Ein Pfarrer steht zornentbrannt auf, wirft ihm und überhaupt gleich allen anderen Theologen zusammen vor, sie ehrten die Mutter Gottes nicht und seien Verräter des Glaubens. – Der Verfasser bekommt eines Mittags einen Anruf einer ihm vollkommen unbekannten Frau: 20 Minuten lang tönen erbitterte Haßtiraden aus dem Hörer – weil die Frauen in der Kirche aufbegehren, weil ein Priester geheiratet hat, weil es keinen Gehorsam mehr in der Kirche gebe. Eine Antwort wartet sie nicht ab; mit hörbarem Knall wirft sie den Hörer auf die Gabel. – Noch einmal „Weltbild": „Viele glauben in der Kirche nicht mehr sagen zu dürfen, was sie denken!" – so der Bonner Moraltheologe Franz Böckle. Und er belegt seine drastische Aussage: Ein Akademikerseelsorger habe bei vier namhaften Moraltheologen um einen Vortrag zu aktuellen Problemen gebeten. Alle vier hätten abgelehnt: „Ich kann doch nicht öffentlich sagen, was ich denke." [5]

Sie haben Grund zu dieser Meinung. Eine Reihe von Nachrichten belegt, daß die Kirchenleitung immer rigorosere Maßnahmen ergreift, um eine strikte Konformität mit ihren eigenen Aussagen zu erreichen. Das zeigt nicht nur die Verfahrensweise bei Bischofsernennungen der letzten Jahre, das belegt die Zentralisierung der „Nihil-obstat"-Erteilung durch die römische Bildungskongregation ebenso wie die Eröffnung von Verfahren gegen Theologen, die bestimmte, vor allem mit dem Sexualbereich zusammenhängende Aussagen des Lehramts bzw. deren Interpretationen diskutieren [6]. Dabei fällt auf, daß offenbar die Tendenz dahin geht, den in der klassischen Theologie wohl beachteten Unterschied von unfehlbarem und nicht unfehlbarem Lehramt zu verwischen [7]. Dahinter scheint die Vorstellung einer Kirche zu stehen, die nicht so sehr Volk Gottes und Gemeinschaft ist – Vorstellungen, die das Zweite Vatikanische Konzil in das Zentrum der Ekklesiologie gerückt hat – als vielmehr Militia Christi, der militärisch straff verstandene Heerbann Gottes. Wie in einer guten Truppe darf es da keine Experimente, keine Debatten (außerhalb allenfalls des Generalstabs) geben.

Das führt zu einer weiteren Reaktion kirchentreuer Christen: Man kann sie kurz als Fundamentalismus beschreiben. Es gibt ihn in mehreren Spielarten; die extremste Form, die 1988 die Kirchengemeinschaft aufgekündigt hat, ist die Traditionalistenbewegung *Marcel Lefebvres*. Die vom Vatikan unternommenen Anstrengungen zur Versöhnung haben inzwischen zur Bildung einer „Priesterbruderschaft St. Petrus" geführt, die sich als Gruppe eines innerkirchlichen Traditionalismus versteht. Bewegungen mit frappierend ähnlicher Struktur finden sich übrigens auch im Bereich der reformatorischen Kirchen, wenn selbstredend die materialen, das heißt konfessionsbedingten Unterschiede nicht zu übersehen sind. Nach *Reinhard Frieling* gibt es drei gemeinsame Tendenzen: Bei den Fundamen-

talisten tritt anstelle hermeneutischer Bemühung die Forderung nach autoritärem Gehorsam; die geschichtliche Denkweise wird aufgegeben zugunsten einer Denkweise, die die Voraussetzungen weder der interpretierten Texte (Bibel, Dogma) noch die des eigenen Denkens reflektiert; endlich setzen sich die Fundamentalisten nicht mit der komplexen Wirklichkeit auseinander, sondern reduzieren sie dualistisch auf überschaubare Alternativen (Gut – Böse, Scheinchristentum – echte Jesusnachfolge)[8].

Die Erscheinungen sind untereinander sehr verschieden, jede einzelne von ihnen stellt nicht so sehr einen Stand*punkt* als vielmehr einen Stand*ort* dar, also ein selber manchmal sehr ausgedehntes Feld unterschiedlicher Positionen. Die Abgrenzung kann, wie der Fall Lefebvre beweist, zum Kommunikationsabbruch verschärft werden. Gibt es dennoch einen gemeinsamen Nenner für sie, eine Quelle, aus der sie alle gespeist sind? In den schon erwähnten Diskussionen hat man sich darüber selbstverständlich Gedanken gemacht. Ein Grund wird allerdings in den jüngeren Debatten nur selten genannt. Er scheint aber eine große Rolle zu spielen: die *Angst* in der Kirche, vor der Kirche, die Angst der Kirche. Diesem Verdacht soll nachgegangen werden.

Was ist Angst?

Angst ist das Gefühl, das man bekommt, wenn man mit den Bergen von Literatur konfrontiert wird, die zum Thema Angst erschienen sind. Es besitzt offensichtlich für alle anthropologischen Disziplinen eine zentrale Bedeutung. Angst kennt jeder, Angst hat jeder – wenigstens schon einmal gehabt. Angst ist schlimm; das verrät schon unsere Sprache. *Angst, anguish, angoisse, angoscia, angustiae* – immer stecken die Konsonanten *ng* wie *eng* in den Wörtern[9]. Angst gibt ein Gefühl der Enge, das bedrohliche somatische wie psychische Folgen hat: Angstschweiß bricht aus, Angstträume quälen, Angst macht blind, sie läßt den Ängstlichen angstverzerrt, angstbebend, angstschlotternd, grün vor Angst aussehen.

Es gibt viele Ängste und fast nichts, vor dem man Angst nicht haben könnte. Eine Angst kann *individuell* oder *kollektiv* sein: Der einzelne ängstigt sich vor ihn persönlich betreffenden Gefahren wie Krankheit, Alleinsein, Versagen oder Schuld; eine Menge kann sich vor einer aktualen Bedrohung ängstigen (bis hin zur Panik) oder eine Gruppe vor (realen oder fiktiven) Nöten. Man spricht von der *Realangst*, wenn sie sich auf eine konkrete äußere Situation bezieht[10], wobei diese einen naturalen Grund (Dunkelheit) oder eine technische Ursache (Umweltverschmutzung) haben kann; von der *Daseinsangst*, wenn sie aus Erfahrungen existentieller Betroffenheit geboren wird, zum Beispiel aus der Fraglichkeit von Grundwerten oder Grundpositionen des Lebens. Angst ist *akut*, wenn

sie im jetzigen Moment entseht; *chronisch* heißt sie, wenn angsterregende Erfahrungen generalisiert werden und Ängstlichkeit zu einem Charaktermerkmal geworden ist.

Der Theorien über die *Entstehung der Angst* sind viele[11]. Keine davon reicht zu, doch kommen sie wohl alle darin überein, daß entscheidend die Kindheitsjahre sind. Ursprünglich ist die Angst ein zweckmäßiges biologisches Programm: Sie versetzt den Organismus anläßlich einer Bedrohung in Aktivität, um ihr durch Flucht oder Angriff zu entgehen. Doch gilt für den Menschen: „Die Nützlichkeit der Angst als Mechanismus zum Zweck des Überlebens nimmt mit wachsender Intelligenz ab" und wird zum „ernstesten Problem seiner Existenz"[12]. Nun taucht das Problem auf, daß sie zur Minderung und in pathologischen Fällen sogar zur Vernichtung der (körperlichen wie seelischen) Integrität führt. Die von Erik H. Erikson beschriebenen Komponenten seelischer Gesundheit – Urvertrauen, Willensautonomie und Initiative – gehen dann verloren[13]. Angst wird zur Neurose.

Vor den Fakten wird die Frage dringlich: *Was ist Angst?* Die Antwort hat schon Thomas von Aquin gegeben; die heutige Psychologie ist auf dem definitorischen Terrain noch nicht viel weiter gekommen. Der mittelalterliche Denker setzt Hoffnung (spes) und Angst (timor), aber auch das Gute und das Übel zueinander in Beziehung. „Wie es der Gegenstand der Hoffnung ist, ein schwieriges, aber mögliches zukünftiges Gut zu bekommen, so ist der Gegenstand der Angst ein schwieriges Übel in der Zukunft, dem man keinen Widerstand entgegensetzen kann.[14]" Dieses Böse in der Zukunft übersteigt die Macht des Ängstlichen[15].

Die heutigen anthropologischen Wissenschaften vertiefen und kommentieren die Einsicht des Aquinaten, wenn sie darauf aufmerksam machen, daß die Universalität der Angst auf die existentielle Situation des Menschen hinweist. Sie wurzelt zutiefst in seinem Wissen um die Ungeborgenheit, um die Kontingenz des irdischen Daseins. Sie rührt aus der Summe der Erfahrungen, die einer macht – und hier ist ganz sicher die Kindheit eine wichtige Quelle – mit der Zweideutigkeit menschlichen Wollens (des eigenen wie des fremden), das aufs Gute geht und doch so oft das Böse schafft. Angst speist sich letztlich aus dem Verdacht, unter dem Leben lauere der Abgrund des Nichts. Angst ist letzthin immer Todesangst. Gerade deswegen aber ist sie auch ein Indiz der Sehnsucht des Menschen nach der Transzendenz. Wir können nicht leiden, daß alles Nichts sei und im Nichts ende, sondern wollen, daß das Sein im unendlich Guten sich erfülle und Bestand habe.

Angst ist so gesehen ein urmenschliches Phänomen. Daher kommt ja ihre Allgemeinheit. Problematisch wird sie erst dort, wo sie zur alleinbeherrschenden oder vorherrschenden Steuerung eines Lebens wird, wo, mit Thomas von Aquin gesprochen, die Hoffnung ausgeschaltet wird. Wir sprechen von der *chronischen Daseinsangst*. Sie ist die Anzeige dafür, daß an die Stelle des Grundvertrauens in das Sein ein Grundmißtrauen getreten ist. Die Sinnlosigkeit erscheint mächtiger

als die Sinnhaftigkeit. An sich wäre die Konsequenz die Aufgabe des Gottesglaubens, sofern ja in ihm ein absoluter Sinngeber bekannt wird, der das Schicksal der Welt in Händen hält. Sie wird normalerweise nicht gezogen. Die tatsächliche Religiosität aber kann neurotisch werden.

Die Psychologie macht vor allem auf drei Erscheinungsformen aufmerksam:

1. Existentielle Angst als Folge des Verlusts von Urvertrauen führt zur *Fixierung* der seelischen Entwicklung auf einen bestimmten Stand oder zur *Regression* auf einen früheren Entwicklungsstatus, zum Beispiel das Kindsein.

2. Eine weitere Folge ist die *Aggression,* die Verschiebung der eigenen Triebenergien: Der Kampf gegen das Böse wird nun ausgelagert auf die Übel außerhalb des Individuums.

3. Damit verbunden ist oft die Mentalität der *Ideologisierung:* Das Denken wird in hohem Maß gerichtet auf die Bewahrung des eigenen, durch das Böse bedrohten Standpunkts. Kennzeichen solcher Haltung sind Dogmatismus, Irrationalismus, enorme Affektivität im Urteil, Neigung zur Diffamation der anderen, moralischer Rigorismus und Problemausblendung.

Angst und Religion

Angst als existentielles Problem hat also etwas mit Kirche und Theologie zu tun. Wenn je, gilt dies heute. In der eingehenden Studie über „Weltangst und Weltende" spricht Ulrich H. J. Körtner von einem Zeitalter der Angst, in dem wir leben: Für viele Menschen gebe es nur mehr die Alternative zwischen der ökologischen und der atomaren Katastrophe[16]. Das kann man für eine übertriebene oder kurzschlüssige Angst halten. Niemand kann abstreiten, daß es daneben oder darüber hinaus gegenwärtig sehr begründete Ängste gibt. Im sich neigenden Jahrhundert hat die Menschheit Katastrophenerfahrungen zuvor nie gekannten Ausmaßes gemacht – zwei welterschütternde Kriege, den Holocaust, eine erschreckende Bevölkerungsexplosion, immense Völkerwanderungen. Dazu gesellen sich Erfahrungen einer bedrohlichen Alltags-Verunsicherung – man denke an den für die meisten Menschen unbegreiflichen Wissenschaftsbetrieb oder die unheimlich erscheinende Verwaltungsbürokratie. Man könne die Wasserrechnung nicht mehr lesen, hat vor Jahren schon ein Bundeskanzler geklagt. Man kann auch nicht mehr ohne weiteres mit dem Bus in einer fremden Stadt fahren, wenn man nicht Tarifsystem und das Ziehen der richtigen Fahrkarte beherrscht. Die totale Technisierung vieler Lebensvorgänge macht viele strukturelle Prozesse undurchschaubar. So sind wir zwar immer informierter, haben aber (eben deswegen) immer weniger Klarheit über das, was vorgeht.

Für den christlich-religiösen Bereich muß zudem auf den Wegfall der ehedem kohärent-geschlossenen kirchlichen „Welt" mit ihrem lückenlosen Gebots- und

Verbotssystem hingewiesen werden. In der „nachchristlichen Epoche" ist der Glaube fast gänzlich individualisiert; nur noch marginal wird er von einer Gemeinschaft oder Gemeinde getragen. Säkulares Denken und kirchliche Theorie driften in wichtigen Bereichen der Lebenswelt auseinander. Man könnte das exemplarisch an der Differenz zwischen der Rechtskultur moderner demokratischer Staaten und der des Codex Iuris Canonici von 1983 recht deutlich machen[17]. Für viele Christen ist überdies der binnenkirchliche Raum zerstört, in dem sie ihre Identität fanden. Das war für einen großen Teil der aktiv Gläubigen die Liturgie: Es ist kein Zufall, daß die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils zum auslösenden Moment der jüngsten Kirchenabspaltung geworden ist. Nicht minder gefährlich und bedrohlich erscheint auch manchen Christen der theologische Pluralismus von heute sowie die in der Theologie neu entwickelten Perspektiven; genannt werden können beispielshalber die Theologien der Befreiung oder die Feministische Theologie.

Ist jemand von Natur aus ängstlich – in der geschilderten Konstellation muß er es zunehmend werden! Leicht leidet er unter apokalyptischen Ängsten. Man versteht, wenn eine schier unstillbare Sehnsucht aufkommt nach durchsichtiger Einfachheit wenigstens im Glauben. Gilt es nicht, nach einem bergenden Hafen außerhalb der rauhen See oder wenigstens nach einem festen Eiland im Meer des Zweifels zu suchen?

Schon 1967 schrieb Karl Rahner: „Es ängstigt Menschen, keinen verfügbaren absoluten Fixpunkt zu haben in der integrierten Instabilität des menschlichen Daseins; er wagt es nicht, sich loszulassen in die Unverfügbarkeit der einzigen Einheit dieser unintegrierten Ganzheit des Pluralen, die nach rückwärts: in den verborgenen Anfang, nach vorwärts: in die ungeplante Zukunft, nach oben: in die Unbegrenztheit der Transzendenz und nach unten: in die dunkle Faktizität des Materiellen offen ist." Rahner hat sogleich auch auf die Folgen hingewiesen: „Aus dieser ‚Todesangst' (Hebr 2,15) heraus wird in der Theorie oder (und) in der Tat irgendeines der Momente der nicht-integrierten, pluralen Welt absolut gesetzt, das heißt selbstherrlich und angsthaft zugleich zum einen und beherrschbaren Bezugspunkt der angemaßten autonomen Integration der Welt gemacht."[18] Weil die reale Welt sie nicht mehr zu bieten scheint, halten solche Menschen Ausschau nach dem letzten Sinn in einer symbolischen Wirklichkeit – dem unverrückbaren Wort Gottes in der Bibel oder der unhinterfragbaren Weisung des Papstes. Ist nicht Gott allein die feste Burg, der Unwandelbare – und hat daran nicht alles teil, was Gottes ist?

Es darf niemanden wundern, wenn diese Haltung inskünftig immer mehr Parteigänger finden wird. Wenn das Angstverhalten in der frühen Kindheit grundgelegt wird, dann werden ängstliche Menschen in dem Maß zunehmen, als die Störung der Familiensituation (Unfriede bis hin zur Scheidung) quantitativ wächst – und das ist nach allen Zeichen und Trends noch zu erwarten. So muß man wohl

Körtner zustimmen, wenn er schreibt: „Angst geht um. Was nottut im Zeichen der Bedrohung, ist nicht die Beschwörung längst brüchig gewordener Hoffnungen, sondern die Wahrnehmung und Begründung der Angst... Es gilt die Angst als ein eminent theologisches Problem zu erkennen." [19]

Nun, das ist kein ganz taufrisches Postulat. Die existentielle Angst ist immer schon als etwas erspürt worden, was mit dem Religiösen zusammenhängt. Die Griechen hatten in ihrem Pantheon dem Gott der Furcht (Phobos) und des Schreckens (Deinos) einen Platz eingeräumt. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert nehmen sich die Philosophen und die Theologen [20] der Sache an – von großem Einfluß wurden Philosophen wie Sören Kierkegaard [21] und Martin Heidegger [22] und Theologen wie Paul Tillich [23], Oskar Pfister [24], Hans Urs von Balthasar [25].

Auch die religionsphilosophischen und religionspsychologischen Forschungen haben erhellend gewirkt. Bernhard Welte hatte bei der Analyse des Wesens der Religion auch deren „Unwesen" herausgestellt [26]. 1966 hatte der Psychologe Albert Görres eine vielbeachtete „Pathologie des katholischen Christentums" angezeigt [27]. Auf die Zusammenhänge zwischen Angstneurosen und Religion machte ein Sammelband aufmerksam, den Josef Rudin etwa um die gleiche Zeit publizierte [28]. Norbert Scholl schrieb in seiner „Kleinen Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis": „Glaube kann mißbraucht werden – ob bewußt oder unbewußt – zum Aufbau von neurotischen Symptomen; Glaubensvollzug kann Kaschierung von Infantilismus, Ideologie, Projektionen, Ängsten und Schuldkomplexen sein. Es gibt fast kein neurotisches Symptom, das nicht in irgendeiner Weise unter den vielfältigen Formen christlicher Glaubenspraxis sich tarnen und verbergen kann." [29]

Religion und Angstneurose sind natürlich nicht identisch [30]. Religiöser Glaube ist vielmehr seinem Wesen nach die Quelle des menschlichen Grundvertrauens, also nicht zur Angst geneigt. Das gilt zumal, wie zu zeigen ist, vom christlichen Glauben. Doch weil jeder Glaube auf das Numinosum ausgerichtet ist, reflektiert er notwendig auch die beiden Seiten dieses Numinosen – das Fascinosum, das Grundlage des Vertrauens ist, aber auch das Tremendum, das Furcht erregt. So kann der Glaube als eine Grundfunktion des Menschen vitalisierend und neurotisierend wirken. Das Bußsakrament ist seiner Intention nach Angstentlastung, aber in seinem Vollzug wird es möglicherweise zur Quelle neuer Angst. Der große Gott kann ebenso Anlaß zum Gotteslob werden wie als furchtbare Kontrollinstanz empfunden werden.

So gesehen sind Religion und Glaube ambivalent. Gerade deswegen ist die negative Seite bloßzulegen: Nur so kann Glaube eine vitale Kraft werden und Glaubensverkündigung befreiend wirken. Unermüdlich mahnt die Bibel: „Fürchtet euch nicht!" [31]

Die Angst der Institution Kirche vor dem Kirchenvolk

Die Verantwortlichen in der Kirche als Vertreter und Repräsentanten von deren Institutionalität sehen sich heute angesichts der Lage vor außerordentliche Probleme gestellt. Sie sind, bei Licht besehen, nicht nur von heute, sondern begleiten die Kirche schon durch die ganze Neuzeit; sie verschärfen sich gegenwärtig allenfalls. Das eigentliche Problem ist der Verlust einer einheitlichen Denkform überhaupt. Die Wirklichkeit ist komplex mit zunehmender Tendenz – und es existiert kein umfassendes System der rationalen Bewältigung mehr, sondern mehrere Systeme, die aus unterschiedlichen Ansätzen hervorgehen – etwa aus der Philosophie Hegels oder Marx' oder Heideggers. Das hat für die Kirche eine doppelte Folge. Zum einen hat sie keinen namentlichen Gegner mehr. Die objektive Bedrohung ist zwar da, aber sie erscheint diffus, nicht recht greif- und benennbar. Zum anderen bedingt der weltanschauliche Pluralismus eine plurale Auseinandersetzung seitens der Theologie. Diese verliert dadurch, augenscheinlich wenigstens, ihre alte Einheitlichkeit und Geschlossenheit.

Dazu kommt als Novum der rapid schwindende Einfluß der kirchlichen Institutionen auf die Kirchenglieder. Charakteristisch ist ein Leserbrief an die Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ [32]: „Die Mittel der Machtmechanismen, die der Kirchenführung zur Verfügung standen und stehen, reichen nicht mehr aus... Das Vertrauen in die kirchliche Führung als Voraussetzung für den Glauben an Gott und die Annahme seiner Fügungen ist für viele katholische Christen nicht mehr unabdingbar, noch krasser gesagt, der Autoritätsanspruch der römischen Kurie ist für den Glaubensvollzug vieler unwesentlich geworden.“ Diese Christen würden, meint der Verfasser, die Kirche nicht verlassen, „aber sie benötigen auch nicht mehr deren legalistische Kasuistiken, um ihren Glauben überzeugt und zuversichtlich leben zu können“. Die zu Anfang erwähnte Umfrage der Illustrierten „Weltbild“ belegt diese These nur zu deutlich.

Für die Kirchenleitung ist damit die Gefahr einer Identitätskrise außerordentlich nahe gerückt. Der Verlust eines der wichtigsten kirchlichen Güter droht: der Verlust der Einheit. Die alten Argumentationsfiguren greifen nicht mehr. So ist es nicht gelungen, die moralische Verwerflichkeit des Schwangerschaftsabbruchs als Tötung menschlichen Lebens plausibel zu machen, obschon hier innerhalb der kirchlichen Theologie keinerlei Divergenzen von nennenswertem Maß bestehen. Heute teilen allenfalls die Älteren die Meinung der Kirche [33] – und wenn die jüngere Generation langsam anders zu denken beginnt, dann kaum unter dem Einfluß römischer Verdikte [34]. Auch sie kümmern nur noch wenige.

Nun könnte man fragen, ob dann nicht neue Strategien der Gaubensvermittlung entwickelt werden müßten. Muß nicht der anderen Denkform eine andere Sprache und Argumentation entsprechen? Bedarf es nicht anderer Mittel, um den Anspruch der Kirche durchzusetzen? Dem aber steht das kirchliche Traditions-

prinzip entgegen. Es ist wesentlich für die diachrone Einheit der Glaubensgemeinschaft. Doch was ist wirklich einheitsstiftende Überlieferung? Alle sind sich einig, daß es nicht schon das bloß Alte ist. Der Teufel steckt, wie immer, im Detail. Was ist zu bewahren, was kann schadlos über Bord geworfen werden? Es liegt im Wesen von Institutionen, daß sie da eher konservativ und vorsichtig sind. Je umstürzender der Wandel, um so beharrender werden sie sich geben. Das „Neue" hat dann von vornherein einen schlechten Ruf; man wehrt sich dagegen vorsichtshalber am liebsten durch Verbote – und was haben kirchliche Stellen nicht schon alles untersagt: das reicht vom Weltbild Galileo Galileis bis zum Familienbad, von der bayerischen Tracht bis zum südamerikanischen Tango.

Alle diese Faktoren müssen bei der Kirchenleitung Unsicherheit, Mißtrauen und Angst erzeugen[35]. Es ist ihre genuine Aufgabe, die Einheit zu bewahren – aber gerade das wird schier unmöglich. So greift sie zu den Mitteln, die Angst immer zur Hand hat. Naheliegend ist vor allem der Einsatz der eigenen Autorität. Wie schon in der Modernismuskrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts pocht die Kirchenleitung auch heute wieder auf einen unbedingten und unhinterfragbaren Gehorsam aller untergeordneten Instanzen, von den Bischöfen bis zum letzten Laien. Und weil man dessen nicht mehr ganz sicher sein kann, versucht man in einem rigorosen Zentralismus alle Entscheidungen an sich zu ziehen. Das auch für die Kirche ausdrücklich als gültig erklärte Subsidiaritätsprinzip findet so wenig Anwendung wie die Beachtung der ortskirchlichen Struktur[36].

Als Beispiel kann die neue Handhabung des „Nihil-obstat"-Verfahrens bei der Besetzung von theologischen Lehrstühlen dienen. Während wenigstens in manchen Bereichen der Kirche (so in den bayerischen Diözesen) die Entscheidung dem Ortsbischof zugetraut wurde, hat dieser heute nur mehr die Funktion eines Gutachters unter anderen für die römische Bildungskongregation, die allein entscheidet[37]. Ein weiterer charakteristischer Zug ist ein rigoroser Moralismus, der sich freilich fast ausschließlich auf die Fragen um die Geburtenregelung und die Familienplanung konzentriert. Diese werden geradezu zum Schibboleth des (katholischen) Christseins schlechthin[38]. Der Psychologe wird unschwer *regressive Tendenzen* in solchen Verhaltensweisen diagnostizieren[39].

Zu ihnen fügt sich ein ausgesprochen *aggressives* Verhalten der Kirchenleitung. Die abweichende, die unbequeme, die nonkonforme Meinung gerät sofort in den Verdacht der Unkirchlichkeit, des Ungehorsams, der verderblichen Abweichung. Die Zahl der Verfahren gegen Theologen, Bischöfe und Priester wächst[40]. Sie werden weitgehend oder vollständig anonym geführt. Die Gutachter müssen ihre Thesen nicht vor dem Inkriminierten vertreten. Dieser wird vielmehr oft unzureichend unterrichtet über die gegen ihn vorgebrachten Anklagepunkte. So fällt es ihm schwer, sich zu verteidigen.

Auch die *ideologisierende Tendenz* fehlt nicht. Sie tritt in dem Bestreben zutage, die freie Diskussion der Maßnahmen der Zentrale, soweit das möglich ist, zu

unterbinden. Angst sucht nun Angst zu erzeugen, damit der erstrebte Zustand der Konsolidierung erreicht werde. Das kann bis zur schon im Altertum geübten „damnatio memoriae" gehen: Bestimmte Autoren dürfen faktisch nicht mehr zitiert werden, selbst wenn sie im konkreten Fall Zeugen der Rechtgläubigkeit sind – in einem anderen gelten sie eben nicht dafür. In diesem Zusammenhang darf man auch an die Versuchungen zum kirchlichen Personenkult denken, der immunisierend wirken kann.

Gerade der Versuch der Ideologisierung zeigt freilich, daß Angst ein böser Ratgeber ist. Es bleibt die Frage offen, wie weit die Immunisierung reicht. Vielen jedenfalls geht sie nicht weit genug. Sie entdecken immer Adaptionen, die für sie Verrat an der Tradition bedeuten und damit an der Kirche selber. Alle Kirchenspaltungen vom Judaismus bis zu Lefebvre entstanden im Zeichen ängstlichen Bewahrens. Angst wahrt Einheit nicht, sondern bedroht sie.

Die Angst des Kirchenvolks vor der Institution Kirche

In einem Werk über den österreichischen Katholizismus heißt es: „Manch einer schaut sich wieder um, bevor er den Mund aufmacht. Lächeln erstarrt wieder zur Maske, wenn einer in den Raum kommt, von dem ‚man weiß' oder von dem ‚man nicht genau weiß'."[41] Das mag dramatisch ausgedrückt sein, subjektiv ehrlich ist es sicher und objektiv nicht unbegründet, wie schon unser Zitat weiter oben zeigte. Die Kirchenglieder haben vor der Institution Kirche Angst. Aber gilt das für das Gros?

Sicher nicht, soweit sie sich auf kirchliche Sanktionen bezieht. Anders steht es mit der Rezeption der kirchlichen Lehre. Sie kann Angst erzeugen. Für die Vergangenheit gilt dies ganz sicher. Es gibt viele Zeugnisse, welche verheerenden Folgen der kirchliche Moralismus im Bereich der Sexualität gehabt hat[42]. Vergiftend hat ein lange Zeit verbreitetes Gottesbild gewirkt, in dem der Vater Jesu Christi als rächender Polizistengott gezeichnet wurde[43]. Selbst der Heiligenkult vermochte Angst zu erregen. Vor den asketischen Hochleistungen, wie sie manche Heiligenviten schilderten, konnte man eine mit leichtem Grauen vermischte Hochachtung empfinden; zur Nachahmung reizten sie kaum[44].

Auch wenn die offizielle kirchliche Lehre diesen Verzeichnungen kaum mehr Vorschub leistet, so sind heute noch deren Auswirkungen zu beobachten. Aber andere Auswirkungen des realen kirchlichen Systems wirken auch heute noch angstauslösend. Wohl jeder Seelsorger ist mit den Konflikten konfrontiert, wenn jemand, vielleicht sogar schuldlos, in Gegensatz zum Kirchenrecht gerät. Es genügt, das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen zu nennen.

So wirkt die Institution Kirche ängstigend – auf sensible Christen ganz besonders. Die Symptome der Angst lassen sich denn auch unschwer konstatieren.

Als *Regression* sind dem Seelsorger wie dem Psychotherapeuten bekannte Phänomene zu bezeichnen wie starrer Dogmatismus[45], übergroße Unterwürfigkeit und exzessiver, bis zur Selbstvernichtung reichender Gehorsam[46], verbunden oft mit einem starken Bedürfnis nach eherner Autorität[47]. Auch das Skrupulantentum und die manchmal bei Kirchenleuten bemerkliche Titel- und Ordenssucht fällt in diesen Bereich[48]. Besonders bemerkenswert sind die *Aggressionen,* die sich bei solchen Christen damit verbinden. Die eigenen Schuldgefühle werden nach draußen projiziert – im Mittelalter waren es die Ketzer, die Hexen oder die Heiden (Kreuzzüge)[49], heute sind es die lauen Christen oder die Theologieprofessoren, die sich allen möglichen Unsinn ausdenken. Die weiter oben erzählten Erlebnisse sind charakteristisch für solche aggressiven Verdrängungen. Typisch sind die Forderungen an die Kirchenleiter, sie sollten doch endlich einmal ein klares Wort sprechen. Beliebt ist auch der Aufruf, es sei nun an der Zeit, mehr zu beten und weniger zu denken. Umgekehrt ist es beliebt, die Probleme der Christen dadurch zu neutralisieren, daß man sagt, der Glaubende müsse eben des Lebens Lasten tragen; die Kraft von oben werde nicht fehlen. Erbaulichkeit ersetzt Konkretheit, die Metapher den Disput.

Damit klingt bereits das dritte Angstsymptom auf – die *Ideologisierung.* Sie macht sich derzeit besonders stark geltend in einem ausgeprägten Irrationalismus, der vor allem die wissenschaftliche Theologie verdächtigt. Man müsse, so heißt es dann gern, einen Glauben des Herzens und nicht des Kopfes haben. Pauschale Urteile sind typisch, oft mit affektgeladener Diffamierung verbunden, wie es die Episode des Telefonanrufs zeigt. Das Urteil über andere ist meist rigoros. Traditionalismus und Fundamentalismus, übrigens gewöhnlich nicht nur im Bereich des Glaubens, sondern auch im politischen Raum[50], sind weitere typische Züge. Dahinter steht ein dualistisches Denken. Die Angst soll eingedämmt werden, indem absolute Klarheit hergestellt wird: Die Welt wird aufgeteilt in Gut und Böse, in die Frommen und die Gottlosen. Jede Diskussion über die Gültigkeit und die Vollständigkeit der Alternativen wird abgelehnt. Statt dessen neigen die Ängstlichen zur Bildung von elitären Sondergruppen; nicht selten spielt dabei eine mehr oder minder große Arkandisziplin eine Rolle. Sie hilft ja ebenfalls, die eigene, dauernd bedrohte Identität zu wahren. Alles in allem gilt: Wer Angst hat, sucht die Komplexität der Welt zu negieren durch Simplizität des Denkens.

Angst vor der Angst?

Angst ist immer schlimm, in der Kirche ist sie lebensbedrohlich. Sucht man die Wirkungen auf einen Nenner zu bringen, so stößt man auf den Begriff „Kommunikationsverlust". Weil der Ängstliche sich schlußendlich in seiner eigenen Identität gefährdet sieht, zieht er sich auf sich selbst zurück. Er tabuisiert die Wirk-

lichkeit und schließt sich damit von ihr aus. Sein Schicksal ist die Isolation. Die Folge ist eine innere Verkrampfung. Der Ängstliche geht seiner Freiheit verlustig. Damit aber zeigen sich Züge, die in der theologischen Überlieferung mit der *Sünde* verbunden werden: Der Sünder ist der Mensch, der auf sich selbst reduziert ist und weder mit Gott noch mit der Welt Kontakt haben kann, weil er mit Gott auch alles andere zurückweist, dessen Schöpfer Gott ist – letztlich kann er nicht einmal sich selber leiden können. Der Sünder ist der verkrampfte, der gekrümmte Mensch[51].

Unter solchen Aspekten berührt die Frage nach der Angst in der Kirche und nach dem Verhältnis von Angst und Kirche das Wesen der kirchlichen Botschaft und ihrer Weitergabe. Es geht, anders gesagt, um die Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens.

Tatsächlich haben Theologen öfters behauptet, Angst und Sünde bzw. Mut und Glaube seien schlechthin je identisch[52]. Doch das ist nicht der Fall. Angst gehört, wie wir sahen, wesentlich zum Menschen. Ein konstitutiv Angst ausschließender Glaube wäre daher unmenschlich. Vor allem aber sprechen die Fakten eine andere Sprache: Nicht nur heilige Menschen haben ihre Angst bekannt, sie ist von Jesus selber bezeugt. Nach dem letzten Abendmahl „ergriff ihn Angst und Traurigkeit" (Mt 26,37 b) bis hin zum Blutschweiß (Lk 22,44). Wohl aber macht jene These auf ein theologisches Problem aufmerksam.

Angst ist ambivalent. Das gilt bekanntlich bereits im biologischen Bereich: Der absolut angstlose Mensch wäre sehr bald das Opfer der Gefahren, die das Leben mit sich bringt. Das trifft aber auch allgemein zu. „Die Angst hat ein Janushaupt. Sie kann den Menschen zur Selbstvervollkommnung, zu erhöhter Leistung und Tüchtigkeit anspornen, oder sie kann sein Leben und das seiner Umgebung schwer beeinträchtigen."[53] Auch diese Erfahrung ist alt. Thomas von Aquin unterscheidet zwischen *Furcht* (timor) und *Angst* (stupor). Die Furcht scheue sich, so sagt er dann, im Augenblick den Dingen auf den Grund zu gehen, sie tue es aber im Blick auf die Zukunft. Die Angst hingegen fürchte sich, jetzt zu urteilen und in Zukunft zu forschen. So ist sie „ein Hindernis für die philosophische Betrachtung"[54]. Sofern Angst grundsätzlich die Furcht vor dem Bösen ist, geht es ihr um das Gute: Sie fürchtet um dessen Verlust. Letzter Beweggrund der Angst ist, so gesehen, die Liebe zum Guten. Sie wird erst in dem Moment pervertiert, wo der Ängstliche das Gute dadurch zu erreichen versucht, daß er sich von der Realität abschottet; in dem Moment, wo er statt auf die *Bewährung* in der Wirklichkeit auf die *Bewahrung* vor ihr setzt. Sein „Defekt", wie Thomas sagt, liegt nicht in der Angst selber, sondern im mangelnden Grundvertrauen. Er setzt, theologisch gesprochen, nicht auf Gott, sondern auf innerweltliche Sicherheiten – die eigene Isolation, bestimmte Tabus, Institutionen, äußere Autoritäten. Sein Glaube erschöpft sich nicht in der Liebe (fides qua), sondern schon in der Glaubensformel (fides quae)[55]. Der Ängstliche ist, dogmatisch formuliert, ein Pelagia-

ner: Er erwartet nicht von Gottes Gnade, sondern von eigener Leistung die Rettung der Welt.

Das Problem ist also nicht eigentlich die Angst als vielmehr der Umgang mit ihr. Das Wissen um seine Hilflosigkeit und Ausgesetztheit kann kein Mensch, auch nicht der Christ, völlig verdrängen. Auch der Christ wird belehrt, sein Heil in Furcht und Zittern zu wirken (Phil 2,12)[56]. Es gibt die Tugend der Gottesfurcht und die Erfahrung vielfacher Bedrängnis (vgl. Joh 16,33; 2 Kor 7,5). Die christliche Botschaft streitet das alles nicht ab, sie läßt es freilich nicht dabei bewenden. Sie ist überzeugt, daß Angst fruchtbar zu werden vermag. Denn in aller Furcht darf der Mensch auf Gottes Hilfe hoffen. Für die Glaubenden gilt: „Wenn sie nicht selbst seine Gnade vernachlässigen, dann wird Gott das gute Werk vollenden, wie er es begonnen hat."[57] Der Christ hat also Angst wie alle Menschen. Aber sofern er wirklich gläubig ist, hat er keine Angst vor der Angst. Indem er sich ihr stellt, hat er sie bewältigt, wo sie unausweichlich ist, und entlarvt, wo sie unmenschlich wird. So mündet die Problematik der Angst im allgemeinen, der Angst der Christen im besonderen in die Frage nach einem „lebendigen und gereiften Glauben, der so weit herangebildet ist, daß er die Schwierigkeiten klar zu durchschauen und sie zu überwinden vermag"[58].

Der Glaube – Mut zur Angst

Im ersten Evangelium findet sich die berühmte Szene bei Cäsarea Philippi, die als Begründung der primatialen Stellung des Petrus und seiner Nachfolger gilt (Mt 16, 16–18). Matthäus hat als einziger Evangelist aber auch eine Geschichte, da über die Angst des Petrus und der anderen Jünger berichtet wird (Mt 14, 22–33). In der vierten Nachtwache, kurz vor dem Morgengrauen, nach biblischem Verständnis die Stunde der Hilfe Gottes (Jes 17,14), sehen die Jünger mitten auf dem See Jesus über das Wasser wandeln. „Und sie schrien vor Angst." Jesus spricht: „Habt Vertrauen: ich bin es; fürchtet euch nicht!" Voller Eifer will es Petrus dem Meister gleichtun; er darf, ebenfalls auf den Wogen schreitend, zu ihm kommen. „Als er aber sah, wie heftig der Wind war, bekam er Angst und begann unterzugehen. Er schrie: Herr, rette mich!" Der tut das und quittiert dem Kirchenfelsen: „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?"

Man kann in dieser Geschichte eine Ergänzung zu den Verheißungsworten von Cäsarea Philippi sehen. Petrus und der ganzen Kirche wird nichts erspart bleiben – kein Höllensturm, keine Gegenwind, also auch keine Angst. Aber nicht das ist wichtig, sondern was die Kirche damit macht. Sie erliegt immer dann den widrigen Gewalten, wenn sie furchtsam auf sie starrt. Sie hält sie aus, sie leistet Widerstand, sie erfüllt ihre Felsenaufgabe stets dann, wenn sie sich bewußt ist, daß der Herr einzig und allein der Garant ihres Überlebens ist. Das eigentliche Problem

der Kirche ist, in der Sprache des Evangelisten, nicht die Alternative Glauben – Unglauben. Damit hätte sie sich ja selbst genichtet, sie, die Gemeinschaft der Glaubenden ist. Ihre Situation gerade als bleibende Gemeinschaft wird vielmehr dann prekär, wenn sie nicht den *großen*, sondern nur einen *kleinen* Glauben hat. „Was im Sinne des Matthäus Kleinglaube meint, vermag der sinkende Petrus exemplarisch darzustellen: In einer Situation, in der die eigene Existenz bedroht ist, das auf Jesus gesetzte Vertrauen nicht durchstehen." [59]

Der große Glaube dagegen setzt alles auf die Karte Gottes. Ist die Angst verengend, kommunikationslos, Selbstverkrümmung, zeigt er sich offen und wagemutig. Der Glaubende verläßt alles, wie Abraham, wenn Gott ihn ruft; er kämpft wie Paulus gegen jede Gettomentalität innerhalb der Kirche. Großer Glaube sucht nicht Sicherheit (securitas), sondern lebt aus der Gewißheit (certitudo) der Verheißung Gottes. Die Sorge ist heidnisch, lernt er aus der Bergpredigt. „Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben werden" (Mt 6,32 f.). Das wird ihn nicht vor allerhand Nöten schützen, doch er hört: „In der Welt seid ihr in Bedrängnis; aber habt Mut: Ich habe die Welt besiegt" (Joh 16,33 b). Der große Glaube überwindet die Angst, weil er Ostern ernst nimmt [60].

Glaube ist also „Mut zur Angst" [61] und darin Sieg über sie. Mit der Angst ist es so wie mit dem Leid, der Krankheit und dem Tod. Die Erlösungstat Jesu Christi, seine Angst vor dem Tod und im Tod, da ihm nicht einmal mehr der Vater zur Seite steht (vgl. Mt 27,43,46), haben alle diese Übel nicht aus der Welt geschafft; sie gehören nach wie vor zu ihrer kontingenten Gestalt. Aber sie sind nicht mehr Schicksal, in dem einer rettungslos untergehen muß, sondern Herausforderung des Glaubens, Ansporn zur Hoffnung, Appell zur Liebe. Die christliche Existenz lebt *als christliche* daraus, daß sie genau dies unerschütterlich festhält. Darin wird sie befreit. Daraus erhält sie die prophetische Legitimation, die falsche Angst, die Angst, die Zeichen der Sünde ist, die versklavende Angst zu denunzieren.

Der Glaube hat eine kritische Funktion. Der kleine Glaube zweifelt ja nicht am Heil, aber er verlegt es in eine ferne Zukunft und macht es damit zu einer bloßen Möglichkeit. Ein solches Heil aber ist im Grund belanglos. Es fasziniert nicht. Die Kirche, die nur solche Rettung verkündet, hat keine Chance in der Verkündigung. Der große Glaube, den der Herr von seiner Kirche fordert, weiß dagegen, daß durch den Todessieg Christi das Heil ein bereits eingetretenes Ereignis ist. Die Geschlossenheit der Unheilswelt, die unter dem Vorzeichen der absoluten Herrschaft des Todes steht, ist prinzipiell durchbrochen. Wenn aber Angst letztendlich Todesangst ist als Angst vor dem absoluten Nichts, dann ist mit Jesu Auferstehung auch ihre alles durchsäuernde Macht dahin. Der wahrhaft Glaubende weiß: Die Welt ist schon, allem An- und Augenschein zum Trotz, von Gott her gerichtet – also recht gemacht, ins Lot gebracht.

So vermag sich der Glaubende frei zu halten von allen Regressionen. Er kann

sich selber und die ganze Wirklichkeit unverstellt annehmen, so wie sie ist und vorkommt. Dazu gehört in der Kirche auch die Annahme ihrer hierarchischen Struktur und der Gehorsam – aber auch das Wissen darum, daß der Geist Gottes dort weht, wo er will, und der Träger der Wahrheit die ganze Kirche ist. Der Glaubende bedarf zur Selbstverwirklichung keiner Aggressivität. Weil er die Realität illusionslos sieht, erschaut er das Böse, das es gibt, mit Schaudern. Er kennt auch seine eigene Schuld. Aber er kann dazu stehen und braucht seine Triebenergien nicht nach außen zu verlagern. Was er äußert, wird die Liebe sein; was er fürchtet, nicht genug zu lieben. Lassen wir nochmals dem Aquinaten das Wort: Die glaubenskoexistente Angst (timor filialis) „wächst notwendig mit der Liebe, so wie die Wirkung mit der Ursache wächst: je mehr nämlich jemand einen anderen liebt, um so mehr hat er Angst, ihn zu beleidigen und von ihm getrennt zu werden“ [62]. So kann sich der Glaubende vertrauensvoll und in Gelassenheit dem Nächsten zuwenden: „In Offenheit geht er auf andere zu und kann dadurch Bedingungen schaffen, die dem anderen die Zunge lösen und die Fessel der Angst sprengen.“ [63]

Vor allem hat es der Glaubende nicht nötig, sich in Ideologien und hinter Dogmatismen zu verschanzen. Er wird nicht in der Meinung des anderen zuerst das Verderbliche wittern und die möglichen allerletzten Konsequenzen an die Wand malen (diese sind bei jeder menschlichen und in Menschensprache formulierten Meinung bedrohlich), sondern den Kern der Wahrheit suchen, der auch dort verborgen ist. Die Wahrheit findet man nicht durch Redeverbote oder Schweigegebote, sondern durch Unterscheidung der Geister. Das ist mühsam, weil der Geist Gottes nicht immer in den vorgesehenen Windkanälen weht. Diese „Diskretion“ bezieht sich auch auf die Tradition. Das hinter ihr stehende pneumatologische Prinzip ist nicht die *Bewahrung*, sondern die *Erinnerung*, aus der heraus die Realität zu beurteilen und gegebenenfalls ganz neu zu bewerten ist. Überlieferung ist im kirchlichen Sinn ein Effekt des Heiligen Geistes. Sie dient dem Leben; Leben aber ist Wandel in Kontinuität.

So ist es nicht Kritiklust oder Ausfluß eines bloß subjektiven Unbehagens, wenn wir uns der Angst in der Kirche kritisch zuwenden. Es geht darum, daß diese zu sich selber findet und darin Gott verbunden und ihrer Aufgabe zugewendet bleibt, für die ganze Welt Zeichen und Werkzeug für die Vereinigung mit Gott und die Einheit der Menschheit zu sein [64]. Sie vermag das nur, wenn sie den Mut zur Angst hat und in diesem Mut die eigene Angst und die Angst der Menschheit überwindet. „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.“ [65] Je mehr diese Aussage zum Indikativ ihres Denkens und Handelns wird, um so eher wird die Gemeinschaft der Glaubenden ihrem Auftrag heute gerecht.

ANMERKUNGEN

[1] In Deutschland zuletzt die Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86 mit dem Thema „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation". Im gleichnamigen Berichtsband (Ostfildern [2]1986) ist auch das Angstproblem angesprochen (18, 115).

[2] In der Bundesrepublik zuletzt die gemeins. Studientagung der Dt. Bischofskonferenz und des ZdK 16.–18. 11. 1988. Fast gleichzeitig und mit dem gleichen Thema – die Weitergabe des Glaubens – tagte auch die Synode der EKD in Bad Wildungen (6.–10. 11. 1988). Vgl. HK 42 (1988) 558–560, 588f.

[3] Weltbild 1988, Nr. 22, 12f. [4] Ebd. Nr. 23, 10. [5] Ebd. Nr. 25, 7.

[6] Vgl. die Veranstaltungen zum 20. Jahrestag von Humanae vitae, in: HK, a. a. O. 548f., sowie die nach Abfassung dieser Zeilen erschienene „Kölner Theologenerklärung" vom 5. 1. 1989.

[7] Vgl. die Ansprache Johannes Pauls II. an die Bischöfe des Bundesstaats New York (USA), ebd. 592.

[8] W. Schöpsdau in: Die Kirchen und ihre Konservativen, hrsg. v. R. Frieling (Göttingen 1984) 105f. Zum Fundamentalismusproblem ferner J. Barr, Fundamentalismus (München 1981); Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, hrsg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1988). Eine eingehende Auseinandersetzung mit Lefebvre versucht A. Schifferle, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung (Kevelaer 1983). Über den Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und Angst sehr instruktiv W. Raberger, Der Fundamentalismus – eine Illusion?, in: ThpQ 134 (1986) 160–169.

[9] M. Wandruszka, Was weiß die Sprache von der Angst?, in: Bitter, 14–22.

[10] Die früher häufig gemachte Unterscheidung zwischen der auf einen konkreten Gegenstand bezogenen Furcht und der eher unspezifisch gerichteten Angst ist heute gewöhnlich aufgegeben; vgl. E. E. Levitt, 20; W. D. Fröhlich, 61–65.

[11] Eine Übersicht bei Levitt, 30–44. [12] A. a. O. 12f.

[13] E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1973) 59. [14] STh. I, II, 41, 2c.

[15] Ebd. 4c. D. Baacke – O. Seydel definieren die Angst als kognitive oder affektive Antizipation einer Situation, die die eigene Reaktionskapazität übersteigt: In der Prüfungsangst etwa werden die Unsicherheiten des Examensverlaufs, in der Angst bei einer Turmbesteigung das mögliche Herunterfallen in der Phantasie simuliert (Sprache der Kirche – Zeichen der Angst? Ein Versuch, in: Bohren-Greinacher 62). [16] Körtner 10.

[17] So moniert der Kanonist R. Puza, Kath. Kirchenrecht (Heidelberg 1986) 390: „Der Grundsatz ‚nulla poena sine lege praeviva', der zum Rechtsstandard jeglicher staatlicher demokratischer Rechtsordnung gehört, wurde nicht eingehalten (c. 1399)." Er kritisiert auch das Fehlen einer Verwaltungsgerichtsbarkeit modernen Typs (die ursprünglich vorgesehen war) in der Kirche (413). H. Schmitz (HdbKathKR 52) beklagt den mangelhaften Rechtsschutz, den der Codex bietet, „zumal es sich um einen Rechtsgedanken handelt, der nicht nur in jüngster Zeit wenigstens im europäischen Raum große Resonanz gefunden hatte, sondern der... zum Rechtserbe der Kirche zählt".

[18] Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation, in: ders., STh 8, 665.

[19] Körtner 37.

[20] Überblicke: W. Schulz, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: Ditfurth 1–14 (Diskussion: 14–23); Körtner 341–364.

[21] Der Begriff Angst (Hamburg 1984). [22] Sein und Zeit (Tübingen [15]1979).

[23] Der Mut zum Sein, in: Ges. Werke, Bd. 11 (Stuttgart [2]1976) 13–139.

[24] Das Christentum und die Angst (Zürich [2]1975). [25] Der Christ und die Angst (Einsiedeln [5]1976).

[26] Grundfragen der Religion (Leipzig 1981) 229–239. [27] In: HPTh II/1 (Freiburg 1976) 277–343.

[28] Neurose und Religion (Freiburg 1964). [29] (München 1980) 184.

[30] Vgl. K. H. Weger, Ist Religion eine Angstneurose?, in: Or 10 (1977) 54–57.

[31] An 53 Stellen heißt es „Fürchte dich nicht", an 33 Stellen „Fürchtet euch nicht".

[32] 40 (1988) 404.

[33] Nach einem Bericht der FAZ (8. 12. 1988) über eine Allensbacher Umfrage sehen 56% der befragten Älteren Abtreibung für Tötung an.

[34] Nur 42% der befragten Jüngeren lehnen Abtreibung ab (Ebd.).

[35] Fröhlich 11: „Fühlt sich jemand beständig diffusen Drohungen ausgesetzt oder ist er von der Vorstellung beherrscht, den Ungewißheiten des Lebens nicht gewachsen zu sein, so engt die Angst den Denk- und Handlungsspielraum ein und verändert den Realitätsbezug des Erlebens und Verhaltens für kürzere oder längere Zeit."

[36] Zur Gültigkeit des Subsidiaritätsprinzips für die Kirche: Pius XII., Anspr. v. 20. 2. 1946, in: Utz-Groner, Aufbau und Entfaltung des ges. Lebens (Freiburg/Schw. o. J.) Nr. 4094. Zum Ortskirchenprinzip vgl. Vatikanum II, LG 23. 26.

[37] Schreiben der Bildungskongregation vom 12. 7. 1988 (PROT. N. 462/79). Zu beachten ist, daß konkordatsrechtlich der Bischof gegenüber dem Staat für das Nihil obstat bzw. dessen Verweigerung geradesteht.
[38] Vgl. den Anm. 6 genannten Bericht der HK.
[39] R. Affemann, Die Angst in der Kirche aus der Sicht des Tiefenpsychologen, in: Bohren-Greinacher 23 f.
[40] Eine Liste der in den letzten zehn Jahren bekanntgewordenen Lehr- und Disziplinarbeanstandungen durch Rom in: P. Granfield, The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church (London 1987) 4–31 (mit Kommentar). Sie ist inzwischen zu ergänzen.
[41] D. Bauer, Angst vor dem Geist der Freiheit, in: Wir sind Kirche – sind wir Kirche? Eine Bestandsaufnahme aus Österreich, hrsg. v. D. Bauer u. a. (Salzburg 1988) 34.
[42] Vgl. z. B. E. Ringel – A. Kirchmayr, Religionsverlust durch religiöse Erziehung (Wien, Basel 1986).
[43] T. Moser, Gottesvergiftung (Frankfurt 1976).
[44] R. Affemann, a. a. O. 34–36. Über die Folgen der Überhöhung der Gestalt der Mutter Christi vgl. W. Beinert, Unsere Liebe Frau und die Frauen (Freiburg 1989).
[45] Fröhlich (248) definiert Dogmatismus als „allgemeine Tendenz, bei der gefaßten Meinung oder Anschauung auch dann zu bleiben, wenn es zahlreiche Hinweise auf die Umgebung dafür gibt, die Meinung revidieren zu müssen".
[46] R. Affemann, a. a. O. 19: „Es ist wichtig zu erkennen, daß manches an herkömmlichem christlichen Glaubensgehorsam eine Unterwerfung war, bei der mittels Identifikation die eigene Persönlichkeit ausgelöscht wurde."
[47] In diesen Bedürfnissen lag bekanntlich einer der Gründe, die im 19. Jh. zur Forderung nach der Dogmatisierung von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes geführt haben. Vgl. H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität (Mainz 1975).
[48] So N. Scholl, Kleine Psychoanalyse christlicher Glaubenspraxis (München 1980) 50, der diese Sucht auf infantile Lusterfahrungen zurückführt.
[49] J. Delumeau, Angst im Abendland, 2 Bde. (Reinbek 1985).
[50] Bekannt ist die politische Verbindung zwischen Lefebvre und der rechtskonservativen „Action Française", vgl. A. Schifferle, a. a. O. 258–267.
[51] W. Beinert, Die Schuld und ihre Überwindung. Eine theologische Skizze, in: Die Kraft der Hoffnung. Gemeinde und Evangelium (FS Alterzbischof J. Schneider, Bamberg 1986) 170–180.
[52] So z. B. H. U. v. Balthasar, Der Christ und die Angst (Einsiedeln [5]1976); O. Haendler, Angst und Glaube (Berlin 1952).
[53] Levitt 193. [54] STh II, II, 41.4 ad 5.
[55] J. Rudin, Psychotherapie und religiöser Glaube, in: Neurose und Religion, a. a. O. 81.
[56] Vgl. DS 1563. [57] DS 1541. [58] Vatikanum II, GS 21, 5.
[59] J. Gnilka, Das Matthäusevangelium, T. 2 (Freiburg 1988) 14.
[60] Die Ansage „Fürchtet euch nicht" findet sich bezeichnenderweise gerade in den Auferstehungserzählungen: vgl. Mt 28, 5.10; Mk 16, 6; vgl. Lk 24, 5.38.
[61] Körtner 357. [62] STh II, II, 19, 10c.
[63] Bischof W. Kempf, Mut zum Leben. Antwort des Christen auf die Herausforderung zur Angst (1975), in: ders., Auf Dein Wort hin. Briefe des Bischofs von Limburg an die Gemeinden des Bistums zur österlichen Bußzeit 1972–1981 (Limburg 1981) 85.
[64] Vatikanum II, LG 1. [65] Vatikanum II, GS 1.

Literatur: W. Bitter (Hrsg.), Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht (Stuttgart [4]1967); R. Bohren – N. Greinacher (Hrsg.), Angst in der Kirche verstehen und überwinden (München 1972); M. Bührer, Die Angst in der Kirche, in: Diakonia 9 (1978) 145–148; R. Denker, Angst und Aggression (Stuttgart 1974); H. V. Ditfurth (Hrsg.), Aspekte der Angst (München [3]1981); Engadiner Kollegium, Angst und Urvertrauen (Zürich 1985); W. D. Fröhlich, Angst (München 1982); M. Hartung, Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Religion (Stuttgart 1979); U. H. J. Körtner, Weltangst und Weltende (Göttingen 1988); E. E. Levitt, Die Psychologie der Angst (Stuttgart [5]1987); M. Oraison, Überwindung der Angst (Frankfurt 1973); W. Pannenberg, Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: ZEvE 21 (1977) 161–173; ders., Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983); F. Riemann, Grundformen der Angst (München 1975); J. Scharfenberg, Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit (Hamburg 1972); R. Schicha, Angst vor Freiheit und Risiko (Frankfurt 1982); H. J. Schultz (Hrsg.), Angst (Stuttgart 1987); K. Schwarzwäller, Die Angst – Gegebenheit und Aufgabe (Zürich 1970); H. v. Stietencron (Hrsg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen (Düsseldorf 1979).

Herbert Frohnhofen

Reinkarnation und frühe Kirche

Vor gut 40 Jahren beklagte Walter Brugger in dieser Zeitschrift die große Verbreitung der Wiederverkörperungslehre im Bewußtsein seiner Zeitgenossen und legte eine leidenschaftliche Ablehnung dieser Lehre aus der Sicht des Christentums vor. Als Gründe für die weite Verbreitung der Lehre nannte er „fremdartige Einflüsse" in einem religiösen Vakuum nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs, „Mangel an Kritik", eine „geringe geistige Durchbildung, die keine hohen Anforderungen an Begründung stellt" sowie „die durch das moderne Leben aufgestachelte Neugier, die das alte Wahre wenig anziehend findet". Wie nach dem Ersten Weltkrieg seien es diese Umstände, die „zu einem Aufwuchern der Sekten, zu einer weiten Verbreitung des populären Okkultismus, zu Wundersucht und Prophetenmanie" und zu einem neuen Aufschwung der auch die Reinkarnation lehrenden Anthroposophie geführt hätten[1].

In unserer Zeit, in der das „religiöse Vakuum" durch den spürbaren Rückgang des Christentums sicher noch größer geworden ist, haben Reinkarnationsvorstellungen auch im Zusammenhang mit der zunehmenden Verbreitung der New-Age-Spiritualität und einem neuen Okkultismus wiederum Konjunktur; etwa 25 bis 30 Prozent der bundesdeutschen Bevölkerung sollen Anhänger solcher Vorstellungen sein[2]. Auch unter Christen macht sich inzwischen eine gewisse Unsicherheit, teilweise gar Sympathie gegenüber Reinkarnationsvorstellungen breit, und es gibt nicht wenige Versuche, Christentum und Wiederverkörperungslehre miteinander zu verknüpfen[3]. Dabei sind eine „geringe geistige Durchbildung" und auch ein „Mangel an Kritik" heute doch wohl seltener geworden; der Verweis auf „die aufgestachelte Neugier, die das alte Wahre wenig anziehend findet", war schon vor 40 Jahren nicht sehr weittragend, da erste Ansätze der Wiederverkörperungslehre auch im Abendland erheblich älter als das Christentum sind und somit nur für den lediglich in der Tradition des Christentums Gebildeten etwas Neues darzustellen vermochten.

Während freilich in der deutschen Klassik und Romantik die Reinkarnation als Möglichkeit der Teilhabe des Individuums am Fortschritt der Menschheit angesehen wurde[4] und der Anthroposoph Rudolf Steiner eine Vervollkommnung des Individuums auf dem Weg der mehrfachen Wiedergeburt lehrte[5], finden wir von christlicher Seite aus, ähnlich wie im Islam[6], von frühester Zeit an vorwiegend eindeutige Abgrenzungen gegenüber der Wiederverkörperungslehre[7]. Neben den Aussagen der Bibel und den Lehren der frühen Kirche im allgemeinen stehen

heute aber oftmals die Schriften des Origenes im Mittelpunkt des Interesses, da diese nicht selten als Hinweis für die Möglichkeit einer Vereinbarkeit der Reinkarnationslehre mit christlichem Gedankengut genommen werden. In diesem Beitrag, in dem die einschlägigen Aussagen zusammenfassend vorgestellt und gewertet werden[8], soll deshalb ein besonderes Augenmerk auf die Lehren des Origenes gelegt werden. Ein kurzer Blick auf die in dieser Frage verwendete Terminologie und das geistesgeschichtliche Umfeld des frühen Christentums wird diesem aber vorgeschaltet.

Die Terminologie[9]

Der wahrscheinlich älteste griechische, vor allem von der Stoa verwendete Ausdruck zur Bezeichnung der Wiedergeburt ist „Paliggenesia" (Wiederentstehung), der jedoch eine Rückkehr der Seele in ein anderes Lebewesen nach einem Zwischenzustand nur bedeutet, wenn ein Kreislaufdenken vorausgesetzt wird. Sowohl im Neuen Testament als auch im talmudischen Schrifttum taucht er erneut auf und meint hier lediglich eine Wiedergeburt im Sinn einer sittlichen Erneuerung, die mit einer Seelenwanderung nicht verwechselt werden darf[10]. Der gebräuchlichste Terminus in der Antike ist hingegen „Metempsychosis" (Wiedereinseelung), der die sofortige Rückkehr der Seele nach dem Tod in ein anderes Lebewesen bedeutet. Christen und Neuplatoniker verwenden demgegenüber bevorzugt und fast bedeutungsgleich „Metensomatosis" (Wiedereinkörperung). Das lateinische „Reincarnatio" (Wiederfleischwerdung) hat in der Antike keine lange Vorgeschichte und baut vermutlich erst auf den Gebrauch des Terminus „Incarnatio" zur Bezeichnung der Menschwerdung Jesu Christi bei den Christen auf.

Im Deutschen sprechen wir heute von einer Reinkarnation, Seelenwanderung oder Wiedergeburt, wenn die Seele eines Lebewesens nach dessen Tod in dem Körper eines anderen Lebewesens auf dieser Erde auf längere Dauer lebend gedacht wird. Soweit nicht anders vermerkt, werden die genannten Termini im folgenden ohne Bedeutungsunterschied verwendet. Der Ausdruck „Wiedergeburt" freilich wird mitunter auch heute noch mit dem Wortinhalt eines sittlichen, religiösen oder körperlichen Neuwerdens (etwa nach einer Krankheit) gebraucht. Diese Verwendung steht hier jedoch nicht im Vordergrund des Interesses.

Bedeutsam für die gesamte Lehre der Reinkarnation, insbesondere bei einer Verhältnisbestimmung östlicher und westlicher Traditionen, ist die Tatsache, daß im Christentum im Anschluß an die griechisch-römische Kultur die Seele als ein „streng individuelles, mit sich selbst identisch bleibendes geistiges Prinzip verstanden" wird, während sie in den östlichen Religionen und Kulturen „als eine die individuelle Person übergreifende mentale und psychische Macht angesehen wird"[11].

Das Umfeld des frühen Christentums[12]

Im Anschluß an erste Anklänge einer Reinkarnationslehre in der religiösen Volksbewegung der frühen Orphik (6. Jh. v. Chr.) ist es vor allem der heute eher aus der Mathematik bekannte *Pythagoras* († um 500 v. Chr.), der aufgrund allerdings allein sekundärer Zeugnisse als erster bedeutender Vertreter der möglicherweise schon zu dieser Zeit aus dem indischen Raum oder Ägypten (Hinduismus, Buddhismus, Parsismus) übernommenen Lehre von der Wiedergeburt in der griechischen Antike gilt. Pythagoras lehrt demnach einen 3000 Jahre andauernden Kreislauf der Seelen durch das gesamte Tierreich, bis die Seele wieder beim Menschen anlangt. Danach beginnt der Kreislauf, der sich durch moralisches Verhalten nicht verkürzen läßt und möglicherweise der Grund für den Vegetarismus seiner Anhänger ist, von neuem.

Demgegenüber gewinnt die Lehre durch *Empedokles* († um 424 v. Chr.), der die Seelenwanderung auch auf Pflanzen ausdehnt, und vor allem durch *Platon* († 347 v. Chr.), den herausragenden Vertreter der Wiedergeburtslehre unter den Griechen, einen betont moralisch-ethischen Zug. Platon lehrt, daß die Seele Verunreinigungen, die sie sich bei ihrer ersten Verbannung in den Leib zugezogen hat, einem individuellen Richterspruch gemäß an einem eigens dafür vorgesehenen Ort tilgen muß, um danach in einen ihren Taten entsprechenden Tier- oder Menschenleib zurückzukehren. Nach drei solchen durch lange Zwischenzustände unterbrochenen Wiedergeburten, spätestens jedoch nach 10 000 Jahren, kehre die Seele zur himmlischen Heimat zurück. Diejenigen Seelen, deren menschliche Träger mehrfach nacheinander gut gehandelt haben, sind dieser Wiedergeburt nicht mehr unterworfen und gelangen in ihre himmlische Heimat zurück bzw. auf einen Stern. Andererseits verfällt die Seele eines Schwerverbrechers, etwa eines Vatermörders, einer ewigen Strafe, die ebenfalls den Zyklus beendet.

In der hellenistischen und römischen Zeit bleibt der Gedanke an eine Wiedergeburt unter den Pythagoreern und Platonikern zwar noch bekannt; er wird jedoch nicht mehr neu entfaltet oder ausgestaltet, und weitgehend glaubt man nicht mehr an ihn. Von Vergil († 19 v. Chr.), der erklärt, daß die Seelen schon in der Präexistenz die Form ihres nächsten irdischen Seins enthalten, und Plutarch († um 120 n. Chr.) wird die Seelenwanderung dann nur noch den ganz schlechten, das heißt den Körpern am meisten verhafteten Menschen in Aussicht gestellt. Vom zweiten nachchristlichen Jahrhundert bis zum Ausgang der Antike ist der Seelenwanderungsgedanke, insbesondere etwa auch in der Gnosis eines Simon Magus oder Karpokrates, dann wieder weiter verbreitet, wenn auch die Behauptung des Bischofs Nemesios von Emesa († um 450), daß alle Griechen, soweit sie an die Unsterblichkeit glaubten, auch die Seelenwanderung gelehrt hätten (PG 40, 581), übertrieben gewesen sein mag. In dieser Zeit wird im Rahmen der nichtchristlichen abendländischen Philosophie in der Regel nicht mehr die Wiederge-

burtslehre selbst in Frage gestellt, sondern allein ihre richtige Interpretation in der Tradition des Pythagoras und Platons diskutiert, wobei vor allem die Einbeziehung von Tieren in die Seelenwanderung umstritten ist. Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß der Gedanke an eine Wiedergeburt in der griechisch-römischen Antike durchaus weit verbreitet war, andererseits jedoch nicht eine solch hohe Dignität besaß wie etwa das durch die Eigenschaften der Vollkommenheit, Unveränderlichkeit und Affektlosigkeit geprägte Gottesbild dieser Kultur, an dem die frühen Christen nicht vorbeigehen konnten.

Der biblische Hintergrund und das Judentum

Sowohl innerhalb der hebräischen Bibel und des nichtbiblischen Judentums als auch im Bereich des Neuen Testaments spielt der Reinkarnationsgedanke trotz häufiger gegenteiliger Behauptung praktisch keine Rolle. Einzig der später im Neuen Testament wieder auftretende Gedanke einer sittlichen Wiedergeburt (Paliggenesia) ist auch bei Philon von Alexandrien († 50), dem bedeutenden Mittler zwischen Juden- und Griechentum, bereits aufzufinden.

Insbesondere etwa in der anthroposophischen Tradition Rudolf Steiners werden immer wieder einige Stellen des Neuen Testaments als Belege für den Reinkarnationsgedanken genommen; doch trifft dies weder Aussagekontext noch Aussageabsicht dieser Stellen. Joh 3, 3.7 zum Beispiel steht im Urtext „von oben geboren", das heißt aus Gottes Geist gezeugt, und nicht „von neuem geboren", wie die Vulgata und die deutsche Einheitsübersetzung es mißverständlich im Hinblick auf den Reinkarnationsgedanken wollen. Mt 17, 10–13 (par.) ist vor dem Hintergrund der Entrückung des Elias im Feuerwagen in den Himmel (2 Kön 2, 11; vgl. Henoch: Gen 5, 24) zu betrachten, womit die Erwartung der Wiederkunft dieses Propheten in der eschatologischen Heilszeit verknüpft war (Mal 3, 1.23 f.; Sir 48, 9 f.), die im Neuen Testament auf den Täufer (Mt 11, 14; vgl. 17, 10–13 par.; aber Joh 1, 21) und auch auf Jesus projiziert wird (Mt 16, 13 f. par.; Mk 6, 15 par.). Diese ist jedoch nicht im Kontext von Tod – Elias stirbt nicht, sondern wird „entrückt" – und Wiedergeburt zu verstehen, sondern bedeutet ein heilsgeschichtlich-eschatologisches Geschehen außergewöhnlicher Art. Tit 3, 5 hingegen meint weit eher eine (geistliche) Neuschöpfung in Christus denn eine Wiedergeburt in diesem Leben. Allein Joh 9, 1–7 scheint zunächst im Hinblick auf die Vorstellung einer Seelenwanderung auszulegen zu sein; im Mittelpunkt der Aussage steht jedoch die dem jüdischen Denken vertraute Problematik der Verschuldung von körperlichen Gebrechen und ihrer Vergeltung im Rahmen der Geschlechterfolge, die von den großen Propheten jedoch bereits negativ beschieden wurde (Jer 31, 29; Ez 18, 2). Ebenso weist Jesus einen solchen Schuldzusammenhang und damit auch potentielle Reinkarnationsspekulationen zurück.

Alle immer wieder für die Seelenwanderungslehre bemühten neutestamentlichen Stellen sind also als Belege hierfür kaum brauchbar; im Gegenteil, teilweise scheinen sie solchen Spekulationen gerade zu widersprechen.

Die Argumente der Kirchenväter

Mit wenigen Ausnahmen, zu denen vor allem Origenes zu zählen ist, gilt gleiches für die frühen Kirchenväter. Soweit die uns erhaltenen Quellen es ausweisen, spricht als erster unter ihnen der Märtyrer und Philosoph *Justin* († um 165) die Reinkarnationslehre an. In den ersten Kapiteln seines imaginären Dialogs mit dem Juden Tryphon (4, 5 f.) schildert er ein Gespräch zwischen einem ehrwürdigen Greis, der sich später als Christ zu erkennen gibt, und sich selbst, der sich noch im Stadium des heidnischen Philosophen befindet. Beide stimmen in der Ansicht überein, daß die – nach platonischer Lehre – erneute Einkerkerung der Seelen in menschliche oder tierische Leiber zur Strafe für begangene Übeltaten deshalb nicht als sinnvoll angesehen werden kann, weil die Lebewesen über diese Strafe selbst nichts wissen. Beide lehnen deshalb die Seelenwanderungslehre ab.

In ähnlicher Weise wendet sich *Eirenaios von Lyon* († 202) im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den gnostischen Karpokratianern gegen deren Lehren einer Reinkarnation, die offenbar ebenfalls eine moralisch-ethische Komponente aufwiesen (Adv. haer. I 25). Im weiteren Verlauf seiner Schrift gegen die abweichenden Lehrauffassungen hält er jegliche Lehren von einer Seelenwanderung wie Justin deshalb für widerlegt, weil die „Seelen sich gar nicht mehr an das erinnern, was zuvor gewesen ist" (II 33, 1). Platons Erklärung dieses Phänomens mit dem Dämon, der unser Leben mit Vergessenheit tränkt, beantwortet der Bischof mit der lakonischen Frage, wie denn Platon selbst von diesen Vorgängen dann Kenntnis haben könne. Denjenigen freilich, die in Abwandlung des platonischen Arguments im Zug gnostischer Leibfeindlichkeit den Körper selbst zur Ursache des Vergessens der Seele um ihre Vergangenheit machten, indem er die Seele beherrsche und herunterziehe, erwidert Eirenaios gemäß der christlichen Morallehre, daß nicht der Körper die Seele, sondern die Seele den Körper beherrsche (II 33, 2). An positiven Argumenten gegen die Reinkarnationslehre nennt Eirenaios aus christlicher Sicht die Individualität und Personalität des Menschen (II 33, 5: „jeder von uns hat seine eigene Seele, wie er auch vermöge göttlicher Anordnung seinen eigenen Leib empfängt") sowie die grenzenlosen Fähigkeiten Gottes (ebd.: „Gott ist nicht so arm oder beschränkt, daß er nicht vermöchte, einem jeden seinen eigenen Leib, seine eigene Seele, seinen eigenen Charakter zu geben"). Als Erweis dieser für Eirenaios jeder Reinkarnationslehre widersprechenden christlichen Wahrheit führt der Bischof das biblische Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16, 19–31) an, in welchem von beiden erzählt wird, daß das

Zusammensein von Seele und Leib über den Tod hinaus Bestand hat. Sein Hauptargument gegen die Annahme von Seelenwanderungsspekulationen ist aber die Lehre von der Auferstehung der Toten, bei der alle Menschen mit „ihren eigenen Leibern, ihren eigenen Seelen und mit ihrem eigenen Geist" vor den göttlichen Richterstuhl treten werden (II 33, 5).

Während die „Spottschrift des Hermias" (Kap. 2), der „Octavius" des Minucius Felix (34, 7) und die Schrift „Ad Autolycum" des Theophilos von Antiochien (III 7) – alle um 200 verfaßt – sich lediglich mit oberflächlicher Polemik gegen die Reinkarnationslehre wenden, geht der in juristischem Denken geschulte *Tertullian* († um 220) sehr viel gründlicher zu Werk. Auch er betont die Unvereinbarkeit der Lehre von der Auferstehung mit Reinkarnationsvorstellungen (Ad nat. I 19; Carn. Chr. 24), sieht die Identität der Seele und damit den Gedanken an ein endzeitliches Gericht durch mehrere Einkörperungen gefährdet (Apol. 48; An. 33; vgl. Carn. res. 1) und betont die höhere Achtung der christlichen Lehre vor der menschlichen Seele, da diese nicht das Eingehen der Seele in Tierkörper vertritt (Test. anim. 4). Gebündelt finden sich Tertullians Argumente gegen die pythagoreisch-platonischen Reinkarnationsvorstellungen vor allem als historischer Exkurs in seiner Schrift „De Anima". Die Lehre von den durch die Wiederverkörperung sich immer wieder gegenseitig erzeugenden Gegensätzen lehnt er hier strikt ab (29) und argumentiert, daß bei einer konstanten Wiederkehr der Verstorbenen in dieses Leben die Zahl der Menschen stets die gleiche bleiben müsse (30); hierbei nimmt er freilich die Lehre, daß einige menschliche Seelen in Tierleiber reinkarnieren, nicht mehr ernst. Mensch und Tier seien nämlich zu verschieden, als daß hier eine seelische Identität angenommen werden könne (32); ja selbst die verschiedenen Charaktere mehrerer Menschen könnten nicht durch ein und dieselbe Seele begründet sein (31).

Hiermit sind die wichtigsten Argumente gegen die Reinkarnationsvorstellung aus christlicher Sicht benannt; sie kehren in der Folgezeit ständig wieder und gewinnen keine größere Tiefe. Zum Ende des vierten Jahrhunderts tritt die Auseinandersetzung dann offensichtlich deutlich zurück. *Ambrosius* († 397) etwa erklärt nur noch, daß die Seelenwanderung der Natur des Menschen widerspreche und in der Gnadenordnung keinen Platz habe. *Hieronymus* († 420) widerspricht einer Exegese von Mt 11, 14, die den Täufer als eine Reinkarnation des Elias ansieht. *Augustinus* († 430) faßt die zu seiner Zeit schon traditionellen Argumente gegen die Seelenwanderung an zahlreichen Einzelstellen zusammen und betont hierbei insbesondere die Einheit von Seele und Leib des Menschen. Tiefster Grund für die Ablehnung der Reinkarnation sei das Geschick Jesu, der nur einmal gestorben und auferstanden ist; dies bleibe als Hoffnung und Erwartung auch für die Christen verbindlich (Civ. Dei XII 14).

Die abweichende Auffassung des Origenes

Von diesem lediglich an herausragenden Beispielen ausgeführten Konsens der frühen Kirchenschriftsteller gegen jegliche Reinkarnationsspekulationen gibt es wenige abweichende Lehrmeinungen. Die wichtigste und für die Kirchengeschichte folgenreichste wird von *Origenes* († 254), dem fruchtbarsten Gelehrten des christlichen Altertums, vorgetragen, der heute noch weithin als Vertreter einer Reinkarnationstheorie angesehen wird. Schon in der frühen Kirche gewannen seine Lehren eine so große und anhaltende Anhängerschaft, daß noch verschiedene Konzilien des sechsten Jahrhunderts (Synode und Konzil von Konstantinopel, 543 bzw. 553) sich genötigt sahen, Teile der Lehrauffassungen des Origenes zu verurteilen. Was aber lehrte Origenes?

Tatsächlich geht er nach der uns weitgehend lediglich in der bearbeiteten Übersetzung des Rufin († 410/11) vorliegenden Überlieferung seines dogmatischen Hauptwerks „Von den Ursprüngen" davon aus, daß die Art des Seins eines Individuums im jetzigen Leben – sei es als Engel, als Mensch oder als „feindliche Macht" – davon abhängt, wie seine Seele sich zuvor (in einem vorherigen Leben?) verhalten hat, und daß auch das ethische Verhalten der Menschen in diesem Leben die Zugehörigkeit zu einer der genannten Gruppen im nächsten Leben bestimmt. Ja, für den Extremfall scheint der Alexandriner gar eine Reinkarnation der Seele in einem „vernunftlosen Tier" anzunehmen, wobei er Bibelstellen als vermeintliche Belege heranzieht (Princ. I 8, 4).

Während der insgesamt eine Harmonisierung der origenistischen mit allgemein in der Kirche verbreiteten Lehren anstrebende Rufin an anderer Stelle vermerkt, daß Origenes die Seelenwanderungslehre nur als eine Häresie anführt und berichtet (GCS 22, 105, 1–16), betont der Origenes nicht so wohl gesinnte Hieronymus († 419/20), Origenes habe die Reinkarnationslehre nicht als „Dogma", sondern nur zur Vervollständigung seiner Lehren vorgetragen (Brief 124 an Avitus 4). Augustinus († 430) hingegen, der sich im 11. Buch seines „Gottesstaats" mit den Auffassungen des Origenes auseinandersetzt, kritisiert hier nicht eine Reinkarnationstheorie, sondern lediglich die Lehre von einer Präexistenz der Seelen, die Origenes ja tatsächlich vertritt.

Dies alles gibt zu der Interpretation Anlaß, daß Origenes der Reinkarnationslehre insbesondere durch seine Präexistenzvorstellungen der Seele sicher nicht sehr fern gestanden hat. Ob er eine Seelenwanderungslehre aber tatsächlich vertreten hat, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen; dagegen spricht nicht zuletzt, daß er sehr ausgeprägte Vorstellungen über den Reinigungsweg der Seelen nach ihrer Trennung vom Leib im Tod kennt. Überdies weist er in den Kommentaren zu einigen biblischen Stellen eine Reinkarnationslehre streng ab, führt als Begründung gegen eine solche Lehre das bevorstehende Weltende an und gibt überdies zu bedenken, daß bei einer fortschreitenden Läuterung der Seelen durch

immer wieder neue Einkörperungen die Anzahl der schuldig gewordenen Körper sich laufend verringern müßte[13]. Da zudem eine mehrfache Wiederverkörperung der Würde der menschlichen Seele widerspreche, kommt er zum Resümee, daß die Seelenwanderung eine „der Kirche fremde Ansicht" sei, welche, „weder von den Aposteln überliefert ist, noch irgendwo in den Schriften zutage tritt" (Comm. in Mt XIII 1).

Die frühchristliche Eschatologie als Alternative

Insgesamt läßt sich damit festhalten, daß die frühen Kirchenschriftsteller der Reinkarnationslehre in breiter Front nicht nur skeptisch, sondern abweisend gegenüberstehen. Die Gründe hierfür liegen vornehmlich im Bereich der anders gearteten Eschatologie, die nach christlichem Verständnis wegen der hohen Wertschätzung der Würde jedes einzelnen Menschen eine Wiederkunft der Seele in einem anderen Menschen oder gar einem Tier nicht zuläßt. Der der entwickelten Seelenwanderungslehre eigene Läuterungsgedanke ist dem christlichen Denken zwar auch nicht fremd; doch ist er hier durch den Charakter der Endgültigkeit des Todes bestimmt und wird deshalb in ein jenseitiges Leben, das zeitlich dem irdischen Leben folgend gedacht wird, verlagert. Vollendungsziel der Läuterung ist nicht die ewig existierende geläuterte Seele allein, sondern die verheißene Auferstehung in der Gemeinschaft von Seele und Leib, was bereits an die jüdische Eschatologie anknüpft[14]. Im zweiten Jahrhundert verfaßt der Apologet Athenagoras die erste christliche Schrift über die Auferstehung der Toten, in der die Auferstehung mit Leib und Seele als notwendig bezeichnet wird, weil der Mensch als vernünftiges Wesen zur ewigen Fortdauer bestimmt sei, der Leib aber zur Natur des Menschen gehöre und daher die Seele nicht ohne ihn ihre Bestimmung erreichen könne (Kap. 11–17). Der Tod ist damit im christlichen Verständnis keine Befreiung von den Fesseln des Leibes, sondern ein Durchgang mit lediglich vorübergehender Trennung von Seele und Leib, die später zu einer endgültigen Vereinigung gelangen. Bei Tertullian ist der menschliche Leib deshalb (gegen Platon) ein „Tempel Gottes" (An. 53).

Freilich wird bereits zu dieser Zeit – etwa von Justin, Eirenaios (Adv. haer. V 32, 1) und Tertullian – vor der letzten Vollendung des Verstorbenen ein Zwischenzustand angenommen, in welchem eine Reinigung von den Sünden erfolgt, die nicht die ewige Verderbnis bedeuten. Die Gerechten durchleben während dieser Zeit ein „refrigerium interim", also eine Art Erholung. Im Anschluß an neutestamentliche Grundlagen (vgl. Lk 16, 19–31; 1 Kor 3, 12–15) werden hiermit schon die in der hebräischen Bibel und im zwischentestamentarischen Judentum entwickelten Vorstellungen weitergeführt[15]. Auch die rabbinische Literatur kannte differenzierte Scheol- und Hadesvorstellungen, die für die Gerechten bis zur

Auferstehung einen Ort des Friedens und der Ruhe vorsahen, während den Frevlern eine Stätte der vorläufigen Strafvergeltung zugedacht wurde[16].

Mit der Reinkarnationslehre wird damit im Christentum das griechische Kreislaufdenken überhaupt in Frage gestellt. Die Einmaligkeit der Person Jesu Christi prägt die Geschichte und ist Ursache für ihre Einmaligkeit und Endgültigkeit, an der auch die unzähligen Individuen Anteil haben.

ANMERKUNGEN

[1] W. Brugger, Wiederverkörperung, in dieser Zeitschr. 142 (1948) 252–264, 252.

[2] So N. Klaes, im Nachwort zu H. Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden? (Freiburg 1983) 183.

[3] So in jüngster Zeit z. B. F. Horn, Reinkarnation und christlicher Glaube, in: Leben nach dem Sterben, hrsg. v. A. Rosenberg (München 1974) 99–121; R. Frieling, Christentum und Wiederverkörperung (Stuttgart ^{2}1975); R. Bubner, Evolution, Reinkarnation, Christentum (Stuttgart 1984); H. Bauer, Wiedergeburt (Würzburg ^{2}1986).

[4] Vgl. dazu E. Benz, Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik, in: ZRGG 9 (1957) 150–175.

[5] Vgl. R. Steiner, Reinkarnation und Karma (Dornach 1928), sowie W. Donat, Die Reinkarnationslehre in der Anthroposophie, in: ZRGG 9 (1957) 175–191.

[6] Vgl. E. L. Dietrich, Die Lehre von der Reinkarnation im Islam, in: ZRGG 9 (1957) 129–149.

[7] Vgl. etwa G. MacGregor, Reinkarnation und Karma im Christentum, 2 Bde. (München 1985/86); R. Hummel, Reinkarnation (Mainz 1988).

[8] Vgl. etwa L. Bukowski, La réincarnation selon les Pères de l'Eglise, in: Gregorianum 9 (1928) 65–91; E. Bertholet, La réincarnation (Lausanne 1978); J. M. Pryse, Reinkarnation im NT (Interlaken ^{2}1981); K. Hoheisel, Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: JbAC 27/28 (1984/85) 24–46; L. Scheffczyk, Der Reinkarnationsgedanke in der altchristl. Literatur: BayerAkadWiss. Phil-histKl. 1985, H. 4 (München 1985).

[9] Vgl. dazu A. v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt, in: TU 42, 3 (1918) 97–143; R. Hedde, Art. Metempsychose, in: DThC 10 (1928) 1574–1595; F. Büchsel, Art. paliggenesia, in: ThWNT I 685–688; K. Prümm, E. Pax, Art. Wiedergeburt, in: LThK X (1986) 1099–1102.

[10] Vgl. J. Dey, Paliggenesia. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3, 5 (Münster 1937), sowie E. Stein, Der Begriff der Palingenesie im talmudischen Schrifttum, in: Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 83 (1939) 194–205.

[11] L. Scheffczyk, a. a. O. 5.

[12] Vgl. zu diesem Abschnitt C. Hopf, Antike Seelenwanderungsvorstellungen (Diss. Leipzig 1934); W. Stettner, Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern (Stuttgart 1934); E. Rohde, Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen (Leipzig 1929).

[13] Vgl. etwa Comm. in Joh VI 14 (GCS 10, 124, 6 f.) (zu Joh 1, 21); Comm. in ep. ad. Rom. V 1 (PG 14, 1015 C) (zu Röm 7, 9); Comm. in Mt XI 17 (GCS 40, 64, 18–21) (zu Ex 22, 30).

[14] Vgl. P. Volz, Jüdische Eschatologie (Tübingen 1903) 237 ff.; G. v. Rad, Theologie des AT, Bd. 1 (München 1957) 405 ff.; M. Wischnitzer, Art. Auferstehung, in: Enzykl. Judaica III (1929) 665–667.

[15] Vgl. A. Stuiber, Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst (Bonn 1957) 43 ff.: L. Scheffczyk, a. a. O.

[16] Vgl. Strack/Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch (München ^{3}1961) IV 1019.

Dieter B. Scholz SJ

Flüchtlinge und Menschenrechte

Vor einigen Monaten wurde ein Jesuit, der seit 1980 in einem der größten Flüchtlingslager Asiens arbeitet, von einer Organisation der Vereinten Nationen zum Sicherheitsbeauftragten für ein Gebiet ernannt, in dem er für das Leben von nahezu 300 000 Flüchtlingen verantwortlich ist. Die Vertriebenen leben in Lagern, die sich kettengliedartig entlang der internationalen Grenze zwischen zwei in gespannten Beziehungen koexistierenden Ländern Indochinas hinziehen. Von Zeit zu Zeit finden in diesem Grenzgebiet militärische Übergriffe statt, häufig mit schweren Verlusten unter den Flüchtlingen. Am Weihnachtstag 1984 geriet das Lager, in dem Bruder Arthur (wie ich ihn hier nennen will) eine Klinik für Tuberkulosekranke leitete, unter direkten Beschuß und wurde völlig zerstört. Bei der Wahl des Terrains für den Wiederaufbau des Lagers blieb die Sicherheit der Flüchtlinge offensichtlich unberücksichtigt. Das neue Lager erhielt einen anderen Namen und wurde jenseits der Grenze, wiederum keine 1000 Meter innerhalb des Landes, wiederaufgebaut. Nach wie vor geraten die Flüchtlinge unter Beschuß. Wer das alte Lager kannte und das neue Lager besucht, wird den Eindruck nicht los, daß hier 300 000 Menschen als Schußfang in einem militärischen Niemandsland angesiedelt werden.

Eines Tages wurde Bruder Arthur von Angehörigen einer paramilitärischen Sondereinheit, die zum Schutz der Flüchtlinge in den Lagern stationiert war, verhaftet. Die Soldaten fuhren ihn in einen nahegelegenen Wald. Dort schlugen sie ihn nieder, traten ihn mit ihren schweren Militärstiefeln und mißhandelten ihn mit Gewehrkolben. Seine Kollegen erzählten mir später, daß Bruder Arthur wahrscheinlich umgebracht worden wäre, hätte er nicht im letzten Augenblick über sein Radio einen Notruf aussenden können, der eine UN-Patrouille alarmierte und zum Eingreifen veranlaßte.

Offenbar hatte Bruder Arthur die Soldaten dadurch verärgert, daß er den Beschwerden der Flüchtlinge nachgegangen war und die nachweislichen Fälle von Mißhandlung, Vergewaltigung, Raub und Mord seinen Vorgesetzten gemeldet hatte. Diese Überfälle durch Angehörige der Kommandoeinheit fanden zwischen 4 Uhr nachmittags und 8 Uhr früh statt, wenn die Mitarbeiter der internationalen Hilfsorganisationen, einschließlich des Roten Kreuzes, die Lager verlassen mußten: zu ihrem persönlichen Schutz, erklärten die Militärbehörden; damit sie nicht sehen, was hier in den Lagern nachts geschieht, sagten die Flüchtlinge.

Bruder Arthur erholte sich und schreibt nun weiter die monatlichen Sicher-

heitsberichte für das Regionalbüro seiner UN-Organisation. Doch verzichtet er jetzt auf sein Gehalt am Monatsende. „Abgesehen davon, daß mein Lebensstil einfach ist", schrieb er an seinen Vorgesetzten, „und ich das Geld nicht brauche – ich lebe bei einer Bauernfamilie in einem kleinen Dorf nahe der Grenze und arbeite an meinen freien Tagen in den Reisfeldern mit –, ist mir unwohl bei dem Gedanken, Geld anzunehmen für eine Arbeit, die selbst bei guter Absicht und hartem Einsatz nahezu unmöglich zu leisten ist: den Flüchtlingen in diesem Grenzgebiet auch nur eine Spur von Sicherheit und Schutz zu garantieren."

Etwa 180 Freiwillige arbeiten beim Jesuit Refugee Service (JRS) in Afrika, Mittelamerika und Asien mit, überwiegend Ordensfrauen und Ordensmänner, seit einigen Jahren auch jüngere Laien. Alle berichten von zunehmenden Menschenrechtsverletzungen in ihren Lagern. Die internationalen Flüchtlingsorganisationen haben Schwierigkeiten, mit diesem relativ neuen Phänomen fertig zu werden.

In der Erfahrung des JRS stehen unter den zahlreichen Problemen des Flüchtlings unserer Zeit die Menschenrechtsverletzungen an erster Stelle. Die letzten Jahre haben gezeigt, daß unabhängige Gruppen wie der JRS bisweilen, durchaus nicht immer, in schwierigen Situationen vermitteln oder helfen können, in denen internationalen Regierungsorganisationen die Hände gebunden sind, weil sie politisch und finanziell von Interessengruppen abhängen, die dem Menschen auf der Flucht nicht – oder nicht mehr – freundlich gesinnt sind. Der Extremfall eines solchen Interessenkonflikts in einem Krisengebiet in Afrika: Der kleine Flugplatz in unwegsamem Bergland hatte zwei parallele Startbahnen. Drei Tage lang konnte ich beobachten, wie im 40-Minuten-Takt auf der einen Bahn – nicht ohne Risiko für Besatzung und Maschinen – mit Nahrungsmitteln, Medizin und Decken schwerbeladene Herkules-Transporter westlicher Hilfsorganisationen landeten. Im gleichen Takt hoben von der weniger als 200 Meter entfernten Parallelbahn mit Raketen und Napalmbomben bestückte russische Kampfhubschrauber ab, die nach etwa 30 Minuten ohne Waffen zurückkehrten. Beide Einsätze galten derselben Bevölkerung.

Die Situation in Asien

Bei einem Besuch der Flüchtlingslager in Asien im Mai und Juni 1988 fielen mir die Unfreundlichkeit und bisweilen sogar Feindseligkeit auf, denen indochinesische Flüchtlinge heute begegnen, verglichen etwa mit der herzlichen Aufnahme und großzügigen Hilfe noch vor wenigen Jahren. Vor ungefähr 18 Monaten setzte eine neue Fluchtwelle aus Vietnam ein, die bis heute andauert. Ich sprach mit neuangekommenen Bootflüchtlingen in 13 Lagern in Hongkong, den Philippinen, Indonesien, Malaysia und Thailand. Sie berichteten, wie sie von Küstenwachschiffen am Landen gehindert und wieder aufs offene Meer abgeschleppt

wurden. Sie beschrieben die Überfälle von Piraten auf ihre Boote, deren sadistische Grausamkeit überlebende Flüchtlinge noch Monate nach ihrer Ankunft in den Lagern an den Rand des Selbstmords trieb. In einem Lagerkrankenhaus berichtete eine Frau mit Schußwunden im Oberschenkel, wie ihr Boot von der Küstenwache des Landes, in dem sie und die anderen Insassen Zuflucht suchten, beschossen wurde. Ihr Mann sei bei dem Angriff ums Leben gekommen.

Nach Ansicht von Fachleuten in Asien ist das von westlichen Regierungen über den Hohen Flüchtlingskommissar der Vereinten Nationen finanzierte Programm zur Bekämpfung der Piraten im Golf von Thailand seit Beginn des vergangenen Jahres so gut wie zusammengebrochen. Mitarbeiter ausländischer Organisationen in den Lagern fürchten sogar, daß die vom Flüchtlingskommissar zum Schutz gegen die Piraten zur Verfügung gestellten Schnellboote mißbraucht werden, um Flüchtlinge wieder auf die offene See zu zwingen. Piraten, mit Messern, Äxten, Brechstangen und mitunter Gewehren bewaffnet, greifen häufig gerade die Flüchtlingsboote an, die von den Autoritäten am Landen gehindert wurden.

In einem Brief an die Bangkok Post vom 11. Februar 1988 warnte der frühere Außenminister von Thailand, Thanat Khoman, den Hohen Flüchtlingskommissar davor, sein Schutzmandat weiter auszuüben und drohte, Angehörige dieser Organisation „könnten ausgewiesen werden, da sie gegen die Interessen des Gastlandes verstießen".

In fast allen Ländern Asiens, in denen die Flüchtlinge nach Verlassen ihrer Heimat erste Zuflucht suchen, bis sie in ein Drittland umsiedeln können, sind die Aufnahmebedingungen unfreundlich geworden. Jedes Land hat seine eigenen Abschreckungsmaßnahmen entwickelt: Unter unwürdigen Bedingungen werden Menschen absichtlich und nicht notgedrungen auf engstem Raum zusammengepfercht; Flüchtlingslager werden in Gefängnisse umfunktioniert, und Strafvollzugsbeamte behandeln die Flüchtlinge wie überführte Kriminelle; den Flüchtlingen werden die elementaren Menschenrechte aberkannt, und Mißhandlung, Raub, Vergewaltigung und Totschlag werden, wenn überhaupt, nur pro forma geahndet; nicht selten lassen die Autoritäten derartige Überfälle als Teil ihrer Abschreckungspolitik stillschweigend zu; dem Personal westlicher Botschaften, die mit den Flüchtlingen über die Möglichkeit der Ausreise in ein Drittland sprechen wollen, werden Lagerbesuche untersagt; in einer großangelegten Aktion wird die Post an Flüchtlinge abgefangen, Briefe werden geöffnet, Geld von Angehörigen oder Freunden wird gestohlen, Schecks werden über die Militärbank eingelöst. Während meiner Besuche in den Lagern konnte ich mit den Betroffenen sprechen, die auch sagten, daß die meisten nächtlichen Angriffe, wenn kein ausländisches Personal anwesend ist, aus Furcht vor weiteren Vergeltungsakten nie bekannt werden.

Im gleichen Maß, in dem die Chancen der Flüchtlinge, von Drittländern aufgenommen zu werden, abnehmen, verlängert sich die Zeit ihres Lageraufenthalts. In

den „geschlossenen Lagern" in Hongkong waren die Folgen besonders deutlich spürbar bei jungen Erwachsenen, die sechs oder sieben Jahre zuvor als Jugendliche in die Lager gekommen waren. Dabei hatten die meisten auch jetzt noch keine Aussicht, von einem Drittland aufgenommen zu werden, um dort ein neues Leben aufbauen zu können. Mehrere junge Männer aus Vietnam, mit denen ich sprach, hatten nach jahrelangem Aufenthalt in diesen Lagern ein pathologisches Schuldgefühl entwickelt.

In einigen Lagern war ich beeindruckt von dem unverwüstlichen Mut, mit dem die Flüchtlinge mit einer nahezu hoffnungslosen Situation fertig zu werden suchten. Mit unermüdlicher Energie bauten die vietnamesischen Katholiken im Lager eine sehr aktive Pfarrei auf. Mit Phantasie und Sinn für sakrale Kunst gestalteten sie ihre Lagerkapellen und mit viel technischem Geschick bastelten sie aus einigen Stücken Draht, einer alten Autobatterie und ausrangierten Radioteilen eine eindrucksvolle Lautsprecheranlage zusammen, da die Kirche für die zahlreichen Gläubigen beim täglichen Gottesdienst viel zu klein war. Mit Hilfe eines komplizierten Umlötverfahrens verschiedener Kontakte in der Sakristei und einer Tonbandkassette luden am Sonntagmorgen von einem Lautsprecher auf dem Dach der Lagerkapelle die Glocken zum Gebet und zum Gottesdienst ein.

Am eindruckvollsten war der Erfolg der Jugendbewegungen in den Lagern. Besonders die Pfadfindergruppen halfen den jungen Flüchtlingen, mit dem Streß und den negativen Einflüssen des Lagerlebens fertig zu werden. Sehr früh am Sonntagmorgen beobachtete ich die Wölflinge beim Aufbruch zu einer stillen Ecke auf der anderen Seite des Lagers, wo sie ihr Lagerfeuer anzündeten, Lieder sangen und spielten und ihre Sonntagsmahlzeit abkochten.

Vor etwa zehn Jahren, als die ersten Indochinaflüchtlinge aus Laos, Vietnam und Kambodscha aufbrachen, standen vor allem ihre physischen Bedürfnisse im Vordergrund: Nahrungsmittel, ärztliche Versorgung und Unterkunft. Da die meisten Flüchtlingslager damals noch nicht existierten, gab es viel Durcheinander und Not. Heute leben die Menschen in einem akuten seelischen und sozialen Notstand: die Khmer-Flüchtlinge entlang der thai-kambodschanischen Grenze, deren Traditionen, Religion und Sozialstrukturen von der mafiaähnlichen Subkultur der riesigen Lager – Site 2 hat fast 170000 Einwohner – zersetzt sind; die Kinder, die im Lager geboren wurden und nie einen Fluß oder ein Reisfeld gesehen haben, die Gemüse, Reis und Wasser nur von den Lastwagen der United Nations Border Relief Operation kennen, die das zum Überleben Notwendige täglich ins Lager bringen; die Vietnamesen, die acht Jahre in „geschlossenen Lagern" gesessen haben; die Jugendlichen, die ohne Angehörige auf die Flucht geschickt wurden, weil das Geld für zwei Plätze auf dem Boot nicht reichte (der Bootflüchtling muß 2000 US-Dollar in bar aufbringen); die Frauen, die Piraten in die Hände fielen; die Opfer der Gewaltverbrechen in den Lagern; die Kriegsverletzten und Behinderten, die in jedem Lager zur Stammbevölkerung gehören, weil

kein Land sie aufnimmt. Vor allem für diese Bedürftigsten unter den Vertriebenen rief Pater Pedro Arrupe vor sieben Jahren den Flüchtlingsdienst der Gesellschaft Jesu ins Leben.

Die Rolle der internationalen Hilfsorganisationen

In fast allen Lagern traf ich auch Beamte des Hohen Flüchtlingskommissariats der Vereinten Nationen, engagierte und kompetente Frauen und Männer. Einige kannte ich bereits von meiner Tätigkeit in Afrika. Mir fiel auf, daß sie in informellen Gesprächen außerhalb der Dienststunden oder bei Rundgängen durch die Lager offener und deutlicher als bei Verhandlungen in ihren Büros über die Zustände in den Lagern sprachen, auch über ihre eigenen Schwierigkeiten, die Flüchtlinge adäquat zu schützen und ihnen die Weiterreise in Drittländer zu vermitteln.

Ein Kollege vom Flüchtlingskommissariat meinte bei einem nächtlichen Gespräch in der thai-kambodschanischen Grenzstadt Aranyaprathet, die christlichen Kirchen und ungebundene Organisationen wie der Jesuit Refugee Service könnten auf diesen beiden Gebieten heute manchmal mehr erreichen als die großen internationalen Werke.

Warum? Vor einem Jahr berichtete die britische Presse, das Büro des Hohen Flüchtlingskommissars in Genf habe eine vollständige Ausgabe des ausgezeichneten monatlichen Magazins „Refugees" einstampfen lassen (138 000 Exemplare im Wert von über 80 000 DM). Es hieß, die Ausgabe habe einen kritischen Artikel über die Behandlung von Asylsuchenden in der Bundesrepublik Deutschland enthalten, die etwa 10 Prozent des Jahreshaushalts des Flüchtlingskommissariats beisteuert.

Dieser Eingriff, der den international angesehenen Leiter der Presseabteilung des Flüchtlingskommissariats, Roland-Pierre Paringaux, veranlaßte, seine Stellung zu kündigen, zeigt das Dilemma, in dem der Hohe Flüchtlingskommissar und andere politisch oder finanziell gebundene internationale Organisationen sich heute befinden. Ein Grund, warum es für den Hohen Flüchtlingskommissar immer schwieriger wird, sein Schutzmandat in den Lagern effektiv auszuüben und Flüchtlinge in Drittländer umzusiedeln, ist die mangelnde Unterstützung seitens der Regierungen, die dem Kommissar ursprünglich dieses Mandat erteilten.

Man darf fragen, an wen sich heute in der Bundesrepublik ein mit Zwangsabschiebung bedrohter und bei der Rückkehr in seine Heimat gefährdeter Asylsuchender in der Hoffnung auf effektiven Schutz wenden kann. Es ist bekannt, daß Flüchtlinge aus Deutschland mitunter in ein ungewisses Schicksal deportiert wurden.

In diesem Zusammenhang versuchte mein Freund vom Hohen Flüchtlings-

kommissariat in Aranyaprathet die Kirchen und die ungebundenen Flüchtlingsorganisationen zu ermutigen, sich noch stärker auf dem Gebiet der Protektion und der Umsiedlung der Flüchtlinge in Drittländer zu engagieren.

Die „Festung" Europa

Wie der Zwischenfall vom eingestampften Magazin „Refugees" zeigt, besteht Grund zur Besorgnis nicht nur über die Behandlung der Flüchtlinge in den Lagern in Asien, Afrika und Mittelamerika. Eine Konferenz von 24 Koordinatoren des Jesuit Refugee Service, die zwölf westeuropäische Länder vertraten, nahm kürzlich mit „Bedauern und Sorge die sich ständig weiter verhärtenden Gesetze und Verwaltungsmaßnahmen gegen Asylsuchende in allen westeuropäischen Ländern" zur Kenntnis. „Wir sind bestürzt darüber", hieß es in dem Schlußkommuniqué, „daß diese Länder kollaborieren in der Absicht, ihre Grenzen nach außen weiter abzuschotten, während in Vorbereitung auf den Gemeinsamen Markt die Grenzen innerhalb Europas abgebaut werden."

Zwei diametral entgegengesetzte Vorstellungen eines zukünftigen Europas stehen sich hier gegenüber: das Europa der Menschenrechte, wie es sich vor allem im Vetter-Bericht des Europäischen Parlaments darstellt; und die „Festung" Europa, die, besorgt um ihre Eigeninteressen, ihren Blick nach innen kehrt, wie es bei den geheimen Absprachen der Trevi-Gruppe der Innenminister offenbar geschieht. Eine gerechte europäische Flüchtlingspolitik, sagten die 24 Jesuiten, muß sich der übergreifenden Frage nach dem Platz der Armen stellen. „Der gegenwärtige Trend deutet auf die Entstehung einer doppelten, gespaltenen Gesellschaft hin, für die Reichen und für die Armen. Ähnliches gilt für die Beziehungen zwischen Europa und der Dritten Welt und die derzeit einseitig zugunsten der Industrieländer gelagerten Weltwirtschaftsstrukturen. Diese Fragenkomplexe stecken den Rahmen ab, innerhalb dessen wir uns den Ursachen zuwenden müssen, warum Menschen sich heute gezwungen fühlen, ihre Heimat zu verlassen."

Angesichts der Tendenz, die äußeren Grenzen Europas abzuriegeln und die Menschen von unseren Ländern fernzuhalten, die bei uns Schutz und Freiheit suchen, haben die Kirchen eine entscheidende Rolle zu spielen. In einer Zeit, in der es in bestimmten Kreisen politischer Usus ist, Flüchtlinge mit Terroristen und Verbrechern in Zusammenhang zu bringen, erinnern die Kirchen zu Recht daran, daß viele Bürger unseres Landes vor nicht allzu langer Zeit selbst Flüchtlinge waren und wissen, wie sehr ein Mensch, der ohne Schuld sein Land verlassen muß, auf die Hilfe derer angewiesen ist, denen es besser geht. Durch ihre zahlreichen karitativen Aktionen in den Flüchtlingskrisengebieten der Dritten Welt stellen die Kirchen uns immer wieder die materielle und seelische Not der Menschen ohne Heimat vor Augen.

Innerhalb dieses Aufgabenbereichs haben die Ordensleute eine besondere Verantwortung. Als Missionare arbeiten sie in den Ländern, aus denen Menschen fliehen, sie kennen die Nachbarländer, in denen die Vertriebenen erste Zuflucht suchen, und sie kommen ursprünglich aus Europa, den Vereinigten Staaten, Kanada oder Australien, wo die Flüchtlinge hoffen, Schutz zu finden und ein neues Leben aufbauen zu können. Die Missionsorden wissen, warum Menschen ihre Heimat verlassen, und sie können ihnen bei der Eingliederung in ein neues Land helfen. Der universale Charakter der Kirche und die internationale Erfahrung der Ordensgemeinschaften – oder, anders gesagt, unsere Pflicht als Christen, den Fremdling wie unseren Bruder aufzunehmen – fordern, daß wir uns an der öffentlichen Diskussion um die Flüchtlingsfrage beteiligen, daß wir diesbezügliche politische Entscheidungen mitbeeinflussen und über die Grenzen unserer konkreten Gemeinschaften hinaus neue Formen der Zusammenarbeit zwischen den Orden entwickeln, die, wenn auch in bescheidenem Maß, dazu beitragen, daß die „Festung" Europa in den kommenden Jahren ihre Zugbrücken über den Graben, der sie vom Rest der Welt trennt, nicht vollends hochzieht.

Wer ist Flüchtling?

In jedem Flüchtlingslager in Asien, das ich besuchte, stellte ich die Frage, warum über ein Jahrzehnt nach Beendigung des Indochinakriegs immer noch Menschen gezwungen sind, ihr Land zu verlassen. Jeder Flüchtling hatte seine persönliche, tragische Lebensgeschichte zu erzählen. Ich spürte, daß alle eigentlich antworten wollten, es aber aus Höflichkeit unterließen: „Wie kann ich Dir erklären, wie es in meinem Land wirklich zugeht?" Ein junger Vietnamese, der seit 1982 in einem „geschlossenen Lager" in Hongkong lebt und an dem diese sechs Jahre Gefängnisleben tiefe seelische und physische Spuren zurückgelassen haben, sagte: „Hier bin ich wenigstens frei." Ich habe nicht weiter nachgefragt und über diese Antwort lange nachgedacht. Oft, wenn Flüchtlinge versuchten zu erklären, warum sie ihre Heimat verlassen hatten, schien mir, sie bemühten sich, den Kriterien irgendeiner vorgedruckten, offiziellen Definition gerecht zu werden, anstatt einfach zu erzählen, was sie bewog, die tödlichen Gefahren einer Flucht auf hoher See oder durch die Minenfelder der Grenzprovinzen Kambodschas auf sich zu nehmen. (Fachleute schätzen, daß von etwa einer Million Menschen, die seit 1978 Vietnam verlassen haben, mehr als 100 000 im Meer umgekommen sind. Und in den Lagern entlang der thai-kambodschanischen Grenze führt der Jesuit Refugee Service sechs technische Schulen nur für junge Männer, die durch Minenexplosionen verstümmelt wurden.)

Den letzten Abend meiner Reise verbrachte ich im Krankenhaus von Pulau Bidong, einer Flüchtlingsinsel vor der malaysischen Küste, die bis vor kurzem über-

wiegend Jugendliche und Kinder ohne Angehörige aufnahm. An jenem Tag war ein Boot mit 70 Vietnamesen angekommen, meistens junge Ehepaare mit Kleinkindern. Auf dem Gang durch die überfüllten Krankensäle erklärte die Ärztin, daß fast alle erwachsenen Neuankömmlinge an Tuberkulose und die Kinder an Kwashiorkor und Marasmus litten. Sie meinte, diese Erkrankungen könnten unmöglich durch die Entbehrungen der fünftägigen Bootsreise verursacht worden sein; diese Menschen müßten in Vietnam monatelang in akuter Hungersnot gelebt haben. Aus anderen Quellen wurde im vergangenen Jahr bekannt, daß die Bevölkerung Nordvietnams schwer unter den Folgen einer Dürre und der jahrelangen Mißwirtschaft der Regierung in Hanoi litt. Ich hatte nicht den Mut, die wandelnden Skelette im Lagerhospital von Pulau Bidong nach den Gründen ihrer Flucht zu fragen, nachdem ich kurz zuvor in Hongkong Zeuge wurde, wie eine andere Gruppe aus der gleichen Gegend Vietnams, ebenso ausgemergelt und krank, als „Wirtschaftsflüchtlinge" abgeschoben wurde.

Menschen, die Risiken auf sich nehmen wie diese Vietnamesen oder wie die Kambodschaner, müssen gute Gründe für ihre Flucht haben, auch wenn wir diese Gründe nicht kennen. Es ist bedauerlich, daß weithin mit starren und der politischen Wirklichkeit unserer Tage nicht mehr entsprechenden Kriterien gearbeitet wird, wenn zu entscheiden ist, wer Anspruch auf Flüchtlingsstatus hat und wer nicht. Das ist wohl auch ein Grund, warum viele wirklich Verfolgte verunsichert sind und sich nicht mehr trauen, uns ihre wahre Lebensgeschichte zu erzählen.

Die Lebensgeschichten der Flüchtlinge, wie wir sie in unserer Arbeit in den Lagern in Afrika, Mittelamerika und Asien täglich erleben, laden uns ein, unser herkömmliches Verständnis des Flüchtlings neu zu überdenken. Häufig sehen wir zuerst, und manchmal nur, die vermeintliche wirtschaftliche und soziale Belastung für unser eigenes Land. Das „Flüchtlingsproblem" wird zu einem Problem, das Flüchtlinge *uns* verursachen. Dabei übersehen wir, daß die Probleme der *Flüchtlinge* von einer Welt verursacht sind, für die wir alle Mitverantwortung tragen. Mancher Flüchtling wäre dankbar, wenn er unsere Probleme hätte. Flüchtlinge können und wollen ihren Beitrag zum Wohl des Gastlandes beitragen. „Ein Bündel Gepäck ist nicht alles, was ein Flüchtling in seine neue Heimat mitbringt. Einstein war Flüchtling", erinnert uns ein Plakat des Hohen Flüchtlingskommissars. Die Flüchtlinge unserer Tage bieten uns die Chance, neue Formen menschlicher Solidarität und Gemeinschaft zu erproben, die die herkömmlichen Volks- und Staatsgrenzen, die wirtschaftlichen Klassenunterschiede und sozialen Trennungen zwischen Menschen verschiedener Kulturen und Hautfarben überwinden. Die Flüchtlinge laden uns ein, sie auf ihrer Suche nach einer neuen Heimat zu begleiten, menschlich und pastoral, mit politischer wie theologischer Reflexion über die Ursachen ihrer Flucht. Ob in den Lagern der Dritten Welt oder hier in Europa, wer mit Flüchtlingen an einer neuen Zukunft aus den Trümmern ihrer zerstörten Vergangenheit arbeitet, kann viel über sich selbst lernen.

Wilhelm Korff

Leitideen verantworteter Technik

Die Geschichte der europäischen Neuzeit wird erst zureichend begriffen, wenn sie zugleich als Geschichte des Auseinandertretens von Kultursachbereichen begriffen wird. Wir haben es mit einem Prozeß zu tun, der lange zurückreicht. Er beginnt mit der Kompetenzabgrenzung der religiösen Sphäre gegenüber der staatlich-politischen. Der Ruf nach der Libertas ecclesiae, der Freiheit der Kirche, im Investiturstreit des 11. Jahrhunderts inauguriert die Autonomie der kirchlich verfaßten Religion gegenüber weltlicher Herrschaft. Gleichzeitig wird politische Macht damit ihrerseits in ihre Selbständigkeit freigesetzt und als laikale Macht begriffen. Ein Jahrhundert später erringt die geistige Welt der Wissenschaften in der Universität ihre institutionelle Eigenständigkeit und gewinnt so einen von beiden Bereichen unabhängigen funktionalen Stellenwert. Eine weitere Diversifizierung sollte sich als ebenso folgenreich erweisen, nämlich die zwischen Kunst und Technik in der Spätrenaissance. Wurde im Mittelalter Technik als „ars mechanica" der Kunst subsumiert, so beginnt sie sich jetzt vom ästhetischen Weltverhältnis zu lösen und eine neue synergetische Verbindung mit den aufkommenden Naturwissenschaften einzugehen. In dieser Verbindung wirkt sie auf die Entwicklung der Ökonomie zurück. Indem Ökonomie die Technik systematisch in ihren Dienst nimmt, drängt dies zugleich zur Ablösung von den Prärogativen des Staates. Seit Ausgang des 18. Jahrhunderts entwickelt sich Wirtschaft zu einem autonomen Kultursachbereich. Mit ihr werden Wissenschaft und Technik sozial produktiv. In diesem Rahmen spielt die stürmische Entwicklung der Kommunikationstechnik nochmals eine besondere Rolle. Sie hat in unserem Jahrhundert einen weiteren Kultursachbereich entstehen lassen: die Welt der Medien.

Fortschritt ist offensichtlich nicht ohne *Spezialisierung* auf der Erkenntnisebene und ohne *Diversifizierung* auf der Handlungsebene möglich. Das gilt generell. Dies schließt zugleich eine Limitierung und Fraktionierung der *moralischen* Zuständigkeit auf seiten der einzelnen Kultursachbereiche ein. Um so mehr aber bleibt hier ethische Reflexion als eigene Aufgabe zu leisten. Dies gilt in besonderem Maß für eine Ethik der Technik.

In einem elementaren Sinn verstehen wir unter Technik all jene Verfahren und Instrumente, mit denen man etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Technik, gleich welcher Art, hat von Hause aus etwas mit der Lebenswelt des Menschen zu tun, in der sie angewandt wird und die sie verändert. Durch ihre lebensbedeutsamen Folgen sind technische Entscheidungen zugleich moralische Entscheidungen.

Die Signatur der Neuzeit: technische Rationalität

Nun gehört Technik immer schon zum Menschen als tätigem, sich selbst aufgegebenem Wesen, das sein Leben führen muß und das sich die hierzu erforderlichen Güter nur durch entsprechende Verfahren der Bearbeitung verschaffen kann. Erst mit der Neuzeit kommt es jedoch zur Ausbildung einer Rationalität, mit der sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit *methodisch* zuwendet, um so den Bedingungen zur vollen Entfaltung seiner Daseinschancen auf die Spur zu kommen. Die Welt, die er sich damit zu schaffen vermochte, stellt alles bisher Erreichte in den Schatten. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten, Aufbruch des Homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienst eines bisher nie gekannten Glaubens an gesamtmenschheitlichen Fortschritt.

Worin die Ursprünge dieser Wende im einzelnen auch immer zu sehen sein mögen, sie weisen letztlich auf das biblische Menschen- und Weltverständnis selbst zurück. Es liegt nun einmal auf der Hand, daß ein Glaube, der die Welt als eine Schöpfung, als Werk Gottes begreift und darin den Menschen von vornherein als Bild dieses Schöpfergottes versteht, ein derartiges Weltverhältnis – wie es die Neuzeit dann methodisch einzulösen begann – geschichtlich überhaupt erst möglich gemacht hat.

Es läßt sich nicht leugnen, daß dieses, auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem zugleich eine eminent *expansive* Kraft entwickelt. Zu seiner Verbreitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Tatsächlich hat es eine neue Weltsituation entstehen lassen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint Hannah Arendt, „ist die Entstehung des Menschengeschlechtes zur einfachen Tatsache geworden“ [1]. Die Entwicklung scheint mit unaufhaltsamer Notwendigkeit zu verlaufen.

Hier gewinnt offenbar ein *neues Lebensgefühl* Raum, das sich auftuende Grenzen nicht als Begrenzung, sondern als Herausforderung zu ihrer Überwindung erfährt. Der Glaube an die unbeendbaren Möglichkeiten des technischen Erfindungsgeistes des Menschen erweist sich als konstitutives Moment des neuzeitlichen Fortschrittsglaubens selbst. Damit erscheint freilich der Glaube an den Fortschritt der Menschheit an eine Form des Umgangs mit Wirklichkeit zurückgebunden, die ihre Effizienz gerade der Selektivität ihres Vorgehens verdankt, nämlich dem Aufknüpfen des unendlich komplexen Gewebes dieser Wirklichkeit nach vielfältigen Methoden und der Nutzung darin erkannter Gesetzmäßigkeiten für selbstgesetzte Zwecke. Gerade das kann diesen Fortschrittsglauben dann aber gegebenenfalls in sein Gegenteil umschlagen lassen: sobald die den technischen Nutzungsverfahren inhärenten und vorher vernachlässigten Nebenwirkungen und Risiken gegenüber dem erstrebten positiven Effekt zu überwiegen drohen.

Die an den Fortschritt der Technik geknüpften Hoffnungen verwandeln sich in Unsicherheit und Angst. Technikfeindlichkeit und Fortschrittspessimismus scheinen plötzlich für manchen zur moralischen Pflicht zu werden.

Auf diesem Hintergrund kann es denn auch nicht erstaunen, wenn Kritiker der neuzeitlichen Entwicklung, wie etwa Carl Amery[2], in ihrer Absage an die technisch-wissenschaftliche Kultur und ihre Folgen zugleich auch den Geist ihres Ursprungs vor das Tribunal ziehen: eben jenes Weltverhältnis, wie es sich jüdisch-christlichem Glauben eröffnet – um dieses dann um so leichter für alle Verirrungen und Fehlleistungen der Neuzeit verantwortlich zu machen. Tatsächlich wird jedoch in solchen Ableitungen biblisches Menschen- und Weltverständnis in geradezu abenteuerlicher Weise verzeichnet. Was hier vom Menschen bleibt, reduziert sich auf dessen Befähigung zu bindungsloser Ausübung instrumenteller Vernunft. Gerade darin aber verfehlt er seine Bestimmung als Bild Gottes.

Nachdem die Entwicklung dieser modernen Industriekultur schon seit zweihundert Jahren andauert, ist es nun freilich verwunderlich, daß ihre vielfältigen und zum Teil durchaus gravierenden, sozial wie ökologisch negativen Nebenfolgen erst in den letzten Jahren ins allgemeine Bewußtsein getreten sind und von vielen zunehmend als Bedrohung empfunden werden. Die ungeheure Faszination, die lange von den überraschenden und stürmischen Fortschritten der Technik ausging, ließ diese Nebenfolgen kaum in den Blick treten. Die immense Steigerung der Möglichkeiten in fast allen Lebensbereichen, der Nahrungsmittel- und Güterproduktion, des Gesundheitswesens, des Verkehrswesens, des Bildungswesens, der Kommunikation, und schließlich, im Gefolge der Gesamtsteigerung der Ökonomien, des Ausbaus der sozialen Netze – dies alles stimmte optimistisch, ließ vorrangig Gefühle der Sicherheit, der Überlegenheit, des Stolzes aufkommen, schuf neue Formen von Identität, nicht zuletzt auch, in Rückkoppelung an die eigene kulturelle und politische Herkunftsgeschichte, Formen sich verstärkender nationaler Identität. Die Option für diese technisch-wissenschaftliche Kultur wurde zur Schubkraft eines neuen Selbstbewußtseins.

Ohne die humane Bedeutung all dieser im Prinzip großartigen Durchbrüche und Entwicklungen zu mindern, die solchem Optimismus Antrieb gaben, so ist doch nicht zu übersehen, daß sich inzwischen der Blick für die damit gleichzeitig zusammengehenden negativen Konsequenzen geschärft hat, sei es für die zahlreichen sozialen und ökologischen *Nebenfolgen*, die bisher unaufgearbeitet blieben, sei es für die den einzelnen technischen Nutzungsverfahren innewohnenden *Risiken*, sei es für bestimmte, mit der Entwicklung einiger Technologien verbundene, bisher unbekannte *Mißbrauchsmöglichkeiten*. Je mehr wir uns mit der Vorstellung identifizieren, daß es erstrebenswert und gut sei, eine Welt zu wollen, die sich uns in all ihren Möglichkeiten erschließt, um so nachdrücklicher sehen wir uns in neue, vorher ungeahnte Verantwortungen genommen. Neuzeitlicher Fortschrittsglaube wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

Dabei bleibt zunächst grundsätzlich festzuhalten, daß ein unterschiedsloses „Zurückfahren" von Technik keinen verantwortbaren Weg darstellen kann, um die anstehenden Probleme zu lösen. Der Mensch kann und darf sich nicht mehr aus den Verantwortungen entlassen, die sich ihm im Gang neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte eröffnet und auferlegt haben. Für fünf Milliarden Menschen gibt es keine ökologischen Nischen. Das, was sich uns heute und in Zukunft an Lebenschancen und an Lebensqualität eröffnet, läßt sich wesentlich nur über das erreichte und weiterzuentwickelnde Instrumentarium dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur sicherstellen.

Eine andere Frage ist es hingegen, wie das gewaltige Spektrum von Eingriffen und die damit verbundene Umstrukturierung fast aller Lebensbereiche ethisch aufzuarbeiten ist und das Ganze in eine neue Stimmigkeit gebracht werden kann. Die Ausweitung der menschlichen Lebenswelt erfolgt keineswegs unter Bedingungen der Harmonie, sondern zeitigt eine Fülle *neuer Probleme*, so mit dem Auseinandertreten von personaler Beziehungswelt und ökonomisch organisierter Arbeitswelt als Folge der Auslagerung der Produktion aus der Familie, mit den wechselnden Divergenzen zwischen dem Humanpotential der Arbeit und seiner ökonomischen Organisierbarkeit als Folge des anhaltenden Technologiewandels, mit der Verdichtung technologischer Akzeptanzprobleme zu Überzeugungskonflikten, mit der Entstehung von „Entwicklungsländern" als Folge eines unzureichend gesteuerten Transfers dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, mit dem in der Polarisierung der beiden maßgeblichen Wirtschaftssysteme gründenden Zentralkonflikt der Menschheit, mit der global unaufgearbeiteten Ökonomie-Umwelt-Problematik.

Der Konflikt zwischen Ökonomie und Ökologie

Wenden wir uns zunächst der letztgenannten Problematik zu, die erst ganz am Ende der neuzeitlichen Entwicklung in ihrem vollen Gewicht hervorgetreten ist: der ökologischen Krise. Ziel der durch den Zuwachs an rationaler Technik fortschreitend veränderten menschlichen Arbeit ist die fortschreitende Erschließung der uns verfügbaren Welt in all ihren Möglichkeiten. Aber eben – und von hier nimmt die ganze Problematik ihren Ausgang – in ihren Möglichkeiten. Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der gegen das Strukturgefüge der Natur verläuft. Auf eine ethische Bestimmung gebracht bedeutet dies: Als Fortschritt kann nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Dies muß sich nicht notwendig auf jede einzelne Lebensform beziehen, die die Natur hervorgebracht hat. Das Aussterben von Arten beginnt nicht

erst mit dem Auftreten des Menschen. Der Konflikt ist durchaus in die Schöpfung einprogrammiert und erweist sich als wesentliche Antriebskraft ihrer Evolution. Was aber zählt, ist der Verbund der jeweiligen Lebensformen im Reichtum ihrer Erscheinungen, ihre Stimmigkeit in der gegebenen und sich immer neu formierenden Vielfalt.

Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maß verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Der Natur kommt ein Überhang an Eigenbedeutung zu. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen. Entsprechend bedarf es notwendig einer fundamentalen Rückbindung der Ökonomie an die Ökologie. Der Haushalt des Menschen ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Er steht in bleibender Abhängigkeit von ihr.

Andererseits überschreitet der Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur die Schwelle zu einem Daseinsverständnis, mit dem er das ihn umgreifende Potential der Natur überhaupt erst als schöpferische Chance seiner eigenen Selbstentfaltung als Vernunft- und Freiheitswesen wahrzunehmen und systematisch auf seine humanen Möglichkeiten hin zu übersetzen beginnt. Das aber impliziert zugleich Umbau der Natur auf ihn hin. Soll er zur tatsächlichen Ausfaltung der ihm von der Natur her gebotenen Möglichkeiten seines Menschseins gelangen, kann er dies nur über den ihm in der rationalen Technik eröffneten, zur Umgestaltung dieser Natur führenden Weg erreichen. Entsprechend rückt dann aber auch die von ihm zu gestaltende Ökonomie unter eine Zielvorgabe, für die die Rückbindung an die ökologischen Erfordernisse der Natur zwar eine notwendige, jedoch keineswegs schon zureichende Bedingung darstellt. Damit aber ist der Konflikt einprogrammiert. Eine schlechthin konfliktfreie Allianz zwischen Ökonomie und Ökologie kann es im Prinzip nicht geben.

Dies wiederum läßt dann freilich manchen angesichts tatsächlich gegebener, zum Teil gewiß verheerender Mißgriffe und Fehlentwicklungen zu dem Schluß kommen, daß technologischer Fortschritt und Umweltzerstörung in einem notwendigen inneren, gar proportional bestimmbaren Zusammenhang stünden, so daß der Weg zur Heilung und damit zum Überleben des Ganzen nur über ein „Zurück zur Natur" gehen könne. Dem aber steht der Tatbestand der Selbstaufgegebenheit des Menschen grundsätzlich entgegen. Der Mensch ist nicht, wie alle übrigen Lebewesen, in die Natur eingepaßt. Um zum Stand seines Menschseins zu gelangen, muß er die Bedingungen hierzu, und darin in einem wesentlichen Sinn sich selbst, aus der ihn umgreifenden Natur herausarbeiten. Das aber kann nicht als Mangel angesehen werden, sondern begründet gerade die Einzigartigkeit und Größe seiner Stellung im Kosmos. Insofern stellt also die damit notwendig

verbundene und durch die rationale Technik in umfassendem Sinn möglich gewordene Umstrukturierung der Natur auf ihn hin auch unter einem kosmisch-evolutiven Blickpunkt dem Grundansatz nach keineswegs ein Übel dar. Vielmehr treibt auch die Natur selbst darin über sich hinaus.

Damit aber erscheint zugleich die ganze Polarisierung von Anthropozentrik und Physiozentrik in der derzeitigen ökologischen Diskussion hinfällig. Die Ausweitung der technischen Welt widerspricht als solche der evolutiven Vernunft der Schöpfung nicht. Tatsächlich vollzieht sie sich ganz und gar auf deren Linie, solange der Mensch in jedem seiner technisch-rationalen Schritte von der Zielvorstellung eines je und je herzustellenden, möglichst stabilen Fließgleichgewichts zwischen Ökonomie und Ökologie mitbestimmt bleibt. Als defizitär erweisen sich technische Errungenschaften entsprechend dort, wo ihre Nebenwirkungen in Abkoppelung von dem stets mitzuverantwortenden humanen und ökologischen Gesamtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben. Hier aber – und nur hier – liegt das eigentliche Problem. Die entsprechende Rückbindung dieser unserer technisch-rationalen Welt in das sie ermöglichende Netzwerk der Natur ist bisher keineswegs zureichend geleistet. Der kategorische Imperativ im Hinblick auf eine umweltgerechte Technik lautet: *Rückvernetzung, Retinität.*

Entsprechend differenziert stellt sich denn auch das Spektrum der Einzelforderungen dar, das sich damit eröffnet. Es reicht von der Forderung nach artgerechter Tierhaltung (auch bei Massentierhaltung) und nach umweltgerechter Kultivierung und Bewirtschaftung unserer wichtigsten Nahrungsquelle, der Nutzpflanzen, über die Forderung nach Bewahrung der mittlerweile bereits ebenfalls bedrohten Grundstöcke unserer Gesamtökologie, der großen maritimen und der letzten großen terrestrischen Biosysteme, bis hin zur Forderung nach Verwertung, Aufarbeitung und umweltverträglichen Entsorgung der massenhaften Restprodukte unserer technischen Zivilisation, der vielfältigen Formen des Mülls, der nichtabbaufähigen Kunststoffe, der radioaktiven Abfälle, der giftigen Abgase und Chemikalien, um so Wasser, Luft und Erde und alles, was davon lebt, nicht länger verheerenden Schäden auszusetzen.

Technik als humanökologische Herausforderung

Gerade hier aber zeigt sich, daß solche Aufarbeitung zu einem nicht unerheblichen Teil in die Zuständigkeit der Technik selbst fällt, was zugleich ein wesentliches Moment ihrer eigenen Weiterentwicklung ausmacht. Insofern sind also, wie Wolfgang Kluxen mit Recht hervorhebt, die hier angesprochenen Nebenwirkungen und Nebenfolgen nicht einfach der Technik als solcher anzulasten, sondern deren unzureichender Auslegung, „keine Konsequenz der Technik, sondern Zeichen ihrer Imperfektion, die zu überwinden wiederum der Technik zugemutet

und abverlangt werden kann"[3]. Dies gilt sicher für einen großen Teil der angesprochenen ökologischen Probleme, die letztlich nur im Kontext ökologisch kompatiblerer Formen von Technik gelöst werden können. Ähnliches läßt sich aber auch im Bezug auf eine Reihe *sozialer,* im Zusammenhang mit der menschlichen Arbeit stehender Probleme sagen. Humanisierung der Arbeit, Reduktion mechanischer zugunsten produktiverer Formen menschlicher Tätigkeit, stärkere Individualisierung der Arbeitszeit und vielfältigere, flexible Übergänge zwischen Arbeit und Freizeit, teilweise Rückverlagerung der ökonomisch organisierten Arbeit in die Lebenswelt der Familie, dies alles ist nicht ohne gezielte technologische Weiterentwicklung insbesondere auch der neuen Informationstechniken erreichbar.

Indes ist es mit technikimmanenten Problemlösungen, mit technischer Innovation und Optimierung allein nicht getan. Es gibt eine Fülle von Technikfolgen, die zugleich neue ethische und soziale Ausgangsbedingungen schaffen und insofern auch nur durch Wandlungen im ethischen Bewußtsein und entsprechende politische Rahmensetzungen zu bewältigen sind. Allein die ungeheuren Veränderungen, die sich mit der Auslagerung der Produktion aus der Familie für die menschlichen Beziehungsstrukturen ergaben, haben Probleme geschaffen, die im wesentlichen gerade nicht durch Technik zu lösen sind. Kaum etwas hat sich für die Lebensgestaltung und Lebensbewältigung des einzelnen als so folgenreich erwiesen wie das Auseinandertreten von ökonomisch organisierter Arbeitswelt und personaler Beziehungswelt als Konsequenz eben dieser technischen Entwicklung. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden mit ihrer Entlassung aus den harten ökonomischen Einbindungen zunehmend in die Personalisierung freigesetzt. Die Wahl des Partners wird vorrangig von Kriterien der gegenseitigen Zuneigung und Liebe her bestimmt, man *wird* nicht mehr verheiratet.

Mit der Einbeziehung der Frau in die moderne Bildungs-, Berufs- und Arbeitswelt wandelt sich deren Rollenverständnis. Ihr Leben ist nicht mehr einseitig vom Leitbild der Hausfrau und Mutter geprägt. Damit wird das personale Beziehungsgeschehen, grundsätzlich betrachtet, ohne Zweifel reicher und differenzierter, aber auch riskierter. Ehe und Familie sind für die Existenzsicherung der einzelnen Partner keine unausweichliche Notwendigkeit mehr.

Mit dem Ausbau des sozialen Netzes kommt es zwangsläufig zur Entwicklung der Kleinfamilie als Regelfamilie und der damit verbundenen Neuauslegung der Generationenproblematik. An die Stelle der familiengebundenen Altenfürsorge tritt die gesellschaftlich getragene Altersversorgung. Damit ist eine optimale ökonomische Alterssicherung erreicht, allerdings um den Preis einer abnehmenden psychisch-sozialen Integration der älteren Menschen. Ursprüngliche Formen des Generationenkonflikts scheinen sich hier umzukehren: Nicht die Jüngeren müssen sich von der Übermacht der Älteren befreien, sondern die Älteren müssen sich gegen die Übermacht der Jüngeren behaupten.

In all dem werden neue ethische Erfahrungs- und Lernprozesse unausweichlich, und zwar unabhängig von jeder weiteren Entwicklung der Technik, auf Grund deren das Ganze erst in Gang gebracht wurde. Hier sind sowohl Fragen nach dem Wohl des einzelnen als auch fundamentale Fragen des Gemeinwohls angesprochen.

Ein völlig anderes Konfliktfeld wiederum eröffnet sich dort, wo die Technik den Subjektstatus des Menschen berührt und damit in die Dimension seiner ethischen Unverfügbarkeit, seiner Würde als Person einzugreifen vermag. Grenzfragen ergeben sich hier insbesondere im Bereich der medizinischen Ethik, etwa mit der künstlichen Insemination und der extrakorporalen Befruchtung, oder mit den Doppelblindversuchen beim Test von Medikamenten, oder auch mit dem Problem der rein apparativen Lebensverlängerung. Weitere Fragen betreffen Probleme der sozialen Integrität, wie sie durch elektronische Datenerfassung und -verarbeitung heute aufgeworfen sind. Hier läßt sich Mißbrauch nur durch entsprechende rechtliche Sanktionen und Kontrollinstanzen abwehren. Noch tiefer reichen die Eingriffsmöglichkeiten mit den Mitteln der Gentechnologie; hier geht es letztlich um die phylogenetische Integrität des Menschen, die damit technisch zur Disposition gestellt werden könnte.

Technik als Problem sozialer Akzeptanz

Wieder anders stellt sich die Frage einer ethischen Begrenzung von Technik dort, wo es sich um Entwicklung und Gebrauch von Technologien handelt, die die Lebensmöglichkeiten von Gesellschaften als Ganzes betreffen und darin eine kollektive Akzeptanz unabdingbar machen. Dies gilt einmal in bezug auf die Art der Waffen, die man zur Verteidigung und Friedenssicherung für erforderlich hält. Offensichtlich versteht sich kollektive Akzeptanz hier deshalb nicht von selbst, weil mit den inzwischen entwickelten und hierfür einsetzbaren Technologien zugleich ganz neue Risikodimensionen gegeben sind. Gerade dies hat deshalb schon früh Gegenbewegungen hervorgerufen, die sich damit zugleich gegen bereits getroffene und von der Mehrheit getragene politische Entscheidungen richteten. Analoge Bewegungen machen sich seit einigen Jahren nun auch gegen die friedliche Nutzung der Kernenergie geltend, seit dem Reaktorunfall von Tschernobyl in verstärktem Maße.

Unabhängig davon, was dabei an Sachargumenten vorgetragen wird und zu den unterschiedlichen Positionen führt, zeigt sich hier im Prinzip etwas völlig Neues: Erstmals rückt das Pro und Kontra in Fragen der Vertretbarkeit von Technologien auf die Ebene kollektiver Überzeugungskonflikte. Genau dies aber wird man nicht leicht nehmen dürfen. Überzeugungskonflikte lassen, im Gegensatz zu bloßen Interessenkonflikten, als Lösung keine Kompromisse zu. Wo Wahrheit für

eine Position beansprucht wird, und darum geht es hier, bleiben Zugeständnisse ausgeschlossen. Wo immer aber die Entscheidung für die eine oder andere Position zur politischen Entscheidung wird, und dies ist in den beiden genannten Fällen notwendig gegeben, stellt sich die Frage der Akzeptanz solcher Entscheidung zugleich als Frage der Loyalität.

Wenn wir in die *Geschichte* des neuzeitlichen Europa zurückfragen, vielleicht, um daraus zu lernen, nämlich dorthin, wo es um ähnlich grundlegende kollektive Akzeptanzkonflikte ging, treten besonders zwei in den Blick, denen in diesem Zusammenhang eine je eigene paradigmatische Bedeutung zukommt.

Da ist einmal jener sich kollektiv formierende Überzeugungskonflikt, der mit der *Reformation* aufbrach. Es ging um letzte Fragen des Heils, um die Wahrheit über den Menschen sub specie Dei. In dieser Wahrheit sah sich die mittelalterliche Gesellschaft nach einem bestimmten vorgegebenen Verständnis verfaßt und zusammengeschlossen. Mit den abweichenden Überzeugungen der Reformation stand sonach zugleich eben diese religiös-politische Einheit der Societas christiana auf dem Spiel. Nur so lassen sich die nachfolgenden Religionskriege verstehen, die am Ende freilich keiner der rivalisierenden Religionsparteien den definitiven Sieg über die andere brachten. Dies führt dann schließlich in der weiteren Entwicklung zur Heraufkunft des säkularen, sich weltanschaulich neutral verstehenden Staates. Der Gedanke der politischen Einheit als gleichzeitiger religiöser Einheit wird zunehmend aufgegeben. Weil sich die religiöse Wahrheit, trotz des ihr innewohnenden universellen Anspruchs, auf der kollektiven Überzeugungsebene diese Geltung nicht mehr zu verschaffen vermochte, kam es zu deren Auslagerung aus der Kompetenz des Staates. Das vom Staat zu schützende Gut betrifft nunmehr vorrangig nur noch die Sicherung der Freiheit der religiösen Überzeugung eines jeden einzelnen. Das hieraus zu ziehende Fazit: Kollektive Überzeugungskonflikte lassen sich, soll Gewalt ausgeschlossen werden, zwar nicht durch Kompromisse, wohl aber über rechtlich und moralisch gesicherte Formen der Verpflichtung zu gegenseitiger Toleranz lösen.

Das zweite, nicht minder grundlegende Akzeptanzproblem, das ich hier nennen möchte, stellt sich im Gefolge der *Industrialisierung* im 19. Jahrhundert. Die Tatsache, daß es wesentlich die eingesetzten technologischen Mittel sind, die der bei der Güterherstellung zu investierenden Arbeit erst die ihr eigene Produktivität verleihen, läßt die Frage nach dem Verfügungsrecht über diese Mittel zu einer Schlüsselfrage werden. Ja, es entsteht damit überhaupt eine neue, ökonomisch höchst relevante, in dieser Weise vorher nie gegebene Form von Besitzmöglichkeit, eben das Eigentum an Produktionsmitteln. Damit stellt sich die Frage, bei wem das Recht auf diese Art von Eigentum originär liegt: beim einzelnen mit seiner unternehmerischen Dynamik oder bei der Gemeinschaft, für die die Güter dieser Erde letztlich bestimmt bleiben müssen? Die Welt hat sich über diese Frage bekanntlich in Blöcke gespalten. Worin man hier divergiert, läßt sich nicht mehr

unter dem Dach ein und derselben politischen Ordnung zusammenbringen, wie dies noch in der Religionsfrage möglich war. Die Regelung dieser Eigentumsfrage stellt sich bis heute in der Weise eines unüberbrückbaren, in politisch-ökonomischen Systemen formierten, kollektiven Überzeugungskonflikts dar, der seither in kaum einer Hinsicht entschärft werden konnte, vielmehr zu jener Politik der Abschreckung führte, die das Verhältnis der beiden Blöcke zueinander bestimmt, als Form unerbittlicher Nötigung zu gegenseitiger Toleranz.

Welcher Stellenwert kommt nun aber auf solchem Hintergrund jenen sich in unserer Gegenwart abzeichnenden *neuen Akzeptanzproblemen* zu, in denen es weder um letzte Wahrheiten noch um grundlegende politisch-ökonomische Ordnungen geht, sondern um konkrete Formen von Technik, und die sich dennoch zu wirklichen Überzeugungskonflikten aufzubauen vermögen? Da wird man zunächst feststellen müssen, daß es im Prinzip keineswegs so abwegig ist, wenn sich Ängste, Mißtrauen und Abwehrbereitschaft des Menschen heute gerade an der Technik festmachen. Stellte sich ihm die Technik im ersten stürmischen Verlauf ihrer Entwicklung vor allem als jenes machtvolle Instrument dar, mit dessen Hilfe er bisher unabwendbare Bedrohungen durch die Natur – Seuchen, Krankheiten, Hungersnot, Wasser- und Energiemangel – wirksam zu bannen vermochte, so entdeckt er nun, daß auch diese Technik selbst, und zwar je mehr sie fortschreitet, nicht ohne Risiken ist, nicht ohne Nebenwirkungen und neue Mißbrauchsmöglichkeiten.

Hier liegen Ansätze zur Kritik, aber damit auch zur Emotionalisierung von Kritik. Gefordert ist die Fortentwicklung von Verantwortung und moralischer Kompetenz, die Fähigkeit zu Risikowahrnehmung und Risikobewertung, zu genauer Erfassung des Vertretbaren und Möglichen. Wo es daran mangelt, muß emotionalisierte Kritik geradezu erwartet werden. Emotionalisierte Kritik aber entwickelt ihr eigenes moralisches Pathos und ihre eigene Vernunft. In ihrer Argumentation ist sie eher abwägungsfeindlich. Sie tendiert mit einem hohen Maß an Eigendynamik zum Grundsätzlichen, Bekenntnishaften. An die Stelle von Sachfragen treten Prinzipienfragen. Angesichts der sie bedrängenden, ins Existentielle gerückten Ängste beeindruckt der Verweis auf demokratische Spielregeln am Ende kaum. Genau hier ist zugleich jene Grenzlinie erreicht, an der Toleranz schwierig wird. Hier schwelt ein Überzeugungskonflikt, von dem gewiß niemand von uns möchte, daß er sich zu einer neuen Form von Fundamentalpolarisierung unserer Gesellschaft auswächst.

Wenn man mich fragt, was mir den Grund für die Überzeugung gibt, daß es zu einer solchen Fundamentalpolarisierung nicht notwendig kommen muß, so kann ich nur darauf verweisen, daß es sich bei allen hier virulenten Konfliktstoffen, die die technische Entwicklung mit sich gebracht hat und wahrscheinlich auch in Zukunft weiter mit sich bringen wird, nicht um Mysterien handelt, sondern um durchaus aufklärbare und darin konsensfähige Sach- und Entscheidungszusam-

menhänge. Auf dies hin muß die ganze Diskussion abgestellt werden. Dazu gehören vor allem Redlichkeit, Geduld, Lernoffenheit und Korrekturbereitschaft, und zwar auf allen Seiten. Jede Verteufelung oder Lächerlichmachung des anderen führt nur zu weiterer Polarisierung und zu verstärktem Selbstbezug – aber auch jede Verharmlosungs- oder Verteufelungsstrategie in der Sache, jede Beschönigung oder Aufblähung von Risiken, überhaupt jede selektive Informationssteuerung, ganz gleich ob aus Gründen politischer, ökonomischer oder auch ideologischer Vorteilssicherung. Technik muß konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, am Ende die ganze Menschheit.

Die instrumentelle Vernunft und die Verantwortung des Subjekts

Gerade deshalb aber erscheint es mir von grundlegender Bedeutung, daß wir endlich über jene sich heute breitmachende, alles lähmende Vorstellung hinausgelangen, als ob wir uns mit dem Eintritt in die Welt der Technik in einer bloßen Welt der Übel bewegten. Homo faber ist kein Irrläufer der menschlichen Evolution. Technik gehört zum Wesen des Menschen. Der Mensch paßt sich der Umwelt nicht nur an, sondern gestaltet sie. Insofern ist Technik eine genuine, artspezifische Eigenschaft des Menschen, „deren fortwährende Anwendung und Weiterentwicklung anhalten zu wollen genauso unsinnig wäre, wie einem Vogel das Fliegen zu verbieten“ [4]. Technik ist von daher etwas prinzipiell Notwendiges, Positives, Gutes. In ihr schafft sich das „Bedürfnissystem Menschheit“ seine instrumentelle Form. Dem korrespondiert ethisch die „regulative Idee Menschenwürde“ und bleibt ihr als humanisierendes Prinzip zuzuordnen. Das Subjekt der instrumentellen Vernunft ist seiner Natur nach ein moralisches Subjekt. Die instrumentelle Vernunft muß sich sonach als Vollzugsweise der Vernunft des moralischen Subjekts Mensch qualifizieren. Wo dies nicht geleistet wird, brechen jene Diskrepanzen auf, denen wir uns heute konfrontiert sehen. Die unbewältigten Nebenfolgen des technischen Fortschritts in bezug auf Umwelt, Arbeitswelt, Konsumwelt und Beziehungswelt sind nicht nur physische, sondern moralische Übel.

Um zu sachgerechtem Umgang mit unseren technischen Möglichkeiten zu gelangen, bedarf es keiner prinzipiell neuen Ethik. Der Mensch ist von Natur verantwortungs- und sittlichkeitsfähig. Er ist seinem Wesen nach moralisches Subjekt. Er ist dies unter den Bedingungen seiner eigenen Kontingenz in einer kontingenten Welt. Alle Technikkritik, alle Kritik am Mißbrauch der instrumentellen Vernunft kann sonach immer nur als Kritik am tätsächlich geübten Verhalten, als Mangel an moralischem Verantwortungsbewußtsein gefaßt werden, nicht aber als Infragestellung der geforderten sittlichen Kompetenz und Verantwortungsfähigkeit des Menschen überhaupt. Der Mensch ist keine Fehlkonstruktion der Natur.

Die These, daß er einer ethischen Steuerung des von ihm in Gang gesetzten technischen Fortschritts gar nicht fähig sei, ist ebenso falsch wie gefährlich. Zwischen moralischer und technischer Vernunft des Menschen klafft kein evolutionsgeschichtlich bedingter, unüberbrückbarer Abgrund. Der Mensch hat durchaus die Kompetenz, moralisch verantwortbar mit dem umzugehen, was er instrumentell kann. Dies zu leisten gehört zur Größe seiner Bestimmung. Nur wo wir dies einsehen, haben wir die zureichende Motivation, auch zu je und je besserer Technik zu gelangen.

Technik läßt sich so gestalten, daß sich in ihr selbst ein Stück „emanzipativer Vernunft" verkörpert, um hier einen Begriff Horkheimers heranzuziehen, freilich in einer Bedeutung, die die Zielrichtung des Horkheimerschen Begriffs durchaus umkehrt. Horkheimer selbst kontrastiert bekanntlich „emanzipative" und „instrumentelle Vernunft", um sich so grundsätzlich *gegen* „instrumentelle Vernunft" wenden zu können[5]. Ich halte diese Unterscheidung für verfehlt. Denn wo immer Ziele erreicht werden sollen, seien sie nun restaurativ oder emanzipativ, technokratisch oder schwärmerisch, liberal, konservativ oder sozial – um sie zu erreichen, bedarf es immer bestimmter Mittel. Mittel aber sind ihrem Wesen nach instrumentell. In Wahrheit geht es vielmehr darum, wie sich instrumentelle Vernunft konkret auslegen muß, wenn sie ihrerseits human, sozial, umweltgerecht, also, wenn man so will, selbst „emanzipativ" sein soll.

Hier sind nämlich durchaus unterschiedliche Anspruchs- und Leistungsstufen festzustellen, die sich an der stammesgeschichtlichen Entwicklung der menschlichen Werkzeugintelligenz ablesen lassen. Sie reichen von spontanem Erfassen und Umsetzen einfacher Zweck-Mittel-Relationen über das Erfassen längerer Kausalketten bis hin zum Erfassen komplexer, vernetzter Kausalzusammenhänge. Diese jüngste Form der Werkzeugintelligenz, also der „instrumentellen Vernunft" – Frederic Vester führt hierfür den Begriff des „korrelativen Denkens" ein[6] –, ist zugleich die anspruchsvollste, weil darin verlangt wird, eine Vielfalt von Kausalfäden gleichzeitig, in ihrer Rückkoppelung zu verfolgen. Erst damit wird es möglich, bei jeder Ursachensetzung auch die verzweigten und längerfristigen Auswirkungen mitzuberücksichtigen.

Optimierung als Kriterium

Diese Einsicht ist im Prinzip nicht neu; sie steckt schon in der Lehre von den Handlungen mit Doppelwirkung und der Lehre vom kleineren Übel, wie sie die klassische Ethik entwickelt und hierfür ein reiches Instrumentarium an Kriterien ausgebildet hat. Neu hingegen ist wohl die Erkenntnis der Komplexität und Interdependenz aller humanen, sozialen und ökologischen Zusammenhänge. Güter und Werte stehen nie für sich allein, sondern in ständiger Konkurrenz miteinan-

der. Jeder Wert drängt dahin, sich die anderen zu instrumentalisieren. Nikolai Hartmann spricht in diesem Zusammenhang von der „Tyrannei der Werte“ [7]. Die moderne Ökonomie unterscheidet deshalb treffend in bezug auf die möglichen Formen des Wachstums zwischen *Maximierung* und *Optimierung*. Maximierung hat die Steigerung einer einzigen Zielgröße zum Gegenstand, Optimierung hingegen die des Systems als Ganzem. „Das Bessere ist des Guten Feind.“

Der Grund für diese Notwendigkeit zur Optimierung liegt in der Verfaßtheit des Menschen als solchen. Menschliches Dasein ist prinzipiell bestimmt durch den Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit. Der Mensch kann mehr, als er bisher schon erreicht hat; andererseits ist seine Fähigkeit, sich selbst zu überbieten, weder beliebig noch grenzenlos. Sein Handeln geschieht unter den Bedingungen dieser Welt. Soll er sonach zu je und je stimmigen, das Ganze voranbringenden, ethisch verantwortbaren Lösungen kommen, so kann er dies nur über eine Optimierung der jeweils konkurrierenden Zielgrößen erreichen. Dies erinnert uns daran, daß sich keine ein für allemal stimmige Lösung erreichen läßt; nichts geht nahtlos auf, wie dies eine konfliktfreie Moral einreden möchte. Insofern arbeitet Ethik also keineswegs „unter ihrem Anspruch“ [8], wo es um Güterabwägung, um Konfliktminimierung, um Kriterien für das „kleinere Übel“ geht. Vielmehr macht dies gerade ihren Ernst aus.

Optimierung bedeutet aber zugleich mehr als bloßes Krisenmanagement. Optimierung hat durchaus etwas mit vorausschauender Planung zu tun. Es geht gerade nicht darum, Löcher zu stopfen, sondern vielmehr um lernbereites Vorausdenken im Rahmen dessen, was möglich ist: Zukunft antizipieren und das als relevant Erkannte in die Verantwortung hineinnehmen und in Handeln umsetzen. Dies alles aber geht nicht ohne Kompromiß, und zwar auch nicht unter den Voraussetzungen eines optimal guten Willens aller Beteiligten.

Man möchte meinen, daß dies etwas mit der grundsätzlichen, im Faktum von Schuld und Sünde ihren Ausdruck findenden Verfallssituation des Menschen zu tun hat. Das ist sicher richtig. Aber ich möchte dies doch noch etwas differenzierter sagen. Die Anstrengungen des Menschen gelten zu einem großen Teil der Überwindung vorsittlicher Übel. Der Mensch ist einerseits mit der bleibenden Fähigkeit ausgestattet, gegebene Zustände zu überschreiten und Erreichtes zu überbieten. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als gerade an der neuzeitlichen Kultur mit ihren ungeheuren Anstrengungen, die empirischen Bedingungen menschlichen Gelingens freizulegen. Der Mensch kann offenbar mehr, als er bisher erreicht hat. Dennoch bleibt er in all seinem Ausgreifen der Endliche, eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Das unentrinnbare Fazit: Der Mensch kann zwar mehr, als er bisher geleistet hat, er kann aber in Wahrheit zugleich weniger, als er zu seinem endgültigen Gelingen braucht. Jeder medizinische, jeder technische, jeder wissenschaftliche, jeder wirtschaftliche Fortschritt schafft zugleich neue Probleme. Es gibt kei-

nen Fortschritt, der nicht seinen Preis hat. Bekommt er das eine Übel in den Griff, entstehen ihm dadurch zugleich andere. Der Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie ist ein menschliches Dasein generell charakterisierender Sachverhalt, der sich bereits im vorsittlichen Bereich zeigt und der dann schließlich den Grund dafür abgibt, daß sich der Mensch dann auch ethisch in seinen eigenen Möglichkeiten immer wieder vergreift, sei es, daß er hinter ihnen zurückbleibt, oder sei es, daß er sie überschätzt und zu überspielen sucht, eben darin aber allemal seinen genuinen Status als Geschöpf verkennend. Wir werden also hier nochmals eine aus den Endlichkeitsstrukturen des Menschen erwachsende Form des ethischen Kompromisses von einer aus spezifischen Verschuldungsdispositionen erwachsenden Form unterscheiden müssen.

Gerade darin aber zeigt sich nun, daß die Unausweichlichkeit des ethischen Kompromisses nicht erst eine Folge menschlicher Schuld und menschlichen Versagens darstellt, sondern seiner tiefsten Wurzel nach im schöpfungsmäßig gegebenen Tatbestand der Endlichkeit aller Dinge gründet. Der ethische Kompromiß erweist sich so als legitime Vollzugsweise des Willens Gottes. Nirgends deutlicher als hier zeigt sich der Realismus einer christlich geleiteten Handlungsvernunft. Darin unterscheidet er sich von jedem Schwärmertun, das der Faszinationskraft seiner eigenen Utopie zu erliegen droht und den Himmel auf die Erde zwingen möchte. Er unterscheidet sich ferner von jenem Defätismus, der vor jeder Zukunft resignierend sich in immer neuen Verfallstheorien gefällt und erschöpft. Er unterscheidet sich aber ebenso auch von jener technokratischen Hybris unangefochtener Fortschrittsgläubigkeit, die keinerlei letzte Erlösungsnot mehr kennt. Christlicher Umgang mit der Welt und den ihr innewohnenden Möglichkeiten bleibt demgegenüber von dem gelassenen Mut einer Verantwortungshaltung bestimmt, die, gerade weil sie sich letzte Vollendung nicht selbst zumuten muß, sich den Chancen und Herausforderungen der Stunde unverkürzt zu stellen wagt.

Die Welt, zu der wir gehören, hängt nicht im Leeren. Sie bleibt von ihrem Grund und Ziel umgriffen. Die Schöpfung hat Gott im Rücken und vor sich. Wir arbeiten nicht im Nichts.

ANMERKUNGEN

[1] H. Arendt, Vita activa (Stuttgart 1960) 252.

[2] C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Reinbek 1972).

[3] W. Kluxen, Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfragen, in: Hb. d. Christl. Ethik, Bd. 3 (Freiburg 1982) 379–424, 413.

[4] G. Neuweiler, Den Weg der Vernunft gehen, in: Südd. Zt., 14./15. 9. 1985.

[5] M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967).

[6] F. Vester, Unsere Welt, ein vernetztes System (Stuttgart 1978).

[7] N. Hartmann, Ethik (Berlin [3]1949) 574.

[8] G. Altner, Überlebenskrise der Gegenwart (Darmstadt 1987) 574.

Der Beitrag geht auf einen Vortrag beim Arbeitskreis Technikverantwortung VDI/VDE/Theologen am 2. 2. 1988 in München zurück.

Michael Hardt

Konsens oder Konvergenz in der Amtsfrage?

Zum Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche"

Das schwierigste Problem für die Gemeinschaft zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen ist die Amtsfrage. Diese allgemein verbreitete Einschätzung des zwischenkirchlichen Diskussionsstands wurde zu Beginn der 70er Jahre massiv in Frage gestellt: „Kontroversen im Verständnis der apostolischen Sukzession und der Ordination galten bisher als entscheidendes Hindernis für die gegenseitige Anerkennung der Ämter und für die Kirchengemeinschaft. Aufgrund der Erkenntnisse der ökumenischen Theologie läßt sich von daher eine Verweigerung der gegenseitigen Anerkennung der Ämter nicht mehr rechtfertigen, weil diese überkommenen Verschiedenheiten nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden müssen" (These 22). „Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die Abendmahlsgemeinschaft überwunden." (These 23).

Diese beiden Grundthesen des Memorandums der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute[1] lösten nach seiner Veröffentlichung im Jahr 1973 einen Proteststurm der Entrüstung und des Widerspruchs aus. Walter Kasper hielt den Schock über dieses Ergebnis des Memorandums nur bei denen für gerechtfertigt, die die ökumenischen Diskussionen um die Amtsfrage „nicht verfolgt oder nicht ernst genommen haben". Allerdings ging – Kasper zufolge – das Memorandum mit seiner Grundthese über die bisherigen Dokumente einen wesentlichen Schritt hinaus[2].

Seit dem Memorandum sind in den letzten 15 Jahren eine Reihe ökumenischer Dokumente zur Amtsfrage erarbeitet worden: Als Lutherisch-Römisch-katholische Dialoge: Der USA-Bericht Amt und universale Kirche[3], Wege zur Gemeinschaft (1980), Alle unter einem Christus (Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis, 1980), Das geistliche Amt in der Kirche (1981), Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen („Lima-Dokument", 1982). Als Anglikanisch-Römisch-katholische Dialoge: Amt und Ordination („Canterbury-Erklärung", 1973); Amt und Ordination: Erläuterung (Salisbury 1979); Autorität in der Kirche I („Venedig-Erklärung", 1976); Autorität in der Kirche II (Windsor 1981)[4].

Zu den umstrittenen Fragen der Amtsproblematik gehören die Themen Amt und Gemeinde, Amt und Eucharistie, Sakramentalität der Ordination, Einmaligkeit der Ordination, der Charakter indelebilis, das Verständnis vom „Opferpriestertum", die theologische Unterscheidung zwischen Episkopat und Presbyterat bzw. zwischen Bischofsamt und Pfarramt, das Verständnis der apostolischen Sukzession, der Dienst an der universalen Einheit der Kirche, die Möglichkeiten einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter.

Der Christusbezug des kirchlichen Amts

Das kirchliche Amt kann aus dem Neuen Testament begründet werden. Die theologischen Kontroversen kreisen um die Erklärung des Amts als einer Stiftung göttlichen Rechts und damit um die Frage, welche Strukturen unverzichtbar sind und welche Gegebenheiten des Amts der geschichtlichen Veränderung unterliegen. Auch wenn heute in der katholischen Theologie in der Regel das kirchliche Amt nicht mehr auf ein Stiftungswort des historischen Jesus zurückgeführt wird, so wird es doch als eine „spezifische Gestalt des apostolischen Auftrages gesehen und über das Apostelamt, das ‚Uramt', mit Christus in Verbindung gebracht"[5].

Auf die Grundvoraussetzung aller Rede über das kirchliche Amt, ausgehend vom Dekret Christus Dominus des Zweiten Vatikanischen Konzils, macht Bischof Paul Werner Scheele aufmerksam: „Das erste Wort über das kirchliche Amt, mehr noch: das Wort schlechthin heißt: ‚Jesus Christus'." Das christliche Bekenntnis: Jesus ist der Christus, bringt dieses eine zum Ausdruck: Jesus ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen. „Jesus empfängt, lebt und übt in einzigartiger Weise das prophetische, priesterliche und auch königliche Amt aus. Er tut es in der Sendung des Vaters kraft des Heiligen Geistes." Der Geist ist die Frucht seines Heilswirkens. Wer das Wirken des Geistes in der Kirche ernst nimmt, wird „den falschen Alternativen entkommen, die immer wieder die evangelisch-katholische Amtsdiskussion verzerrt haben. Wie man die Kirche des Wortes gegen die Kirche des Sakramentes abhob, so stellte man den Prediger gegen den Opferpriester, den Propheten gegen den Kultdiener."[6]

Nur der Bezug auf Christus und seine „Amtsführung" führt aus solchen gefährlichen Polarisierungen heraus. Das kirchliche Amt ist somit dem Amt Jesu Christi untergeordnet; denn Jesus Christus wirkt im Heiligen Geist in der Verkündigung des Wortes Gottes, in der Spendung der Sakramente und im Hirtendienst. „Jesus Christus nimmt als der gegenwärtig Handelnde den Amtsträger in seinen Dienst; der Amtsträger ist nur sein Werkzeug und Organ ... Nach dem Verständnis beider Traditionen hat der Amtsträger bei der Konsekration in der Feier der Eucharistie keine ‚Gewalt' über Christus, sondern spricht im Auftrage und im Namen Jesu Christi: ‚Das ist mein Leib' – ‚Das ist mein Blut'."[7]

Amt und Gemeinde – Übertragung des kirchlichen Amts

Die römisch-katholische Kirche und die lutherischen und reformierten Kirchen stimmen darin überein, „daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht". Mit dieser Aussage übernehmen die Autoren des Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche" eine Formulierung aus dem Malta-Bericht (Nr. 50). Alle Christus haben Anteil am Priestertum Christi und bilden gemeinsam das eine priesterliche Gottesvolk (Nr. 13). Der Dienst der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente ist aber nicht allen in der Kirche aufgetragen, sondern denen, die diese Aufgabe durch die Berufung in das Amt erhalten haben. Die Übertragung der Vollmacht für das Amt ist aber nicht im Sinn einer Delegation der Gemeinde zu verstehen, auch wenn der Amtsträger durch Wahl der Gemeinde bestimmt wird. Dies wird gerade im Verständnis der Ordination deutlich werden.

In der Bestimmung des Auftrags des Amts gingen Katholiken und Lutheraner von unterschiedlichen Voraussetzungen aus, die zu den einseitigen Vorurteilen einer „Kirche des Wortes" und der „Kirche der Sakramente" bzw. der Kirche des Opferpriestertums (im religionsgeschichtlichen Sinn) führten. Diese Vorurteile haben in den Gemeinden zur Beschreibung der Kirchen immer noch ein starkes Beharrungsvermögen. „Gegenüber der Tendenz zur Einengung des Amtes auf den Begriff des sacerdos (Priester) und dessen potestas (Vollmacht) für die Darbringung des eucharistischen Opfers betonte die Reformation den Vorrang der Verkündigungsaufgabe." [8] Der Vorwurf des Opferpriestertums, in dem man eine Einschränkung und Gefährdung des ein für allemal gültigen hohepriesterlichen Amtes Christi erkannte, und die reformatorische Betonung der Verkündigung des Wortes, der die Sakramentenverwaltung zugeordnet wird, markieren die Grenze im Amtsverständnis zur Zeit der Reformation. Auf dem Hintergrund dieser Kontroverse um das Opferpriestertum ist auch die Ablehnung der Ordination bzw. der Priesterweihe als Sakrament zu sehen.

Seit der apostolischen Zeit wurden die Amtsträger durch Handauflegung und Gebet in der gottesdienstlich versammelten Gemeinde bestellt. Die Ordination hat nach dem Verständnis der Alten Kirche eine zweifache Dimension: eine ekklesiale und eine pneumatische. Die ekklesiale findet ihren Ausdruck in der Wahl des Kandidaten, die pneumatische im Ordinationsritus, der Handauflegung und dem epikletischen Gebet, das die Gnade des Geistes für den Amtsträger erfleht. Der kirchlichen Wahl und der Handauflegung wird somit nicht ein Verfügen über Gottes Gnade zugeschrieben, vielmehr hat der Geist Gottes und Christi allein die Macht, „die Gewählten in ihren innersten Fähigkeiten zu ‚ordinieren', zu begnadigen und zu befähigen" [9].

Im Mittelalter findet sich nun ein Trend, der zu einer Verdrängung des ursprünglichen pneumatisch-ekklesialen Amtsverständnisses führt und mehr den

Ordinierten in seiner ontologischen Beschaffenheit spekulativ durchdenkt. Während von den Pastoralbriefen des Neuen Testaments her das Amtscharisma nur im Kontext des Gemeindeaufbauens zu begreifen ist, steht nun der Amtsträger als geweihtes Individuum vor Augen, das die Gewalt zur Darbringung des Meßopfers besitzt[10].

Fehlender Christusbezug, Ergänzung des Kreuzesopfers durch die vielen Meßopfer, magische Handhabung des Weihesakraments, Herrschaft der geweihten Kleriker über das einfache Kirchenvolk, diese Vorwürfe der Reformatoren sind durch die Lehraussagen der Konzilien nicht gedeckt. Das Vierte Laterankonzil (1215) erklärt eindeutig im Sinn der altkirchlichen Christozentrik: „Jesus Christus ist Priester und Opfer zugleich" (DS 802). Auch das Konzil von Florenz (1439–1445) hebt den Christusbezug allen priesterlichen Handelns hervor; der Priester bereite das Altarsakrament, „indem er in der Person Christi spricht" (DS 1321). Martin Luther lehnt das überkommene Verständnis der Priesterweihe aufgrund der Mißstände in der Meßpraxis ab. Die Ordination ist für ihn kein von Christus eingesetztes Sakrament, sondern ein menschlicher Ritus, da ein Stiftungswort Jesu zur Begründung des Sakramentscharakters der Ordination nicht belegbar ist. Die Ordination verleiht somit keine Gewalt, das Herrenmahl als ein Opfer zur Vergebung der Sünden darzubringen und Brot und Wein in Leib und Blut Christi zu verwandeln. „Der wahre ‚Pfarrer' der wahren Kirche hat den Dienst am Wort als seinen umfassenden Dienst zu verrichten."[11]

Das Trienter Konzil versteht zwar das eucharistische Opfer eindeutig im Sinn der sakramentalen Darstellung des Kreuzesopfers Christi (DS 1740), hält aber am Begriff des Sacerdos und dessen Beziehung auf das Meßopfer fest (DS 1752), was zu Mißverständnissen in der Interpretationsgeschichte des „Opferpriestertums" führte. Der Akzent des mittelalterlichen Amtsverständnisses führt im Trienter Konzil dazu, daß die Betonung vor allem auf die Verwaltung der Sakramente gelegt wird. In seiner Lehre vom „sacramentum ordinis" hätte nach Ganoczy das Konzil von Trient das Gleichgewicht zwischen Dienst am Wort und Dienst am Sakrament als Aufgaben des Gemeindeleiters besser in den Griff bekommen können[12]. Die Bestimmungen des Trienter Konzils sind allerdings positiv und nicht exklusiv zu verstehen. In der Aufgabe des Amtes ist auch dem Konzil von Trient zufolge der Verkündigungsauftrag eingeschlossen; so wurde in den Reformdekreten die Predigtaufgabe betont und gefordert. Diese unterstreicht das Zweite Vatikanische Konzil eindeutig, wenn es als die drei Grundfunktionen des Amts die Verkündigung des Wortes, die Spendung der Sakramente und den Hirtendienst benennt. Letzterer schließt die Sorge um die Einheit der Gemeinde und zwischen den Gemeinden ein[13].

Die Verkündigung des Evangeliums und die dem Evangelium gemäße Verwaltung der Sakramente zur Weckung des Glaubens und zur Auferbauung der Gemeinde Christi ist auch nach lutherischem Bekenntnis Aufgabe des Amts. Die

Einheit der Kirche gründet nach lutherischem Verständnis in der rechten Verkündigung des Evangeliums und der rechten Verwaltung der Sakramente. In der Confessio Augustana (1530) wird für die Verwaltung der Sakramente das Amt vorausgesetzt. Nach Art. 14 wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger. So heißt es in der Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der VELKD zur Frage des kirchlichen Amts und der Ordination vom 13. Oktober 1970: „Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich." [14]

Das Dokument „Das Geistliche Amt in der Kirche" (Nr. 31) sieht in der Sammlung und Auferbauung der christlichen Gemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente und in der Leitung der Gemeinschaft in den liturgischen, missionarischen und diakonischen Bereichen die „wesentliche und spezifische Funktion des ordinierten Amtsträgers". Der ökumenische Dialog, gestützt auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, hat die Mißverständnisse bezüglich der Eucharistielehre und der Lehre vom priesterlichen Amt klären können.

Auf der Basis dieses Konsenses stellen die Autoren von „Das geistliche Amt in der Kirche" (Nr. 33) in Frage, ob das Ordinationsverständnis weiterhin kirchentrennend sein muß. „Wo gelehrt wird, daß durch den Akt der Ordination der Heilige Geist den Ordinierten mit seiner Gnadengabe für immer zum Dienst an Wort und Sakrament befähigt, muß gefragt werden, ob nicht in dieser Frage bisherige kirchentrennende Unterschiede aufgehoben sind." Keineswegs kann die Ordination nur als kirchlicher Anstellungs- und Amtseinweisungsmodus verstanden werden. Gestützt auf diese fundamentale Gemeinsamkeit ergeben sich auch gemeinsame Aussagen über den Spender der Ordination. „Die Ordination geschieht primär durch den erhöhten Herrn, der den Ordinierten durch den Heiligen Geist bewegt, stärkt und segnet. Da das Amt die Priorität der göttlichen Initiative bezeichnet und im Dienst der Einheit in und zwischen den Ortskirchen steht, geschieht die Übertragung des Amtes durch bereits ordinierte Amtsträger; dadurch kommt auch zum Ausdruck, daß das Amt seinen Dienst der Einheit nur in Gemeinschaft mit anderen Amtsträgern tun kann. Da das Amt jedoch für die Gemeinde bestellt wird und seine Sendung mit der gesamten Gemeinde ausüben soll, soll auch die Gemeinde an der Berufung und Bestellung der Amtsträger beteiligt werden" (Nr. 34).

Hinsichtlich des Verständnisses der Einmaligkeit der Ordination sehen die Autoren von „Das Geistliche Amt in der Kirche" noch Probleme. In der katholischen Tradition wird die ein für allemal übertragene Sendung mit ontologischen Kategorien ausgedrückt in der Lehre vom Charakter indelebilis. Der Zusammenhang mit der Taufe und der Firmung kommt darin zum Ausdruck, daß diese beiden Sakramente ebenfalls ein geistliches Zeichen einprägen, das nicht zerstört und

weggenommen werden kann. „Gemeint ist, daß die Berufung und Beauftragung durch Gott den Ordinierten für immer unter die Verheißung und den Anspruch Gottes stellt." Eine Verdinglichung dieser Lehre führte zu dem Mißverständnis einer persönlichen Heiligung durch die Priesterweihe (Nr. 37).

Lutherischerseits kommt in „der erneuten Unterscheidung der Ordination von der Installation zur Geltung, daß der Dienst zur Verkündigung des Evangeliums räumlich und zeitlich nicht grundsätzlich beschränkt gedacht werden kann, sondern der ganzen Kirche gilt". Ebenso kann die einzelne Ortsgemeinde im Blick auf die Verleihung des geistlichen Amts nicht isoliert und autark gedacht werden: Die Berufung zum Dienst der Verkündigung und Sakramentsverwaltung, die im Namen Christi geschieht, kann nur im Zusammenhang mit der Einsetzung des Amts für die Gesamtkirche erfolgen. Die im Auftrag Christi unter Zuspruch des Heiligen Geistes geschehene Ordination zum Amt der Kirche wird auch nach lutherischer Auffassung „auf Lebensdauer und damit ohne zeitliche Einschränkung vollzogen" (Nr. 38).

Wo dieses Verständnis der Ordination gilt und Einseitigkeiten und Fehlentwicklungen überwunden sind, kann von einem Konsens in der Sache gesprochen werden (Nr. 39). Die konditionale Formulierung dieses Konsenses läßt darauf schließen, daß die Autoren hier noch Rezeptionsarbeit in ihren Kirchen für nötig erachten.

Die theologische Unterscheidung zwischen Bischofsamt und Pfarramt

In der katholischen Kirche und in den evangelischen Kirchen haben wir heute eine relativ gefestigte Ämterordnung, die aus lokalen Gemeindeämtern und übergeordneten regionalen Ämtern besteht. In dieser Tatsache sehen aber beide Kirchen nicht nur das Ergebnis rein geschichtlicher Entwicklungen oder eine rein soziologische Notwendigkeit; hier kommt das Wirken des Heiligen Geistes zum Ausdruck. Katholischerseits stellt sich die Frage nach den unaufgebbaren Strukturen, die dem göttlichen Recht zugeordnet werden. In diesem Zusammenhang muß gefragt werden, ob eine solche strenge Trennung zwischen göttlichem Recht als dem, was sich göttlicher Initiative verdankt, und menschlichem Recht als dem, was aus menschlich-geschichtlichen Antrieben in der Kirche geschieht, überhaupt möglich ist. Ist nicht auch das göttliche Recht nur in seinen menschlich-geschichtlichen Vermittlungen erkennbar, genauso wie auch das menschliche Recht nicht ohne Hören auf das Wort Gottes und den in der Kirche wirksamen Geist Gottes gestaltet wird? Im Neuen Testament wird auf sehr unterschiedliche Weise vom Episkopen- und Presbyteramt gesprochen. Erst im 2. Jahrhundert findet sich die Dreiteilung des Amts in Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Mit dem Entstehen einer Diözesanstruktur wuchs dem Bischof ein regionales Leitungsamt zu, während die Presbyter innerhalb der Diözese Funktionen des Bischofs übernah-

men, so vor allem die Feier der Eucharistie und die Spendung der Taufe. „Seit dem 3. Jahrhundert ist der Vorrang des Bischofs vor dem Presbyterkollegium unbestritten, obwohl sich für diese Überlegenheit keine einheitliche Erklärung geben läßt." [15]

In der Kanonistik des Mittelalters wird die Position vertreten, daß es aufgrund der ersten Einsetzung der Presbyter keinen dogmatischen Unterschied zum Bischofsamt gibt. Die Mehrzahl der scholastischen Theologen verstehen den Episkopat nicht als Ordo, sondern als eine zum Priestertum hinzukommende Würde und als Amt. So wurde auch die Bischofsweihe nicht als Sakrament angesehen, da die höchste Gewalt in der Kirche die Konsekrationsgewalt ist, die ja schon durch die Priesterweihe verliehen wurde. Im späten Mittelalter wurde der Unterschied zwischen Bischof und Presbyter fast nur unter dem Gesichtspunkt der Jurisdiktion gesehen.

Das Trienter Konzil spricht nun in Abhebung vom Begriff des göttlichen Rechts von göttlicher Anordnung, derzufolge es eine heilige Rangordnung aus Bischöfen, Priestern und Dienern gibt (DS 1776). Der Vorrang der Bischöfe besteht in der Spendung der Firmung, der Spendung der Priesterweihe und anderer Vollmachten, deren Ausübung den anderen, die auf einer niedrigeren Stufe stehen, nicht zukommt (DS 1768). Den dogmatischen Unterschied zwischen Bischofsamt und Priesteramt hat somit das Trienter Konzil nicht entschieden, nämlich die Frage, ob es Unterscheidungen in den Ämtern gebe, die von der Offenbarung her als unabänderlich gelten müssen. Diese Frage stand auch nicht im Zentrum der damaligen Kontroversen.

Eine endgültige Klärung bringt in dieser Frage auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht. Im Unterschied zu Trient heißt es in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Nr. 28): „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen." Die Priester sind nach der Lehre des Konzils in ihrer Amtsausübung vom Bischof abhängig; sie sind Mitarbeiter des Bischofs und bilden mit ihm zusammen ein einziges Presbyterium.

Eine Interpretation dieser Entscheidungen von ihrer Entstehungsgeschichte her wird sehr sorgsam darauf achten, wie sehr die Einzelstrukturen einer geschichtlichen Wandlung unterliegen. Als wichtige Reform der Ordnungen des kirchlichen Dienstamts erwies sich die Neubelebung des ständigen Diakonats. In diesem Kontext ist sicher auch die Einrichtung des neuen kirchlichen Berufs des Pastoralreferenten und der Pastoralreferentin zu sehen. Als „Seelsorger" ohne Weihe arbeiten seit einigen Jahren „Laien" hauptamtlich in vielen Gemeinden zusammen mit den Priestern im Auftrag des Bischofs. Zur Zeit wird in der katholischen Theologie darüber nachgedacht, ob und inwieweit diese „Laienmitarbeiter" als Amtsträger anzusehen sind, das heißt ob hier nicht eine neue Ordnung innerhalb des kirchlichen Amts entstanden ist.

Die bischöfliche Verfassung der Kirche mit der Differenzierung im Amt wollten auch die lutherischen Bekenntnisse beibehalten. Angesichts der Notsituation wurde allerdings auf eine Festschreibung der Ordnung der Episkope im Sinn regionaler Kirchenleitung verzichtet. Der Verlust des Bischofsamts in seiner überkommenen historischen Ausprägung führte dazu, daß das lutherische Pfarramt die geistlichen Aufgaben des Bischofsamts übernahm, zumal dieser Prozeß als ein Rückgriff auf eine frühere Phase der Kirchengeschichte legitimiert wurde, in der das Bischofsamt als lokales (noch nicht regionales) Amt verstanden und gelebt wurde. Vor diesem geschichtlichen Hintergrund wurde der Dienst der Aufsicht als für die Kirche notwendig erachtet, die konkrete Ausgestaltung der menschlichen Ordnung überlassen. Die Inhaber dieses übergeordneten Amts führen heute unterschiedliche Amtsbezeichnungen: Bischof, Kirchenpräsident, Superintendent (Nr. 43). Das Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" spricht im Blick auf diesen Sachverhalt von einer sachlich bedeutsamen Konvergenz in der kirchlichen Praxis (Nr. 44).

Die Unterscheidung zwischen Bischofsamt und Pfarramt bezeichnet die lutherische Tradition als eine Unterscheidung menschlichen Rechts, wobei sie anerkennt, daß die Episkope um der geschichtlichen Einheit und Kontinuität willen unverzichtbar ist. „Das Vatikanum II sagt lediglich, daß diese Unterscheidung von alters her (ab antiquo) bestehe. Gleichwohl spricht auch die katholische Tradition nur von einem einzigen Sakrament des Ordo, an dem Bischof, Priester und Diakon in unterschiedlicher Weise Anteil haben" (Nr. 48).

Auch in dieser Frage sehen die Autoren des Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche" eine Konvergenzlinie. „Wenn beide Kirchen anerkennen, daß für den Glauben diese geschichtliche Entfaltung des einen apostolischen Amtes in ein mehr lokales und in ein mehr regionales Amt unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen und insofern etwas für die Kirche Wesentliches entstanden ist, dann ist ein hohes Maß an Konsens erreicht" (Nr. 49).

Die apostolische Sukzession

In der Frage der Anerkennung kirchlicher Ämter ist das Problem der apostolischen Sukzession von entscheidendem Gewicht. Katholischerseits hat man hier den Akzent auf die ununterbrochene Amtsnachfolge der Bischöfe in einer Kirche gelegt, während evangelischerseits apostolische Sukzession als Nachfolge in der Lehre verteidigt wurde. Gegen den Vorwurf eines „sakramentalen Mechanismus" im Sinn einer Pipelinetheorie hatte sich Joseph Ratzinger schon in der Debatte um das „Ämtermemorandum" verwahrt. Die Handauflegung sei kein von der Kirche isolierbarer Ritus, der eine Verbindung mit der Kirche des Anfangs schaffe[16]. „Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nicht

ohne sie möglich, eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung."[17] Apostolische Sukzession nur als Amtsnachfolge zu sehen provoziert somit die Akzentuierung der inhaltlichen Seite, die Sukzession der Lehre. Demgegenüber hebt Ratzinger die Untrennbarkeit des materialen und formalen Aspekts hervor (Nachfolge im Wort, Nachfolge in der Handauflegung).

Mit Nachdruck wird heute in der katholischen Theologie betont, daß die ganze Kirche und alle ihre Glieder Träger der apostolischen Nachfolge sind. „Innerhalb der apostolischen Nachfolge der Gesamtkirche gibt es eine besondere Nachfolge der vielfältigen Hirtendienste, insofern die Hirten, ohne selber Apostel zu sein, Auftrag und Aufgabe der Apostel, nämlich Kirchengründung und Kirchenleitung, weiterführen. Die Sukzession der Amtsnachfolge muß innerhalb der successio fidei der Gesamtkirche verstanden werden. Sie ist dafür ein wichtiges Zeichen, aber nicht die Sache selbst, um die es geht."[18]

Im Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche" liest sich diese Konvergenz wie folgt: „In der heutigen katholischen Theologie setzt sich immer mehr die Auffassung durch, daß das inhaltliche Verständnis der Apostolizität das Primäre ist. In diesem Verständnis der apostolischen Sukzession bahnt sich also eine weitreichende Übereinstimmung an" (Nr. 60). Katholiken und Lutheraner gehen gemeinsam davon aus, „daß das Zeugnis des Evangeliums an Zeugen des Evangeliums gebunden ist". Da dieses Zeugnis der Kirche als ganzer übertragen ist, steht auch die gesamte Kirche als die Ecclesia apostolica in der apostolischen Sukzession. „Die Sukzession im Sinn der Sukzession der Amtsnachfolge ist innerhalb der Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben zu sehen" (Nr. 61).

Für die katholische Kirche ist die Sukzession der Amtsträger in der Sukzession im Bischofsamt realisiert (Nr. 62). Dieser Satz wird in der Weise erläutert, daß diese Sukzession nicht primär in der ununterbrochenen Kette von Ordinierten zu Ordinanden zu sehen ist, „sondern in einer Sukzession im Vorsteheramt einer Kirche, die sich in der Kontinuität des apostolischen Glaubens befindet und über die der Bischof wacht, um sie in der Communio der katholischen und apostolischen Kirchen zu erhalten" (Nr. 62).

Hinsichtlich der historischen Sukzession betonen die Autoren von „Das geistliche Amt in der Kirche", daß trotz aller historischen Eigenentwicklungen „die lutherische Reformation unter der Voraussetzung der rechten Evangeliumsverkündigung die Aufrechterhaltung der geschichtlichen Kontinuität kirchlicher Ordnung als Ausdruck der Einheit der apostolischen Kirche durch die Völker und Zeiten bejaht und intendiert hat. An dieser Intention ist um des Glaubens an die Permanenz der Kirche willen auch angesichts entgegenstehender geschichtlicher Entwicklung festzuhalten" (Nr. 65). „Eine Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession ist nach lutherischer Überzeugung nicht als isolierter Akt, sondern nur im Zusammenhang der Einheit der Kirche im

Glauben als Zeugnis für die Universalität des Evangeliums der Versöhnung sinnvoll" (Nr. 66).

Verständigung im Verständnis der apostolischen Sukzession kann dort wachsen, wo der Ausgangspunkt gemeinsam ist: die Apostolizität der ganzen Kirche. Unter dieser Rücksicht weist Josef Finkenzeller auf Denkmodelle hin, wie aufgrund der ekklesiologischen Erneuerung des Zweiten Vatikanums die Anerkennung der reformatorischen Kirchen als apostolische Kirche erfolgen müßte[19].

Das Zweite Vatikanische Konzil bezeichnet im Ökumenismusdekret (Nr. 3, Nr. 19) die nichtkatholischen Kirchen als Kirchen und kirchliche Gemeinschaften und spricht ihnen das „Kirchesein" im theologischen Sinn, wenn auch eingeschränkt, zu. Das Konzil spricht von Elementen der Kirche auch außerhalb des Gefüges der römisch-katholischen Kirche und nennt als solche das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere Gaben des Hl. Geistes (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 8). Unter diesen ekklesialen Elementen, die auch in den reformatorischen Kirchen anerkannt werden, werden die apostolische Sukzession und das kirchliche Amt nicht erwähnt. Gerade wegen der Nichtanerkennung der apostolischen Sukzession und dem damit zusammenhängenden Defectus ordinis – die Konzilsinterpreten streiten darüber, ob damit ein Fehlen oder ein Mangel gemeint ist – ist nach Auffassung des Konzils „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums" nicht bewahrt (Ökumenismusdekret, Nr. 22).

Ist es logisch und konsequent, wenn das Zweite Vatikanische Konzil bei den Kirchen aus der Reformationszeit von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften spricht, aber unter den ekklesialen Elementen die apostolische Nachfolge und das Amt nicht nennt?[20] Finkenzeller hält es für verständlich, daß das Konzil nur den ersten Schritt gegangen ist; die „Theologie konnte aber bei dem geschichtlich verständlichen Kompromiß nicht stehenbleiben". Eine Anerkennung des „Kircheseins" muß auch die Anerkennung der apostolischen Sukzession in irgendeiner Form zur Folge haben. „Es kann grundsätzlich keine Kirche geben, die nicht apostolisch ist." „Wenn also ein Teil der katholischen Theologen den Kirchen aus der Reformationszeit eine Form der apostolischen Sukzession zugesteht, wie diese im einzelnen auch immer verstanden wird, so ist dies eine logische Konsequenz aus der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils." In dem Maß, in dem die katholische Theologie für die Kirchen aus der Reformationszeit das Kirchesein und die apostolische Nachfolge anerkennt, nimmt sie einschlußweise ein kirchliches Amt an, weil das Amt für die Kirche wesentlich ist. Finkenzeller denkt hier an Versuche, die Amtsnachfolge für die reformatorischen Kirchen durch den Aufweis der presbyteralen Sukzession für ausreichend zu erachten. Er hält allerdings den anderen Weg für überzeugender: „Wo Kirche ist, da ist apostolische Sukzession und kirchliches Amt." Finkenzeller kommt zu dem Ergebnis, „daß es heute weder *das* katholische noch *das* evangelische Amtsverständnis gibt". Eine sachli-

che Beurteilung der biblischen Tatbestände und dogmatischen Probleme läßt auch katholischerseits die Aussage zu, „daß das eine Amt eine plurale Möglichkeit der konkreten Verwirklichung zuläßt“ [21].

Ein Hinweis aus dem Vorwort des Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche“ scheint abschließend sehr bedenkenswert zu sein: der Hinweis darauf, daß manche Lutheraner dieses Dokument für „zu römisch“ und manche Katholiken es für „zu lutherisch“ halten werden. Das kann mit der jeweils ungewohnten Sprechweise zusammenhängen.

Die Autoren geben ihrer Hoffnung Ausdruck, daß manches von dem, was man für „typisch lutherisch“ und „typisch katholisch“ ansieht, als „gemeinsames Erbe“ wiederentdeckt wird und so mehr und mehr seinen trennenden Charakter verlieren wird. Der wachsende Konsens der Theologen in der Erkenntnis der gottgewollten Konstitutivität des Amts für die Kirche und in den Entscheidungskriterien für die Anerkennung der Ämter bedarf der verstärkten Rezeption in den Kirchen, damit aus den feststellbaren Konvergenzen Übereinstimmungen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Mainz 1973); Amt im Widerstreit, hrsg. v. K. H. Schuh (Berlin 1973).
[2] W. Kasper, Ökumenischer Fortschritt im Amtsverständnis?, ebd. 52f.
[3] In: Papsttum und Petrusdienst, hrsg. v. H. Stirnimann u. L. Vischer (Frankfurt 1975) 91–139.
[4] Alle veröffentlicht in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Paderborn 1983).
[5] J. Finkenzeller, Zur Diskussion über das kirchliche Amt in der katholischen Theologie, in: Das Amt im ökumenischen Kontext, hrsg. v. J. Baur (Stuttgart 1980) 57f.
[6] P. W. Scheele, Amt und Ämter in katholischer Sicht, ebd. 37f.
[7] Das geistliche Amt in der Kirche, Nr. 21.
[8] Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, hrsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg (Freiburg 1986) 158.
[9] A. Ganoczy, Zur Sakramentalität des Dienstamtes, in: Der Streit um das Amt in der Kirche. Ernstfall der Ökumene, hrsg v. A. Ganoczy u. a. (Regensburg 1983) 67f.
[10] Eb. 69. [11] Zit. ebd. 70–72. [12] Ebd. 72.
[13] Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 4, 6.
[14] Amt und Ordination im Verständnis evangelischer Kirchen und ökumenischer Gespräche. Eine Dokumentation im Auftrage der Arnoldshainer Konferenz, hrsg. v. A. Burgsmüller u. R. Frieling (Gütersloh 1974) 73 (B 3b).
[15] J. Finkenzeller, a. a. O. 67.
[16] J. Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession, in: Amt im Widerstreit, a. a. O. 40.
[17] Ebd. 44. [18] J. Finkenzeller, a. a. O. 78. [19] Ebd. 75–79. [20] Ebd. 77. [21] Ebd. 77, 80.

UMSCHAU

Vom Fundament der Medienerziehung in der Familie

„Ob ich ein Medienpädagoge bin, weiß ich nicht. Ich gebe zu, ich habe Schwierigkeiten mit dieser Funktionszuweisung; ich zucke jedesmal zusammen, wenn ich mit diesem Etikett versehen werde", so beginnt Jan-Uwe Rogge seinen Beitrag zum Heft 1/1987 der Zeitschrift „medium", das unter der Titelfrage stand: „Ist die Medienpädagogik am Ende?" Rogge gibt Gründe an für sein Zusammenzucken. Der Medienpädagoge ist ihm „zu häufig Arzt und Apotheker, der mit ernster und strenger Miene Rezepte verteilt"; der zu sehr von sich aus und zu wenig vom Kind her urteilt; der sich zu häufig als allmächtige Kritikinstanz an jenen Angeboten gebärdet, die Kindern gefallen und Spaß machen. Diese Kritik gilt offenbar vor allem den Praktikern. Aber auch die Theoretiker unter den Medienpädagogen bleiben von seiner Kritik nicht verschont. Die meisten der von ihnen vorgelegten Konzepte sind ihm zu abstrakt, sie berücksichtigen zu wenig die Lebenswelt und Alltagserfahrungen der Mediennutzer.

So akzeptabel diese und weitere Einwände Rogges erscheinen mögen, seine Abneigung gilt offenbar der Pädagogik prinzipiell, jedenfalls soweit sie sich mit den Massenmedien befaßt. Selbst die Rede von einem Fernsehen mit Gewinn scheint ihm ein Greuel zu sein: „Geschäfts-Sinn bis in die Nutzung hinein: Gewinn eben, und sei er nur ideeller Natur." Andererseits gibt es seit einiger Zeit kaum eine medienpädagogische Veranstaltung von einigem Anspruch, deren Organisatoren ihn nicht einzuladen versuchen, denn er ist als attraktiver Vortragsredner längst kein Geheimtip mehr. Und auch in den einschlägigen Publikationen fehlt sein Beitrag selten. Ein irritierender oder ein interessanter Tatbestand, daß er begehrt ist, weil er offenbar pädagogisch Bedeutsames zu sagen hat, daß er selber es jedoch nicht mag, als Medienpädagoge bezeichnet zu werden?

Seine Reserve gegenüber der Medienpädagogik ist verständlich. Seine Aversion gegen die Pädagogik hingegen, sofern sie sich nicht nur gegen diese oder jene Praxis, sondern auch gegen die pädagogische Theorie richtet, dürfte ihren Grund in unzureichender Vertrautheit mit ihr haben. Genauer gesagt: Wer nur die „moderne" Erziehungswissenschaft kennt, hat durchaus Grund zur Skepsis, vielleicht sogar zur Aversion. In den vergangenen zwanzig Jahren ist die Erziehungswissenschaft zu stark in den Sog der Bildungspolitik geraten, und auch ihre sozialwissenschaftliche Umschrift hat keineswegs nur Gewinn gebracht. Beides hat dazu geführt, daß grundlegende Einsichten der „alten" Pädagogik überdeckt, mitunter auch diskriminiert wurden. Zu nennen ist u. a. die besonders von Herman Nohl (1879–1960) entwickelte Theorie des pädagogischen Bezugs, die trotz ihrer Schwächen und Grenzen eine im Ansatz unüberholbare Einsicht festhält und die für viele der von Rogge berichteten Alltagsgeschichten als pädagogischer Schlüssel dienen könnte.

Nohl versteht den pädagogischen Bezug als ein Verhältnis eigener Art, mit dessen Qualität die Erziehung steht und fällt. „Die innere Verbundenheit des Zöglings mit dem Erzieher ist die Grundlage jeder pädagogischen Arbeit." Diese Verbundenheit oder innere Beziehung ist „in den natürlichen Lebensbezügen des Menschen verwurzelt", vor allem also in der Familie. Diese ist ja primär keine pädagogische Institution, im Unterschied etwa zur Schule, sie ist zunächst eine Lebensgemeinschaft, als solche freilich ist sie pädagogisch von größter Bedeutung. Dies ist sie aber weniger aufgrund bestimmter pädagogischer Einzelmaßnahmen der Eltern, sie ist es vor allem aufgrund ihrer Atmosphäre, ihres Gesamtklimas, eben der „inneren Verbundenheit" ihrer Mitglieder. Nohl spricht auch vom unerläßlichen gegenseitigen Vertrauen und

im Anschluß an Pestalozzi sogar von Liebe, freilich auch von Gehorsam und Autorität. Das Kind muß sich vom Erzieher uneingeschränkt angenommen fühlen können, und der Erzieher seinerseits ist ganz auf das Vertrauen des Kindes angewiesen.

Es ist unschwer zu sehen, daß diese Denkkategorien der modernen, bildungspolitisch motivierten und sozialwissenschaftlich orientierten Erziehungswissenschaft fast zwangsläufig als Stein des Anstoßes erscheinen. Sie sieht in der Theorie des pädagogischen Bezugs die Beschreibung eines Idylls, das es nicht gibt, weil alle pädagogischen Prozesse gesellschaftlich eingebettet, wenn nicht determiniert sind. Dieser richtige Gesichtspunkt wird aber sogleich dermaßen überbetont, daß er andere Aspekte verdrängt und daß die vor einem Vierteljahrhundert noch dominierende Nohlsche Argumentation erst wieder neu entdeckt werden muß.

Man kann diese These anhand der Entwicklung mancher pädagogischer Fernsehprogramme belegen. Ein Redakteur wie Elmar Lorey zum Beispiel begann Kinderprogramme zu einer Zeit zu produzieren, als Emanzipationspädagogen nicht nur die Erziehung, sondern mit ihrer Hilfe auch die Gesellschaft grundlegend erneuern wollten. Entsprechend fielen zwar nicht alle, aber ein großer Teil der frühen Folgen der ZDF-Vorschulreihe „Rappelkiste" aus. Doch ein kluger, pädagogisch reflektierender Mensch konnte da nicht stehenbleiben. So hat Lorey in der Folgezeit nicht nur einige hervorragende Kinderprogramme gemacht, er hat auch die fundamentale Bedeutung des pädagogischen Bezugs insbesondere für jüngere Kinder schrittweise wiederentdeckt, oder genauer gesagt: er ist auf dem Weg dorthin. Sein Aufsatz „Beziehung statt Erziehung" im ZDF-Jahrbuch 1985 belegt, daß er die Wichtigkeit einer „vertrauensvollen Beziehung" – so seine Worte – zwischen Eltern und Kindern sieht; sein Beitrag zeigt aber auch, daß er sie der Erziehung noch gegenüberstellt, wenn nicht entgegensetzt, anstatt ihre Zusammengehörigkeit zu betonen. Denn nur auf dem Fundament einer vertrauensvollen Beziehung ist überhaupt Erziehung möglich.

Dieser Tatbestand gilt auch für medienpädagogisches Handeln, jedenfalls im Rahmen der Familie, und insofern könnte Nohls bleibende Einsicht ein Zugang sein zu vielen der von Rogge wiedergegebenen Fallbeispiele. Aufschlußreich ist ja vor allem, daß es in ihnen fast immer zentral um pädagogische Probleme geht und nur vordergründig um Medienprobleme, auch wenn es die Medien sind, die die pädagogischen Probleme verursachen. So erzählt der 14jährige Falk, Realschüler, ständig von „seinen" Zombies, die ihn bis in den Schlaf verfolgen. Falks Vater duldet die Zombies stillschweigend. „Was soll's, wenn ich's ihm verbiete, macht er's doch. Nur, wenn er Angst hat, muß er eben sehen, wie er damit fertig wird. Das ist dann seine Sache." Falks Mutter versteht ihren Sohn nicht: „Es gibt so viele Videofilme, warum gerade diese Sachen?" Mit seinen Eltern redet Falk nicht über die Filme. „Was soll's. Die kapier'n mich ja doch nicht. Denen ist es sowieso egal, was ich sehe oder was ich mach'. Die haben immer was anderes im Kopf." Im Lexikon suchte er sich Informationen über die Zombies, aber als „ich mehr von meinem Erdkundelehrer wissen wollte und ihn gefragt habe, hat er nur den Kopf geschüttelt". (In: medienpraxis, Kommunikationswissenschaft H. 6, Bonn 1986, 16 f.)

Der folgende Text ist schon mehrfach nachgedruckt worden (z. B. in: Georg Bubolz, Fernsehen, Video und Erziehung, Frankfurt 1985, 40): „Neulich war ich auf einem Elternabend, und ein Psychologe hat etwas über Konzentrationsstörungen bei Kindern erzählt. Er hat gesagt, das käme auch davon, daß Kinder heute in der Familie zu viel fernsehen würden. Dann hat er erzählt, wie er es bei seinen Kindern macht. Wenn seine Kinder vor dem Fernsehapparat hocken, zieht er seine Alltagssachen an, holt seine Kinder und geht mit ihnen in den Wald, der dicht beim Haus ist. Er hat dann gesagt, das sollten wir doch auch machen. Der Mann hat keine Ahnung. Wenn ich nach neun Stunden Akkordarbeit nach Hause komme, will ich meine Ruhe haben. Dann bin ich froh, wenn meine Tochter eine Stunde still vor dem Fernseher hockt."

Das Beispiel läßt sich aus verschiedenen Perspektiven interpretieren. So zeigt es, daß die häuslichen Probleme im gleichen Maß zunehmen wie die Zahl der Alleinerziehenden, aber

auch der berufstätigen Mütter; sie sind also durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen mitbedingt. Es zeigt weiter, daß pädagogische Rezepte meistens fehl am Platz sind, weil sie sich im konkreten Einzelfall nicht anwenden lassen. Es zeigt die Verschiedenheit der Wohn- und Lebensverhältnisse, aus denen sich verschiedenartige Probleme ergeben. Hingegen zeigt es keineswegs eine ausweglose Situation, die keine Möglichkeiten pädagogischen Handelns mehr offenläßt, sondern zwangsläufig zur Resignation führen muß.

Eine pädagogische Analyse dieses Fallbeispiels müßte ansetzen bei der grundlegenden Bedeutung der Beziehung zwischen Mutter und Tochter. Von ihr her zeigt sich, daß es gar nicht so sehr darauf ankommt, was die Mutter tut, ob sie mit ihrem Kind in den Wald geht, sofern einer in der Nähe ist, oder es fernsehen läßt; wichtiger ist, wie sich in ihrem Handeln beider Beziehung konkretisiert. So kann die Mutter sagen, wenn sie nach Hause kommt: „Ich bin hundemüde, laß mich in Ruhe, sieh fern"; dann geht sie aus dem Wohnzimmer und macht die Tür hinter sich zu. Bei solchem Verhalten fühlt sich das Kind abgeschoben, und es hat auch vom Fernsehen kaum etwas, wie empirisch nachgewiesen.

Die Mutter kann aber auch sagen: „Ich bin hundemüde und muß mich unbedingt erst mal ausruhen. Du kannst ja inzwischen fernsehen; laß uns zusammen nachschauen, was es heute gibt." Sie suchen gemeinsam ein Programm aus, und dann läßt sich die Mutter auf der Couch nieder, und wenn sie aus dem Zimmer geht, läßt sie doch die Tür offenstehen, damit das Kind sie sehen kann, wenn es möchte, sich etwa ängstigt. Bei solchem Handeln der Mutter wird es sich auch fast von selbst ergeben, daß das Kind nachher erzählt, was es gesehen hat, ob sie gut ausgewählt haben, weil es weiß, daß die Mutter sich dafür interessiert. In solchem Fall ist es auch gar nicht wichtig, ob es eine Viertelstunde mehr oder weniger fernsieht. Wenn dagegen das Kind sich abgeschoben vorkommt, wird es auch zu keinem Gespräch über das Geschehene kommen.

Man hat Rogge vorgehalten, er ersetze im Grund die Medienpädagogik durch Familientherapie. Nun wird es Familien geben, denen nur noch therapeutisch geholfen werden kann, aber das ist heute keineswegs die Regel; überdies ist eine solche Familiensituation nicht schicksalhaft, sondern ihr geht pädagogisches Versagen voraus. Unsere Hinweise sollten deutlich machen, daß Rogges Ansatz sehr wohl pädagogisch höchst ergiebig ist, sofern man von pädagogischen Prinzipien her denkt und nicht, wie unter Theoretikern der Medienerziehung nahezu üblich, von der Medien- und Kommunikationstheorie her.

Allerdings kann man auch von ihr profitieren, dann nämlich, wenn man pädagogische Fragestellungen an sie heranträgt. So kann derjenige, dem die Theorie des pädagogischen Bezugs nicht mehr zeitgemäß erscheint, sich an Paul Watzlawicks Theorie halten, wonach allen Kommunikationsprozessen sowohl eine Inhalts- als auch eine Beziehungsdimension eigen ist. Beide Dimensionen (oder Ebenen oder Aspekte) gehören zwar zusammen, dennoch hält Watzlawick ihre Unterscheidung für wichtig; innerhalb menschlicher Kommunikation bekommen die Inhalte erst durch die Beziehung der Kommunikationspartner zueinander Gewicht und Bedeutung. Man sieht, daß der kommunikationstheoretische und der pädagogische Ansatz zu demselben Ergebnis führen. Das ist insofern nicht verwunderlich, als sich pädagogisches Handeln ja auch als Kommunikations- oder Interaktionsprozeß interpretieren läßt. Allerdings sollte man nicht übersehen, daß pädagogisches Handeln oder richtiger pädagogisches Miteinanderhandeln eine spezifische Form der Kommunikation darstellt. Auf dieses Spezifikum des Pädagogischen ist hier nicht näher einzugehen. Nur ein Kriterium soll wenigstens erwähnt werden.

Es gibt verschiedene Beziehungen zwischen Menschen, zum Beispiel Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, aber auch Freundschafts- und Liebesverhältnisse. Zweifellos enthält das erzieherische Verhältnis Elemente der Macht bzw. Abhängigkeit wie auch der Liebe, dennoch ist es kein Macht- oder Liebesverhältnis. Der pädagogische Bezug ist ein Verhältnis eigener Art, das sich vor allem dadurch von anderen menschlichen Verhältnissen unterscheidet, daß es von vornherein darauf angelegt ist, sich selbst über-

flüssig zu machen. Zwar sind auch Macht- und Freundschaftsverhältnisse, selbst Eheverhältnisse häufig genug nicht von Dauer, aber sie sind doch nicht auf ihre eigene Auflösung hin angelegt. Aus der Vorläufigkeit des pädagogischen Bezugs aber folgt, daß seine konkrete Gestalt sich ständig verändert, zielt er doch auf die Verselbständigung des Heranwachsenden ab.

In einer Zeit, in der technologisches Denken sich auch im Erziehungsraum ausbreitet, kann nicht genügend betont werden, daß für alle pädagogischen Prozesse die personale Beziehung der Beteiligten das unerläßliche Fundament bildet. Die Fallbeispiele Rogges bestätigen das auf ihre Weise für das medienpädagogische Handeln. Sie zeigen freilich auch, wie sehr diese Beziehung mitbestimmt wird durch die konkrete familiale Lebenswelt und durch die Biographie, nicht zuletzt die Medienbiographie von Eltern und Lehrern.

Eine andere Frage ist, wie sich die zeittypische Gestalt des pädagogischen Bezugs in der jüngsten Zeit verändert hat. So stellte der Düsseldorfer Psychologe Horst Nickel unlängst fest (Mitteilungen des Familienbunds der Deutschen Katholiken, Landesverband NRW, 29. 6. 1988), daß Kinder von Erwachsenen immer mehr als „Störelemente" wahrgenommen würden, die ihre freie Entfaltung behindern und ihr Wohlbefinden beeinträchtigen; daß gegenwärtig viele Eltern, Erzieher und Lehrer sich kaum noch in die psychische Situation von Kindern einfühlen könnten, weil sie mit eigenen Problemen voll ausgelastet seien oder ihr Leben zuerst auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse ausrichteten. Wenn sein Urteil zutrifft und wenn, wie Nohl sagte, die innere Verbundenheit von Zögling und Erzieher die Grundlage jeder pädagogischen Arbeit ist, dann müßte es schlecht stehen um die Chancen der Erziehung, nicht zuletzt der häuslichen Medienerziehung. Doch bedarf Nickels globale Feststellung sicher der Differenzierung, zum Beispiel im Hinblick auf bestimmte Bevölkerungsgruppen; aber das ist hier nicht mehr zu erörtern.

Rainald Merkert

Teresa von Ávila – eine verwegene Leserin

In seinem Aufsatz „Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens?" (in dieser Zschr. 206, 1988, 818–828) verweist Ludwig Muth auf die Lesefreudigkeit der heiligen Teresa von Ávila. Er schließt, in einer totalalphabetisierten Welt sei diese spanische Mystikerin ein besseres Vorbild als so manche auch mit dem Signum der Heiligkeit einhergehende Bildungs- und Buchfeindlichkeit.

Diese Schlußbemerkungen haben mich innerlich bewegt. Ich möchte nicht nur ihre Wahrheit und Richtigkeit unterstreichen, sondern auch zeigen, daß zur Zeit der Teresa von Ávila (1515 bis 1582) lesen nicht nur der Unterhaltung oder Belehrung diente – und das mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit etwa ein Jahrhundert nach Erfindung der Buchdruckerkunst –, sondern daß es zu einem brisanten Politikum wurde, genauer gesagt, zu einem Kirchenpolitikum. Und es ist kaum bekannt, wie sich Teresas sprichwörtliche Beherztheit („sie ist ein Mann und ein ganz bärtiger!") gerade auch in ihrem Umgang mit Büchern bewies und bewährte.

Dabei sind verschiedene Lebensetappen zu berücksichtigen. Daß sie schnell und flüssig las (nur zwei bis drei Prozent der spanischen Frauen vermochten es in ihrer Zeit), verdankte sie der Erziehung ihres jüdischen, schon als Kind zum Christentum konvertierten Vaters. Er besaß eine ausgezeichnete Bibliothek und ermunterte seine Kinder zu ihrem Gebrauch. Anfangs folgte Teresa dabei dem Geschmack der Mutter: Sie verschlang Ritterromane, was sie später „beichten" muß, weil sich diese Romane nicht nur durch Heldentaten, sondern durch eine diese erst hervorrufende schmachtende und phantasievoll erotische Liebe auszeichneten, die ihre Vorbilder nicht aus dem Christentum bezog. So begeistert war Teresa von dieser Literaturgattung, daß sie sich als Halbwüchsige sogar selbst darin versuchte – zweifellos eine gute Vorübung für ihren späteren flüssig-eleganten Stil, den die

Zeigenossen an ihren Schriften rühmen; obwohl sie sich bemühte, in ihrer Spontaneität sehr familiär und nicht zu gebildet zu erscheinen, um sich unter ihren Schwestern nicht hervorzutun. Es half ihr nichts.

Aber sie las auch Heiligenleben (die ihr schwer verständlich schienen), Gebetsanleitungen (die sie gut verstand) und sehr gern Bücher über die Hölle. In dieser Hinsicht mag es ihr nicht anders gegangen sein als dem Danteleser: Die Hölle war interessanter, konkreter als der Himmel – eine Art geistlicher Krimi, so wie der Ritterroman der weltliche Krimi ihrer Zeit war.

Zu all den weltlichen Interessen ihrer Kindheit gesellen sich auch die religiösen – wie wäre sie sonst mit 21 Jahren und gegen den Willen des sehr geliebten Vaters ins Kloster gegangen? So berichtet sie in ihrer Autobiographie auch von regelmäßigen Meditationsübungen, worunter die christliche Tradition das gefühlsmäßig vertiefende Nachsinnen über einen geistlichen Stoff meinte, am besten über einen Bibeltext oder eine Station des Leidens Christi. Teresa gibt an, sie habe noch mit 14 Jahren niemals ohne eine zu lesende Textgrundlage meditieren können. Aber auch später, als sie schon im Klosterleben geübt ist, „wagt" sie sich nicht an ein Gebet ohne die Einstiegshilfe eines Buchs. Im Lauf der Zeit kommen dann Freiheiten hinzu: Die Betrachtung der Natur – sie nennt Felder, Wasser, Blumen – konnte gleichfalls zu geistiger Vertiefung führen. Sie bemühte sich deshalb auch bei ihren Klostergründungen um eine landschaftlich schöne Lage – was einmal jene Karmelitinnen bedenken mögen, die es heute für Sünde halten, die Vorhänge aufzuziehen (wie ich selbst erlebte).

Das Ausgehen von einem Text, der dann von der nachsinnenden Meditation zur „ungegenständlichen", das heißt wort- und bildlosen Kontemplation führte, der freilich Gott präsent war, gehörte zum traditionellen Gebetsgebrauch und wurde „inneres Gebet" genannt, über das man viele Bücher schrieb. Nur bleiben die meisten dieser Bücher in ihrer Anweisung schon bei der „Meditation" stehen, der Rest war Gott zu überlassen und nicht ungefährlich, da sektiererische, „quietistische" Bewegungen das innere Ruhen in bequemer Weise verabsolutierten.

So war es für die heilige Teresa ein mutiger Schritt, als sie das berühmte, aber ihre klösterlichen Gebetsübungen über den Haufen werfende Kontemplationsbuch des Francisco de Osuna, „Das dritte geistliche Abecedarium", zu ihrem „Meister" erklärte, da sie keinen Geistlichen gefunden hatte, der sie auf diesem Gebiet anleiten und führen konnte. Der Franziskaner Osuna schreibt „fürs Volk", will „Kontemplation für alle" und versteht darunter jenes tiefe Schweigen des diskursiven Denkens und Betrachtens, das der Liebe Freiheit gibt, zu Gott aufzusteigen und seine sie begründende und haltende Liebe zu erfahren und zu empfangen.

Teresa hatte dieses Buch von einem Onkel geschenkt bekommen, als sie bald nach ihrem Klostereintritt wegen schlechter Gesundheit „zur Kur" mußte und mit ihrem Vater bei diesem Onkel Station machte. Die überreglementierte Gebetsart des „Menschwerdungsklosters" in Ávila, das, wie die Exerzitien des um 1500 aufsehenerregenden Montserrat-Abtes Cisneros, für jeden Tag der Woche vorschrieb, was durchzumeditieren war (vor allem Tod, Gericht, Hölle, Leiden), entsprach nicht ihrem gottnahen Wesen, das den Herrn als den Freund erfahren hatte, mit dem man über alles sprechen kann, „von dem wir wissen, daß er uns liebt".

Der Meister Osuna nun führte weg von der Durchrationalisierung, hin zur Liebe, wenn auch zeitweilig wieder im Gestaltlosen die Christusbindung problematisch zu werden drohte – ein Problem, das Teresa jedoch, im Gegensatz zu manchen anderen Zeitgenossen, bewältigte. Und wenn auch im Lauf der Zeit und Gebetserfahrung der „innere Meister", der Geist Christi als Heiliger Geist das meisterhafte Buch verdrängt, brachte es doch eine entscheidende Wende in ihr Leben, Grundlage auch für spätere Gebetsanweisungen.

Viel bedeuteten ihr auch Schriften des heiligen Hieronymus (Briefe) und Gregors des Großen (die Hiobs-Exegese „Moralia"), ebenso wie die Vita Christi des Ludolph von Sachsen. Aber wichtiger als alles dieses war wieder das Buch eines Franziskaners, eines Zeitgenossen des Osuna: Bernardino de Laredo, dessen „Aufstieg zum Berg Sion" (1535–1538) auch für Johannes vom Kreuz von Einfluß war. Teresa fand hier

eine ganz persönliche Hilfe, wie die vielen unterstrichenen Stellen zeigen. Auch der Osuna ist voll von Unterstreichungen und Anmerkungen; aber Teresas Laredo-Exemplar diente noch einem ganz besonderen Zweck: Als sie ihre ersten starken mystischen Erfahrungen machte, wagte sie nicht direkt davon zu sprechen. Dachten doch die sie umgebenden Geistlichen bei den Gotteserfahrungen einer Frau immer gleich an den Teufel. Darum nahm sie das Buch des Laredo, zeigte auf die unterstrichene Stelle und sagte: „Genau das habe ich erfahren!" Da war es dann schwer, mit dem Teufel zu drohen.

Brisant, ja gefährlich wurden diese Bücher und ihr Gebrauch dann ab 1559, als der berüchtigte Index des spanischen Generalinquisitors Fernando de Valdés alle volkssprachliche geistliche Lektüre (oder Abfassung) verbot. Man suchte so den Protestantismus samt allen in Spanien nach Innerlichkeit strebenden Sekten niederzuschlagen. Zwar lockerte das Konzil von Trient dann einige Jahre später wieder gar zu harte und unsinnige Verbote, aber Teresa war doch schwer getroffen, Jesus Christus mußte helfend einspringen: „Als die Lektüre so vieler geistlicher Bücher in Spanisch verboten wurde, sagte mir der Herr: ‚Sei nicht traurig, ich selbst werde dir ein lebendiges Buch sein!'"

Aber ehe es zu dieser Vertrautheit, zu solchen Ermunterungen und Zwiesprachen kommen konnte, erfüllte noch ein zweites Buch in Teresas Leben eine ähnlich durchbruchartige Wirkung wie der Osuna. Es war im Jahr 1554, Teresa hatte gerade ihre verwandelnde, die Halbheiten beendende Erschütterung vor der wundenbedeckten Christusbüste erlebt, die man in ihren privaten Betraum im Kloster gestellt hatte, als ein Buch diesen Vorgang abrundete und bestätigte. Es waren die Bekenntnisse des Augustinus. Die Heilige berichtet: „Als ich nun begann, die ‚Bekenntnisse' zu lesen, meinte ich mich selbst darin zu erblicken, weshalb ich diesen großen Heiligen sehr um seine Hilfe bat, und als ich an die Schilderung seiner Bekehrung gelangte und las, wie er im Garten jene Stimme vernahm, da meinte ich, diese Stimme des Herrn erklinge auch mir in meinem Herzen. Ich war lange Zeit ganz in Tränen aufgelöst und außer mir vor Schmerz über mich selbst. Gepriesen sei Gott, der mich lebendig Tote ins wirkliche Leben rief."

Im wirklichen Leben beginnt sie nun jene Aktivitäten, die sie zu der großen Heiligen und Kirchenlehrerin machen, die wir heute lieben und verehren. Das erste Reformkloster in Ávila ist 1562 für eine kleine Schwesternschar gegründet, weitere 16 folgen. Bald gewinnt Teresa auch große Helfer – Johannes vom Kreuz, Jerónimo Gracián – und macht sich an die Reform des männlichen Zweiges, woraus sich dann alle Kämpfe und Unbill ihres Lebens ergeben.

Sie aber hält unverdrossen an ihrem Ideal fest: Der Karmelitenorden soll wieder, wie in seiner frühesten eremitenhaften Zeit auf dem Berg Karmel mit dem prophetisch-mythischen Gründer Elija, seine Daseinsberechtigung in Gebet und Kontemplation suchen, in jener schweigenden Gottespräsenz, die heilend wirken kann und soll auf alle Verirrungen dieser Welt. Hilfe gegen die Religionskriege – „Die Welt steht in Flammen" –, Hilfe für die andersgläubigen Indios im gerade (1492) entdeckten Amerika, die der Kirche so neue Aufgaben stellen, daß die spanische Scholastik zu Lebzeiten Teresas erstmalig die Menschenrechte formuliert.

Teresa weiß, daß nur der bemühte und im Gebet geläuterte Christ hier hilfreich wirken kann: „Es schmerzt mich immer, so viele Seelen verloren zu sehen, und besonders der Gedanke an die Indios setzt mir zu. Der Herr erleuchte sie! Es gibt ja hüben wie drüben so viel inneres Elend, und da ich doch viel herumkomme und mit vielen Menschen spreche, bin ich manchmal ganz fassungslos. Wir sind ja dümmer als das liebe Vieh, wenn wir die hohe Würde unserer Seele nicht erkennen und sie erniedrigen, indem wir wertlosen irdischen Dingen nachjagen. Der Herr erleuchte uns!"

Die Kraft des Gebets kann nur helfen, wenn sie wirklich vorhanden ist, wenn der Beter sein „Handwerk" versteht. Darum hält Teresa gute geistliche Bibliotheken in ihren Klöstern für unerläßlich, und die Bücher sollen da nicht verstauben, sondern gelesen werden. Sie gibt in ihren Konstitutionen, die sie etwa 1562–1567 ausarbeitet, also fast unmittelbar nach dem noch ungemilderten Index, eine ganze Lektüreliste an, die sie für unerläßlich hält: lauter verbotene

Schriften! Ludolph von Sachsen, der anonyme Contemptus mundi in spanischer Übersetzung, der Augustiner Luis de Granada, der ihn paraphrasierende Franziskaner Pedro de Alcántara vor allem.

Und das alles in Konstitutionen, die ja schließlich von hoher Geistlichkeit abzusegnen waren. Daß Teresa bei dieser Kühnheit „nichts passierte", spricht für diese Geistlichkeit, spricht sogar für die spanische Inquisition, die neben wenigen Fanatikern auch viele vernünftige Köpfe besaß, wie Teresas „Berichte innerer Erfahrung" und die „Autobiographie" zeigen, die der Inquisition vorgelegen hatten, wobei die Autobiographie zwar konfisziert, aber nicht vernichtet wurde. Ein ähnliches Schicksal hatten die „Meditationen über das Hohelied", die sowieso nicht vollständig sein konnten, weil Teresa, die kein Latein verstand und die Bibel spanisch nicht mehr lesen durfte, aus dem Gedächtnis schrieb.

Teresa von Avila war durch Lektüre und Erfahrung zur Schriftstellerin geworden, zu einer Mystagogin, die mit den Jahrhunderten nur immer bedeutender wurde und heute „modern" ist, weil sie in völlig unkonventioneller Weise Rücksicht nimmt auf Individualität und Umstände, auf Pflicht und Alltag.

Dabei kommt der erste Antrieb gewiß immer aus der Erfahrung, aber sie scheut sich auch nicht, neben den zahlreichen, meist aus dem Gedächtnis richtig zitierten Bibelbelegen auch jene Schriftsteller heranzuziehen, die auf dem Index standen. Bei genauer Untersuchung erweist sich ihr Werk geradezu als ein Mosaik solcher Anleihen – von Osuna und Granada, von Laredo und Bernabé de Palma, von Alcántara und Alonso de Madrid (Arte para servir a Dios). Doch alles das erhält eine lebendige Spontaneität, weil sie es, wie schon bei den ersten mystischen Gehversuchen, mit ihrer Erfahrung verbindet. Kein anderer Mystiker hat es gewagt und vermocht, über diese derart verständlich, unmittelbar und sogar nachvollziehbar zu berichten.

Das war schon deutlich geworden an ihrer Autobiographie, die durch eine Denunziation der intriganten Prinzessin Eboli der Inquisition in die Hände geriet, und es motivierte ihren Beichtvater, den Inquistionsrat und Dominikaner Domingo Báñez, einen der bedeutendsten theologischen Köpfe in Europa, ihr den Auftrag zu geben, eine Gebetsanleitung für ihre neuen Klöster zu schreiben. Ein doppelter Verstoß, erstens wegen des geistlichen Stoffs in spanischer Sprache und zweitens aus der Feder einer Frau, was man in Spanien ebenfalls verboten hatte.

Teresa setzt sich in unbekümmerter Verwegenheit über alle diese Verbote hinweg, sie schreibt das „Vaterunserbuch", das man später mit ihrer Zustimmung den „Weg der Vollkommenheit" nannte, um nicht nur ihren Töchtern Anleitung zu geben, sondern auch einer Männerwelt, die meinte, die Schwestern sollten nur „hinter dem Spinnrad sitzen und mündliche Gebete hersagen", klarzumachen, daß Frauen sehr wohl zum kontemplativen Beten taugen; ja, sie schreibt in ihrem „Vaterunserbuch: „Es sind nämlich viel häufiger die Frauen als die Männer, denen der Herr seine Gnade mitteilt. Ich habe das selbst beobachtet und hörte es auch den heiligen Fray Pedro de Alcántara sagen, daß Frauen auf diesem inneren Weg weiter kommen als Männer."

So war aus der begeisterten Leserin, die schon in ihrer Jugend sagte, sie könne nicht zufrieden sein ohne ein neues Buch, eine Schriftstellerin geworden, deren Werke nach dem Vaterunserbuch (1565–1569) nur immer noch schöner, reifer und kühner werden. Nicht zufällig wurde sie in unserer Zeit – am 27. September 1970 – zur Kirchenlehrerin ernannt; denn ihre aus Lektüre und Erfahrung gewonnene Lehre bahnt allen jenen den Weg, die heute wieder in naher Gottesfreundschaft leben, beten und meditieren („kontemplieren") möchten, ohne sich allzu „östlich" zu engagieren. Darüber hinaus aber lehrt sie, wie man in Anspielung auf Ludwig Muths Aufsatz sagen könnte, ein verwegenes Christsein *für* das Buch, legt uns das Lesen guter Bücher und eines christlichen Rüstzeugs ans Herz, damit wir (wie sie in ihrer Zeit) in unserer zusammenrückenden Welt den vielen Ungläubigen und Andersgläubigen in jener ruhigen Liebe begegnen können, die nur aus dem Zusammenspiel von Gefühl und Erkenntnis, aus einem klaren, „erlesenen" Bewußtsein erwächst. *Erika Lorenz*

BESPRECHUNGEN

Lyrik

Was sind das für Zeiten. Deutschsprachige Gedichte der achtziger Jahre. Hrsg. v. Hans Bender München: Hanser 1988. 282 S. Lw. 34,–.

Insgesamt 146 deutschsprachige Lyriker – von Ilse Aichinger bis Gerald Zschorsch (DDR) – mit rund 300 Gedichten in fünf Abteilungen sammelt Hans Bender in einer repräsentativen Anthologie, die das Jahrzehnt zwischen 1978 und 1988 lyrisch zu bilanzieren versucht: „Eher Übergänge als neue Ansätze von der Lyrik gestern zur Lyrik heute sind zu beobachten." In seinem kurzen Nachwort charakterisiert der Herausgeber die Lyrik des ausklingenden Jahrzehnts als weder scharfkantig eingrenzbar noch als gleichgestimmt formiert, weder dominiert von einer Richtung oder Gruppe noch ausgewiesen durch ein poetologisches Programm. Die Kennzeichen der experimentellen Lyrik seien nicht mehr im Gebrauch, und eine subversive Wirkungsabsicht sei nicht auszumachen. Anscheinend zu Recht wird deshalb im Titel der Anthologie der bei Brecht entliehene Fragesatz ohne Fragezeichen gesetzt; denn die Gedichte hier bezeugen hinreichend, welcher Stunde, welchem Ort und Anstoß sie ihre Entstehung und Botschaft verdanken.

Die erste Abteilung „Jahreszeiten, Mißgeschicke, Nekrologe" ist den im festgesetzten Zeitraum verstorbenen Lyrikern gewidmet, darunter die lyrischen Leitfiguren Meister, Huchel, Arendt, die noch aus festgefügten Traditionen und überschaubaren Epochen kamen. In der zweiten Abteilung „Ich trau dem Frieden nicht" folgen Gedichte, welche die Erinnerung an die Leitfiguren wachhalten und von denen manche Autoren, wie Oda Schaefer und Erich Fried, inzwischen verstorben sind. Für diese wie für alle nachfolgenden Abteilungen („Komm zur Sache, Freund"; „Augenblicke festhalten ist mein Metier"; „Wenn die Schwärze nicht weicht, singe laut") gilt jedoch nicht das Prinzip der thematischen Unterteilung, sondern das der Reihenfolge nach Geburts- und somit Lebensjahren: ein überzeugendes Prinzip, weil so Traditionen deutlich werden, ebenso wie „der Anteil der Älteren an der Lyrik der Gegenwart; der Drang der Jüngeren nach neuen Möglichkeiten". Sichtbar wird so anstelle von Harmonie ein „Bestand an heterogenen Haltungen, Vorsätzen, Formen, Sprechweisen. Alles scheint erlaubt."

Bewußt ausgespart hat der Herausgeber jedwede „Wende-Lyrik", „weil sie die Aufnahme in eine Anthologie nicht verdient". Damit ist ein Werturteil ausgesprochen, das die bewußt übergangenen Lyriker, die leicht zu ermitteln sind, und deren Leser brüskieren dürfte. Eine solche Wirkung, die offensichtlich kalkuliert ist, schmälert jedoch weder Verdienst noch Nutzen dieser Anthologie. Neben dem jährlich erscheinenden „Luchterhand Jahrbuch für Lyrik" und neben den im Rhythmus von zwei Jahren erscheinenden Anthologien des Münsteraner Lyrikertreffens (in der Collection S. Fischer) dokumentiert sie zuverlässig den lyrischen Bewußtseinsstand im deutschen Sprachraum und ist für die Geschichte der deutschen Lyrik von kaum zu überschätzender Bedeutung.

E. J. Krzywon

Baumann, Gerhart: *Erinnerungen an Paul Celan.* Frankfurt: Suhrkamp 1986. 143 S. Lw. 32,–.

Der Freiburger Germanistikprofessor Gerhart Baumann, in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre mit Paul Celan befreundet, bietet mit seiner beschreibenden Vergegenwärtigung einiger offenbarer Charakterzüge und Verhaltensweisen Celans eine wichtige Ergänzung zu Israel Chalfens Biographie der Jugend Celans (1979 und 1983). Beide Bücher zusammen sind Vorarbeiten für die noch zu erwartende umfassende Biographie Celans. Im Kontext solcher Vorläufigkeit werden Begegnungen und Beziehungen, Spannungszustände und Spuren in Celans Per-

sönlichkeit sichtbar, hier gleichsam in der Form von Selbstgesprächen dem Leser in fünf Kapiteln mitgeteilt, deren heuristische Funktion für das Celansche Werk und dessen Hermeneutik noch aufzuarbeiten ist, zumal Celan sich als Dichter unerreichbar zu halten wußte und eifersüchtig das Geheimnis der Werkstatt hütete. Es ist ein – auch sprachlich – schönes Buch des Abschieds, in dessen Zentrum Celans paradigmatisches Verhältnis zu Martin Heidegger steht, eine „hochgespannte und vielwertige Beziehung" (66). Der Freiburger Philosoph bevorzugte aus Celans Werk – „Er steht am weitesten vorne und hält sich am meisten zurück. Ich kenne alles von ihm..." – den Gedichtband „Mohn und Gedächtnis" (1952) und lernte den Dichter auch persönlich kennen anläßlich einer Lesung in Freiburg am 24. Juli 1967. Die sich dabei bietende Gelegenheit zu einem Gruppenphoto lehnte allerdings Celan ab mit der Bemerkung, er wünsche nicht, „zusammen mit Heidegger photographiert zu werden" (63). Doch wenig später „gab er zu verstehen, seine Einwände, zusammen mit Heidegger aufgenommen zu werden, seien entfallen" (ebd.). Vom gleichen Widerspruch gezeichnet war Celans Besuch in Heideggers Todtnauberg-Hütte, den er nach anfänglichem Vorbehalt dennoch machte und wenig später in seinem Gedicht „Todtnauberg" (am 1. August 1967 in Frankfurt geschrieben) festhielt und als bibliophilen Druck in 50 Exemplaren 1968 veröffentlichte. Diese Vorfälle mit Heidegger – wie auch die mit Hugo Friedrich und Gerhard Neumann – sind beispielhaft für die vielspältigen Widersprüche in Celans Persönlichkeit, die Gerhart Baumann taktvoll schildert, die schwierigen Beziehungen zu Celans Frau Gisèle und Sohn Eric keinesfalls aussparend. Offenbar wird so „ein Leben im Schatten der Schwermut" (23), beherrscht von der Leidenschaft zur Sprache und geprägt vom Bewußtsein, er sei „ein jüdischer Dichter aus der Heimat der chassidischen Geschichten. Entwürfe kommender Erinnerungen, – so verstand er zuletzt sein Gedicht" (136). Im April 1970 wählte Paul Celan den Freitod in der Seine.

E. J. Krzywon

Atabay, Cyrus *Die Linien des Lebens.* 61 Gedichte in fünf Heften. Mit Original-Offsetlithographien von Winfred Gaul. Düsseldorf: Eremiten-Presse 1986. 76 Doppelseiten. Kart., 29,80.

Seit dem Debüt von 1956 sind bereits zehn Gedichtbände von Cyrus Atabay erschienen, ausschließlich in deutscher Sprache, obwohl der 1929 in Teheran geborene Lyriker bis zur iranischen Revolution von 1978 abwechselnd in Europa und im Iran lebte. Nach Berliner (1937 bis 1945) und Züricher Schul- sowie Münchener Studienjahren lebt er seit 1983 wieder in München und ist Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, lyrisch vermittelnd zwischen Ost und West. Sein jüngster Lyrikband, ein sprachlich wie grafisch überaus gelungenes Buch, sammelt die titellosen Texte in thematisch strukturierten Zyklen, deren Überschriften den einzelnen Gedichten entnommen sind: „Etwas von der Sprache / der einander nahen Teile verstehen" (1); „Wir sind nicht heute / was wir gestern waren" (2); „Zeitlebens war deine Hauptbeschäftigung" (3); „Mit den Augen Simurgs" (4); „Vom Leichteren ins Schwerere" (5) sowie „Huldigungen" (6) und „Epilog". Zwölf chassidische Strophen" (7). Das auffälligste Merkmal dieser von keinem Interpunktionszeichen gestörten Lyrik ist die durchweg dialogische Struktur der Gedichte. Auch wenn das lyrische Du stimmlos bleibt, sich nie direkt zu Wort meldet, kein Gespräch aufnimmt, so ist es dennoch unentwegt anwesend in unzähligen Bildern: „Zwei Schiffe zwillingsgleich / nur die Rümpfe andersfarben / segeln traumgelenkt dahin." Betörende Bildhaftigkeit, gefügt aus Metaphern und Vergleichen, ist ein weiteres Merkmal von Atabays meditativer Gedankenlyrik, die zwischen aphoristischer Prägnanz und schillernder Vieldeutigkeit hin und her schwebt. Die ästhetisch schönsten Gedichte finden sich unter den „Huldigungen" und im „Epilog" der „Zwölf chassidischen Strophen", vor allem aber unter den Liebesgedichten: „Die Liebe war's / der sie erlagen / ein Wort ist's / an dem sie zerbrechen." Was sich hier schwermütig ausspricht, ist die Melancholie der Zwischenheimat: „in jeder Fremde besessen / von jener Liebe / die das Heimweh heißt".

E. J. Krzywon

Kirche und Gesellschaft

PETER, Anton: *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie.* Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. Freiburg: Herder 1988. XIV, 625 S. (Freiburger Theol. Studien. 137) Kart. 89,–.

Bestimmte Spielarten von Befreiungstheologie werden von den Kritikern auch als Folge der sogenannten Transzendentaltheologie betrachtet und abgelehnt. Von daher könnte eine Untersuchung des Verhältnisses erwünscht und nötig sein. Doch so ist die Aufgabe in dieser umfänglichen Dissertation nicht gestellt. Wie der Titel andeutet, steht hier die Befreiungstheologie an erster Stelle und von ihr aus, d. h. von ihrer Kritik aus, soll sich Transzendentaltheologie gewissermaßen verantworten. Ein erster Teil führt in die befreiungstheologische Denkart unter methodologisch-hermeneutischer Rücksicht ein (7–112), der folgende Teil bietet eine Skizze „Dussels meta-physischer Ansatz beim anderen" (113–409). Anschließend wird „Rahners transzendentaler Ansatz beim Ich" (411–551) vorgestellt, „Dussel und Rahner im Vergleich" (553–586) bildet den Schluß. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (587–625) findet sich auf den letzten Seiten.

Der Schwerpunkt liegt klar erkennbar beim zweiten Teil; der ausdrückliche Vergleich fällt ausgesprochen knapp aus. Nun ist aber schon im Bericht über Dussel ein Kapitel „Historische Wurzeln des Transzendenzdenkens" (248–391) und eine „Kritische Auseinandersetzung" (391–409) angehängt, wo der Vergleich von der Antike bis zu Levinas vorweggenommen ist. Thomas von Aquin, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Kierkegaard, Rosenzweig, Barth, Heidegger und Levinas passieren Revue. Der Aufwand – auch für den Leser – ist enorm, ohne daß ein entsprechendes Ergebnis die Mühe rechtfertigen könnte. Die gewiß nützliche klare Darstellung einer Gestalt vor allem philosophisch bedingter Befreiungstheologie oder -philosophie erweist die Abhängigkeit Dussels von den in Europa aufgenommenen Impulsen, besonders von Levinas. Das gilt vor allem in der negativen Wendung gegen diese Denkströmungen. Daß diese Wendung oft auf einseitiger Sicht bis hin zu grober Karikatur und auf Mißverständnissen beruht, wird ebenfalls deutlich.

Wenn gleichwohl für eine wechselseitig kritische Korrelation, d. h. für die Möglichkeit gegenseitiger Ergänzung plädiert wird, so liegt das freilich auch nicht daran, daß Dussel etwas beizutragen hätte, das in der europäischen Überlieferung schlechthin fehlte. Um das nachzuweisen, wären die meisten – ohnehin zusammenfassenden und darum kaum über Bekanntes hinausgehenden – Referate unnötig gewesen. Eine konzise Darstellung der Position Dussels und eine kritische Auseinandersetzung mit ihr, die sich aus ihr selbst hätte entwickeln lassen, würde dem erwünschten Gespräch vermutlich besser gedient haben, weil sie, auf ein eindeutiges Thema konzentriert, wirklich den möglichen neuen Beitrag hätte ansichtig machen können.

K. H. Neufeld SJ

KÜHNHARDT L[illegible]dger: *Die Universalität der Menschenrechte.* Studie zur ideengeschichtlichen Bestimmung eines politischen Schlüsselbegriffs. München: Olzog 1987. 408 S. Kart. 68,–.

Die Frage nach der Universalität der Menschenrechte stellt sich heute mit zunehmender Dringlichkeit als Aufgabe, wie in einer sich entwickelnden Weltkultur sittlich-rechtliche Verbindlichkeit zu denken und politisch zu realisieren ist. Die vorliegende, als Habilitationsschrift bei Karl Dietrich Bracher verfaßte Studie widmet sich diesem Zentralproblem in einer ideengeschichtlich und kulturvergleichend sehr breit angelegten Weise. Das Werk ist in drei Teile aufgegliedert: Teil 1 zeichnet den Weg nach, wie die Idee eines Rechts des Menschen von der Antike an bis zum heutigen Völkerrecht normative Gestalt gewinnt. Teil 2 weitet einerseits den Blick auf das politische Denken „nichtpersonaler und außerwestlicher Traditionen" aus, konzentriert andererseits geschickt die Fragerichtung darauf, wer eigentlich der Träger von „Menschen"-Rechten ist, das Individuum oder die Spezies Mensch als Gattungsbegriff. Die Auseinandersetzung mit den Bedeutungsver-

schiebungen, die der Menschenrechtsbegriff im Marxismus-Leninismus, im islamischen, indischen, japanischen, chinesischen und afrikanischen Kulturraum erfährt, führt dann zwangsläufig zur Frage nach einer menschenrechtlichen Universalität ohne kulturelle Bevormundung und kulturellen Relativismus (Teil 3).

Vom Wahrheitsanspruch her gesehen ist klar: „Menschenrechte können nur universell und unteilbar sein oder sie sind keine Menschenrechte" (327). Damit ist für Kühnhardt aber lediglich erst die Aufgabe gestellt, Menschenrechten zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen. Das Konzept, das er vorlegt, ist ebenso einfach wie überzeugend: nicht Ausweitung, sondern klare Begrenzung auf die drei zentralen Menschenrechtskategorien – die Menschenrechte der leiblichen, geistigen und politisch-sozialen Person (322). Das Proprium der Menschenrechte ist das Recht der menschlichen Person. Nur so läßt sich die Idee der Universalität der Menschenrechte in den Bauplan jenes angestrebten Menschenhauses umsetzen, das umgrenzt „durch einen gemeinsamen Fußboden und eine bewegliche Decke" (328) dennoch für alle Menschen bewohnbar ist. *G. Höver*

ZU DIESEM HEFT

Bei den Maßnahmen, die die Kirchenleitung angesichts der abnehmenden Solidarität mit der Institution Kirche ergreift, und bei der Reaktion vieler Christen scheint die Angst eine große Rolle zu spielen. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, geht diesem Verdacht nach.

Die Wiederverkörperungslehre, die im Zeichen der New-Age-Bewegung wachsende Zustimmung findet, ist nicht erst eine Frage unserer Zeit. Schon die frühe Kirche hatte sich damit auseinanderzusetzen. Herbert Frohnhofen macht auf diese Zusammenhänge aufmerksam.

Bei den Erfahrungen des Jesuit Refugee Service in den Flüchtlingslagern Mittelamerikas, Afrikas und Asiens stehen heute die Menschenrechtsverletzungen an erster Stelle. Dieter B. Scholz, Leiter des Flüchtlingssekretariats bei der Ordensleitung der Gesellschaft Jesu in Rom, berichtet von diesen Beobachtungen, die ein Neuüberdenken des herkömmlichen Verständnisses des Flüchtlings verlangen.

Wegen ihrer lebensbedeutsamen Folgen sind technische Entscheidungen immer auch moralische Entscheidungen. Wilhelm Korff, Professor für christliche Sozialethik an der Universität München, skizziert die Probleme und Aufgaben einer solchen ethischen Reflexion.

Das schwierigste Problem auf dem Weg zur Einheit der Christen ist die Amtsfrage. In dem Bericht der gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Das geistliche Amt in der Kirche" von 1981 findet sich bereits ein weitgehender Konsens. Michael Hardt zeigt, was erreicht wurde und was noch zu tun ist.

Krise geistlicher Berufe

Die Bilanz ist schlecht: Zwischen 1956 und 1988 sank in der Bundesrepublik die Zahl der Diözesanpriester um etwa 5000 und der Geistlichen in den Pfarrgemeinden um 5300. Die Zahl der Theologiestudenten, die Diözesanpriester werden wollen, erreichte mit etwa 430 wieder den Stand von 1974, nachdem in den Jahren zwischen 1976 und 1986 sich manchmal 630 für diesen Lebensweg entschieden hatten. Diese Entwicklung macht noch nachdenklicher, wenn man wahrnimmt, daß vergleichbare negative Zahlen bei den Orden nicht zu verzeichnen sind, ja daß die kontemplativen Frauenorden immerhin 87 Novizinnen haben im Vergleich zu 38 im Jahr 1971. Diese positive Nachricht darf die Krise der „tätigen" Frauenorden nicht vergessen lassen: 1971 hatten sie 376 Novizinnen, heute 233. Zahlen der Statistik verlangen nach Erklärung. Warum finden heute junge Menschen seltener als früher den Zugang zu einem geistlichen Beruf? Warum wird eher der Laiendienst bevorzugt?

Vielerlei Gründe mag es geben: Das allgemeine Klima ist einer engagierten christlich-kirchlichen Lebensweise nicht zugetan, obwohl gleichzeitig eine religiös-spirituelle Praxis angesehen ist. Eine neue Aufklärung hebt die allzu menschliche Kirche in „Kriminalgeschichten" heraus und trägt zur Entfremdung von der Institution Kirche bei. Die Unübersichtlichkeit des Lebens überhaupt läßt vor endgültigen Lebensentscheidungen zurückschrecken. Wer möchte sich heute schon festlegen? Wer möchte sich mit „dieser" Kirche identifizieren?

In diese Situation spielt eine sinkende Weitergabe des Glaubens hinein. Wo maximal zehn Prozent der katholischen Eltern noch christlich-kirchlich erziehen, kommt es bei nur wenigen Jugendlichen zu einer lebensfroh getönten Glaubenspraxis, liegt aber auch die Grenze der Belastbarkeit eher niedrig: Sind die Attacken auf Kirche, sind die Fehlleistungen von Kirche noch erträglich?

Die Situation beunruhigt die für die Kirche Verantwortlichen, und nicht nur diese. Es nimmt nicht wunder, daß die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. bis 16. Februar 1989 das Thema „Geistliche Berufe" auf ihrer Tagesordnung hatte. Das ist richtig und gut. Weniger gut ist das Wort von der „Berufungspastoral", das als neuer Schwerpunkt der seelsorglichen Strategie herausgestellt wurde und das sozusagen die Gegenoffensive gegen einen kirchenzerstörenden Zeitgeist einleiten soll. Dieser Akzent ist falsch gesetzt, aus vielen Gründen: Eine Berufungspastoral kann zur Alibipastoral werden, die alle übrigen Verantwortlichen in ihrem Nichtstun entschuldigt. Sie kann nicht alles ersetzen, was die „normale" Weitergabe des Glaubens bisher nicht geleistet hat. Was allzu differenziert ansetzt, wirkt desintegrativ und führt zu einem falschen

Ziel. Eigentlich geht es um das lebendige Volk Gottes, um nichts anderes. Also nicht um überkommene Strukturen und Gewohnheiten.

Roger Schutz, dem Prior von Taizé, ist vollauf zuzustimmen, wenn er sagt: „Ihr braucht nichts Spezielles zu tun, um Berufungen zu fördern – führt junge Menschen hin zum Glauben!" Die allgemeine Jugendpastoral trägt bei, die Probleme der geistlichen Berufe zu lösen oder zu verstärken. Wenn für einen jungen Menschen auf dem Weg zu einem geistlichen Beruf gefordert wird, er solle zu christlicher Entscheidung geführt werden, die dann aus der Übereinstimmung mit anderen Christen lebt und von einem geistlich Erfahrenen begleitet wird, dann fragt man sich: Ist das nicht eine Kernforderung der Jugendpastoral? Und muß man dann den Akzent „Berufungspastoral" nicht als Fehlschluß bezeichnen?

Es kommt hinzu, daß dort, wo die geistliche Berufung überbetont wird, die Gefahr wächst, daß „Nichtberufene" sich als Christen zweiter Klasse vorkommen. Auch dies wäre ein fataler Eindruck. Glaubt die Kirche an ihren erhöhten Herrn, wird sie davon ausgehen müssen, daß auch zu Beruf und Ehe „Berufung" nötig ist, und nicht nur zu einem „geistlichen" Beruf. Alle sind berufen. Der Überakzent hat nicht nur die Selbstüberschätzung einer Kleruskirche zur Folge, er entmutigt auch die Laien und degradiert sie zum „einfachen Volk".

Die Konsequenzen liegen auf der Hand. Statt eine „Berufungspastoral" zu entwickeln, wäre es sinnvoll, sich auf die Grundsätze einer zeitgemäßen Jugendpastoral zu besinnen. Eine solche Reflexion wird um so nötiger, je mehr sich in restaurativen Jugendgruppen junge Menschen sammeln, die sich dann in ihren Ängsten am besten in einem „geistlichen Beruf" aufgehoben sehen. Ob sie dann in ihrer oft bemerkbaren Rigorosität als Seelsorger annehmbar sein werden und selbst glücklich sind? Im Gegensatz zu dem in diesen Entwicklungen greifbaren Traum von der Volkskirche sollte man jene Grundsätze realisieren, die Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi" (1975) formuliert hat: die schrittweise Vermittlung des Glaubens, die Begleitung junger Menschen, die Glaubenspraxis im sozialen und politischen Einsatz, das Mitleben in christlichen Gemeinden, also: Erfahrung von Glaube und Kirche.

Dort, wo die Identifikation mit engagierten Christen gelingt, wo selbstloses Tun zur Nachfolge anregt, kann auch ein Beruf im Dienst am Volk Gottes wachsen: ein Dienst in der Gemeinde, an Kranken und Verlassenen oder ausschließlich zum Lob Gottes. Niemand dürfte dabei den Eindruck haben, daß sich Zu-kurz-Gekommene in Seminarien und Noviziaten sammeln, sondern daß lebenskundige junge Menschen in freier Entscheidung Gott einen ersten Platz in ihrem Leben einräumten. In einer solchen Wahl käme eine endzeitliche Option von Kirche zum Vorschein. Was das für das Bild einer prophetischen Kirche bedeuten würde, sticht in die Augen: statt Macht Nähe, statt Verzagtheit Glaubenszuversicht, statt Dogmatismus sensible Menschenführung, statt Weltfremdheit christliche Lebenskunst.

Roman Bleistein SJ

Klaus Schatz SJ

Bischofswahlen

Geschichtliches und Theologisches

Kürzlich hat ein Nuntius (Msgr. Eduardo Rovida in der Schweiz) tatsächlich behauptet, „Päpste würden seit 2000 Jahren Bischöfe ernennen" und „die sogenannten Bischofswahlrechte seien eigentlich Patronatsrechte" (womit wohl gemeint ist: staatskirchliche Rechte)[1]. Ein solcher geschichtlicher Horizont folgt der Logik: „Es muß eigentlich immer so gewesen sein – also war es auch von Anfang an so". Bereits bei der Vorbereitung des Ersten Vatikanischen Konzils hatte Philipp Cossa, Konsultor der Theologisch-Dogmatischen Vorbereitungskommission, nachzuweisen gesucht, daß die Einsetzung der Bischöfe seit Anfang der Kirche dem Papst zustand. Sein entscheidendes Argument lautete dabei: Wenn andere Instanzen de facto das Recht der Bischofsbestimmung ausübten, dann müßte man nachweisen, daß sie dies aus eigenem Recht taten und nicht kraft wenigstens stillschweigender Bevollmächtigung durch den Apostolischen Stuhl. Dies kann man aber nicht, denn wir haben 1. Gründe, weshalb dieses Recht dem Papst zusteht, und 2. Gründe, weshalb die Päpste es zuließen, daß Bischöfe von anderen bestimmt wurden[2].

Die alte Kirche (bis 500): Zusammenwirken von ortskirchlicher Mitbestimmung und hierarchisch-überörtlichem Regulativ

Wenn man von der „Bischofswahl" in der alten Kirche redet, trifft man einen durchgängig bezeugten Sachverhalt[3]. Und doch isoliert man dadurch ein Element des alten Bischofsbestimmungsrechts, nämlich das ortskirchliche. Die „Wahl" durch die Ortskirche ist jedoch eingebettet in ein komplexes Zusammenwirken und Beziehungsgeflecht verschiedener Prozesse, die zudem rechtlich niemals genau fixiert waren, vielmehr in einem delikaten Gleichgewicht meist nur so lange funktionierten, wie die kirchliche „Communio" innerhalb der Ortsgemeinde und zwischen den Gemeinden funktionierte. Schließlich darf auch nicht vergessen werden, daß die primäre Fragestellung in der alten Kirche meist nicht lautete: Wer bestimmt den Bischof?, sondern: Wie müssen die Qualitäten eines Bischofs sein? Alle Strukturfragen stehen im Dienst des vorrangigen Ziels, *würdige* Bischöfe zu haben. So heißt es in einem Schreiben des römischen Bischofs Damasus

(oder Siricius?) an gallische Bischöfe aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts: „Nicht darum geht es, was das Volk will, sondern was das Leben nach dem Evangelium fordert. Das Zeugnis des Volkes ist dann etwas wert, wenn es nach persönlichen Qualitäten (ad digni alicuius meritum) und nicht nach Gunsterweisen urteilt."[4]

In diesem Fall ging es konkret um die Gefahr der Wahlbestechung und generell der Instrumentalisierung der „Wahlen" durch Gruppeninteressen und Machtkämpfe vornehmer Familien, vor allem seitdem das Bischofsamt für hohe weltliche Beamte eine lohnende Karriere darstellte, zumal das politische Feld oft ein sehr undankbares und unstabiles Objekt des Aufstiegsstrebens geworden war.

Fast ausnahmslos wirken aber in der alten Kirche bei der Bischofsbestimmung zwei wesentliche Faktoren zusammen: nämlich die ortskirchliche Mitbestimmung („Wahl") einerseits, die hierarchische Kontrolle durch das (regionale) Bischofskollegium anderseits. Diese beiden Faktoren sind jeweils unterschiedlich gewichtet, fehlen aber nirgends ganz. Dabei kann man wohl schwer eine durchgehende Linie in dem Sinn ziehen, daß im Lauf der Jahrhunderte, besonders seit der „konstantinischen Wende" im 4. Jahrhundert, die Wahl durch die Gemeinde zugunsten des Entscheidungsrechts der Nachbarbischöfe oder des Metropoliten zurückgedrängt worden wäre. Bereits in dem frühesten nachneutestamentlichen Zeugnis, nämlich in dem um 95 geschriebenen „Clemens-Brief" der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth, heißt es, die Amtsträger der Gemeinden (von „Bischöfen" kann man damals wohl noch nicht reden) seien von Aposteln oder angesehenen Männern „unter Zustimmung der ganzen Gemeinde" eingesetzt worden[5]. Ein solches Zusammenwirken von apostolischer Sendung und Mitwirkung der ganzen Gemeinde findet sich bereits in der Apostelgeschichte[6].

Das Moment der ortskirchlichen Mitbestimmung wird wahrgenommen durch eine *„Bischofswahl"*, die allgemein bezeugt und als wesentlich angesehen wird. Über ihren genauen Modus (vor allem ob und inwieweit sie eine echte Alternativwahl zwischen verschiedenen Kandidaten war) wissen wir aber im Grund herzlich wenig. Zumindest seit dem 3. Jahrhundert kommt in ihr dem Klerus die eigentliche Führung und Initiative zu. Was das Volk betrifft, so fällt seit dem 4. Jahrhundert mit dem praktischen Zusammenfallen von Bischofsgemeinde und Stadtgemeinde die entscheidende Rolle den Honoratioren der Stadt zu. Dies wird im Osten seit Kaiser Justinian (527–565) fest sanktioniert. Im übrigen darf man diese Bischofswahl nicht von ihrem soziologisch-politischen Ambiente loslösen. Dies ist aber die antike Stadt (Polis, Civitas) als primäre Lebenswelt der Menschen, in welcher sich „Öffentlichkeit" und gemeinsame Willensbildung abspielte, und gleichzeitig als kirchliche Größe, als Bischofsgemeinde: Bistum und Stadt fielen weithin zusammen. Nur in diesem Rahmen und in dieser selbstverständlichen antiken Lebenseinheit waren „Wahlen" sinnvoll.

Nicht immer ist freilich klar, ob die Wahl eine eigentliche „konstitutive" Bedeutung hatte. Sicher war dies der Fall bei der berühmten Bischofswahl des *Ambrosius* in Mailand 374. Nach dem Tod des arianischen Bischofs Auxentius sei das

Volk hoffnungslos in Katholiken und Arianer gespalten gewesen. Dann sei Ambrosius, obwohl erst noch Katechumene, angeblich zuerst auf den Ruf eines kleinen Kindes hin einstimmig zum Bischof verlangt worden, was die Einheit der Gemeinde wunderbar wiederhergestellt habe[7].

Solche Fälle sind sicher atypisch. Jedenfalls kommt in anderen Fällen der Wahl wohl eher eine „informative" Funktion zu. Mit anderen Worten: Die rechtliche Entscheidung und Einsetzung obliegt den Nachbarbischöfen; aber die „Wahl" dient ihnen, zumal sie zunächst niemand kennen, als Grundlage, um festzustellen, wer das Vertrauen des Klerus und der Gemeinde genießt. So scheint es in den Bischofswahlregeln zu sein, die Bischof *Cyprian* von Karthago (248–258) kennt[8]. Die Wahl vor der ganzen Gemeinde „in Gegenwart des Volkes, das das Leben des einzelnen vollständig kennt und den Charakter eines jeden im Verkehr mit ihm durchschaut hat"[9], hat bei ihm einmal den Sinn der Öffentlichkeit und Transparenz: Es darf kein Geheimverfahren sein, damit kein Unwürdiger sich einschleichen kann. Dabei verteilt Cyprian folgendermaßen die Gewichte der mitwirkenden Instanzen: Dem Ortsklerus kommt das Zeugnis über die Kandidaten (testimonium) zu, dem Volk die Abstimmung (suffragium), den Nachbarbischöfen die definitive Entscheidung (iudicium).

Die eigentliche juristische Entscheidung, wohl sicher im Fall disparater Gemeindevoten, haben also die Nachbarbischöfe. Diese kommen aber im Fall einer Vakanz zusammen, um sich zunächst einmal an Ort und Stelle zu erkundigen, wer hier geeignet ist und das Vertrauen von Volk und Klerus genießt. An erster Stelle wird wohl der Klerus nach geeigneten Kandidaten befragt. Es scheint, daß dann der zunächst ausgewählte Kandidat dem Volk vorgestellt wird, wobei eine Art Abstimmung stattfindet (aber wohl nicht zwischen mehreren Kandidaten), um festzustellen, ob er auch das Vertrauen des Volkes genießt. Cyprian beruft sich darauf, daß dieses Verfahren „bei uns und in fast allen Provinzen" gebräuchlich sei. Sicher gilt es wohl in Nordafrika im 3. Jahrhundert. Aber auch für Gallien ist im 4. Jahrhundert eine ähnliche Praxis überliefert: Bei einer Bischofswahl kommen die Nachbarbischöfe in der Stadt zusammen. Sie befragen Klerus und Honoratioren der Stadt nach geeigneten Kandidaten (petitio, postulatio). Dann wählen sie „den würdigsten" aus. Es folgt die Akklamation der Gemeinde, dann die Einsetzung und Weihe[10].

Das Moment der *hierarchischen Kontrolle* wird also durch die Bischöfe der benachbarten Kirchen ausgeübt. Seit dem 4. Jahrhundert üben die Kirchenprovinzen diese Funktion aus, wobei oft der Metropolit ein entscheidendes Übergewicht gewinnt. Besonders dort, wo ein Hauptort ohnehin politisch und kirchlich stark dominiert, wie dies bei dem Patriarchen von Alexandrien für ganz Ägypten der Fall war, spricht der Oberhirte dieser Stadt das entscheidende und letzte Wort bei den Bischofswahlen der ganzen Region. Gegen Tendenzen zu mächtiger Metropoliten, allein die Wahlen zu beherrschen und ihre Favoriten überall auf die

Bischofsstühle ihrer Provinz zu bringen, regt sich freilich auch Widerstand, der mehrfach auf Synoden artikuliert wird, ebenso gegen die gar nicht so seltene Designation von Bischöfen durch ihre Vorgänger. Bereits das Konzil von Nizäa (325) verfügt, daß ein Bischof nie von einem einzigen Bischof eingesetzt werden soll, sondern möglichst von allen Bischöfen derselben Provinz, mindestens aber, wenn dies auf praktische Schwierigkeiten stößt, von dreien[11]. Diese Bestimmung, die später auf den Ritus der Bischofsweihe bezogen wurde, galt damals für die Bischofseinsetzung. Es sind dann gerade Päpste des 5. Jahrhunderts, inbesondere *Leo der Große* (440–461), welche gegen die zu große Übermacht von Metropoliten wie eines Hilarius von Arles die Rechte der Ortsgemeinden und damit die unverzichtbare Rolle der „Wahl" hervorheben. Die klassischen, jahrhundertelang nachwirkenden und immer wieder zitierten Maximen, wie daß kein Bischof einer Kirche gegen ihren Willen aufgezwungen werden darf und daß „wer allen vorstehen soll, von allen gewählt werden soll", sind in diesem Kontext formuliert worden.

Der Satz „Nullus invitis detur episcopus" (kein Bischof soll Widerstrebenden gegeben werden) findet sich zuerst 428 in einem Schreiben des römischen Bischofs Coelestin I. an die südgallischen Bischöfe[12]. Leo der Große greift ihn dann in Briefen vor allem nach Gallien mehrfach auf[13]. Das vom Papst verurteilte „Aufzwingen" eines Bischofs gegen den Willen einer Gemeinde geschah damals nicht selten mit roher Brachialgewalt. Hintergrund ist der Zusammenbruch römischer Staatlichkeit im Gallien der Völkerwanderungszeit und die eminente Bedeutung der Bischöfe als fast einzige Garanten von Ordnung und Stabilität. So protestiert der Papst 445 in einem Schreiben an südgallische Bischöfe dagegen, daß mit Waffengewalt und Soldaten eine Gemeinde überfallen und ihr ein unbekannter Bischof aufgedrungen wird:

„Man sammle die Unterschriften der Kleriker, das Zeugnis der Honoratioren, den Konsens von Adel und Volk. Wer allen vorzustehen hat, soll von allen gewählt werden."[14]

Auch bei ihm kommt es bei der Wahl auf ein delikates Zusammenwirken verschiedener kirchlicher Größen an. Dazu gehört sowohl die Personenauswahl (electio) durch den Klerus wie das Zeugnis und Verlangen (testimonium, expetitio) des Volkes (bzw. besonders des Stadtadels) wie schließlich die Letztentscheidung (iudicium) der Bischöfe derselben Kirchenprovinz und vor allem des Metropoliten[15]. Genauer drückt er sich in einem Schreiben an seinen „Apostolischen Vikar" Erzbischof Anastasios von Thessalonike (dessen Gebiet damals zum römischen Patriarchat gehörte) aus:

Grundsätzlich sei der zum Bischof gewählt, den „der Konsens des Klerus und des Volkes fordert". Komme jedoch keine Einmütigkeit zustande, dann obliege dem Metropoliten die Entscheidung, wobei jedoch unbedingt daran festzuhalten sei, „daß niemand gegen den Willen und das Verlangen (der Gemeinde) geweiht wird, damit nicht die Stadt einen ihr unerwünschten Bischof verachtet oder haßt und das religiöse Leben in ihr leidet, da sie nicht den als Bischof haben konnte, den sie wollte."[16]

Daß die Realität von diesem Ideal oft weit entfernt war, sprechen bereits die

Briefe Leos ganz deutlich aus. Und doch sind diese Texte Zeugnis eines normativen Empfindens, welches noch lange das kirchliche Bewußtsein prägte, selbst dort noch, wo es kaum mehr in die soziologische Wirklichkeit, in der die Kirche lebte, umzusetzen war. Zumal der ständig wiederholten Betonung der freien Zustimmung der Kirche, der ein Bischof nicht aufgezwungen werden dürfe, kommt sicher ein theologischer Stellenwert zu. Dieser Faktor ist freilich in der alten Kirche eingebettet in die ganze Wirklichkeit der kirchlichen Communio. Es ist niemals eine einzige Instanz, die bei der Bischofswahl entscheiden darf. Es geht immer um das Zusammenwirken (Synergeia) von Ortskirche und (durch die Nachbarbischöfe dargestellter) Universalkirche, von Hierarchie und Gemeinde, von Klerus und Volk.

Im Zeichen der königlichen Kirchenherrschaft (6.–11. Jahrhundert)

Die Entwicklung läuft dann in den katholisch gewordenen Germanenreichen des Westens dahin, daß die letzte Entscheidung bei der Bischofsbestimmung den Königen zukommt. Dies geschieht bereits seit Chlodwig (um 500 getauft, † 511) im fränkischen Merowingerreich, seit dem 7. Jahrhundert im Westgotenreich und in den angelsächsischen Königreichen. Freilich wird die Notwendigkeit der Wahl durch Klerus und Volk immer wieder und noch Jahrhunderte lang von Synoden eingeschärft, ebenso wie die Sätze Coelestins I. und Leos I., einer Kirche dürfe kein Bischof gegen ihren Willen aufgezwungen werden und wer allen vorzustehen habe, solle auch von allen gewählt werden. Aber bereits 549 heißt es auf dem Konzil von Orléans, der Bischof solle gewählt werden „mit dem Willen des Königs gemäß der Wahl von Klerus und Volk".[17] Die eigentliche Letztentscheidung kam unter diesen Umständen dem König zu[18], wenigstens solange eine starke Zentralgewalt existierte; andernfalls geriet sie in die Hände des regionalen Adels. Die „Wahl" bestand entweder darin, daß Bürger und Klerus der Bischofsstadt vom König einen Kandidaten erbaten („consensus civium"), der jedoch erst geweiht werden durfte, wenn der König der Wahl zustimmte. Oder sie bestand nur in der mehr oder weniger formellen Akklamation zu einer vorgängig vom König vollzogenen Designation.

Dieser Verfall des antiken Bischofswahlrechts kann nicht unabhängig vom soziologischen Wandel der Gesellschaft verstanden werden. Er war im Grund ein Aspekt des Verfalls der antiken Stadtkultur und des Übergangs zu einer agrarischen, von der Grundherrschaft her bestimmten Gesellschaft. Wir haben bereits gesehen, daß die alte „Bischofswahl" untrennbar ist von der Öffentlichkeit der antiken Polis oder Civitas. Die Städte verfielen jedoch im Westen seit der Völkerwanderung, schmolzen immer mehr auf ihren Festungskern zusammen, während die Bistümer im Zug der Erfassung und Christianisierung des Landes „Landbe-

zirke" wurden. Die verbleibenden Bewohner der Stadt aber waren nicht mehr „Bürger" im antiken Sinn. Die zudem juristisch nie geregelten Wahlen gerieten praktisch in den Sog der Familieninteressen des lokalen Adels und des mit ihm verfilzten und gerade in merowingischer Zeit sehr wenig Eigenbewußtsein ausbildenden Klerus. Aber auch die bisherige kirchlich-hierarchische Kontrollinstanz der Bischofswahlen, die Metropolitanorganisation, in welcher sich im 4. und 5. Jahrhundert „bischöfliche Kollegialität" vorzugsweise abgespielt hatte, verfiel zusehends und wurde erst seit der Karolingerzeit wiederhergestellt, ohne doch den alten Geist wiederzuerhalten. Die Bischöfe waren mehr und mehr an den König und seine Landeskirche gebunden; bischöfliche Kollegialität und Zusammenarbeit gab es vor allem in der Form des um den König gescharten Reichsepiskopats.

Im Grund genommen blieb dies im ganzen Abendland die beherrschende Realität bis zum 11. Jahrhundert. Dabei brauchte königliche Ernennung der Bischöfe keineswegs das Schlechteste zu sein. Gegenüber der damals realen Alternative, nämlich Besetzung der Bischofssitze durch den regionalen Adel, war es meist die bessere Lösung. Bei Einsetzung durch die Krone bestand noch am ehesten die Chance, daß nach objektiven Kriterien im Sinn des überlieferten kirchlichen Bischofsideals verfahren wurde. Diese Chance war jedoch kaum gegeben, wenn die Bischofssitze Familiendomänen des lokalen Adels wurden oder gar, wie im östlichen Frankenreich vom 7. zum 8. Jahrhundert, generationenlang vom Vater auf den Sohn vererbt wurden. Die schlimmsten Auswüchse der „Simonie", der Verleihung der Bischofssitze gegen Geld, sind nicht dort geschehen, wo eine starke königliche Zentralgewalt die Bischofswahlen kontrollierte, wie in der deutschen Reichskirche, sondern dort, wo eine solche Zentralgewalt fehlte, wie um 1000 im Süden Frankreichs.

Der Traum der „Libertas ecclesiae" – Von der Bischofswahl zur Bischofsernennung (11.–14. Jahrhundert)

Die mit den Namen Papst Gregors VII. (1073–1085) verbundene „gregorianische" Reformbewegung, welche den Kampf für die Freiheit der Kirche (Libertas ecclesiae) und gegen die Laienherrschaft auf ihre Fahne schrieb, hat keineswegs versucht, die königliche Ernennung der Bischöfe durch päpstliche Ernennung zu ersetzen. Das Gegenteil ist der Fall. Ihr Hauptprogrammpunkt war oder wurde sehr bald die *Wiederherstellung der Bischofswahl.* Der freien Bischofswahl durch die Ortskirche kam dabei im Verständnis der Reformer eine tiefe geistliche und prinzipiell-theologische Bedeutung zu. In ihr manifestiert sich die von Manipulation und Instrumentalisierung durch weltliche Herrschaftsinteressen freie Freiheit Christi und des Geistes Gottes selbst. Eine besondere Rolle spielt gerade hier die urchristliche Idee der „geistlichen Ehe" zwischen dem Bischof und seiner Kir-

che [19]. Zu dieser geistlichen Ehe gehöre das freie Ja der Kirche zum Bischof als dem Vertreter ihres Bräutigams Christus. Durch „Simonie", also Verleihung von Bischofsämtern für Geld, werde jedoch die keusche Braut Christi zur Dirne erniedrigt; Laieninvestitur sei geistlicher Frauenraub und Vergewaltigung, während der Kaiser vom Beschützer der Kirche zum Zuhälter werde!

In pointierter und kompromißloser Weise wird die Forderung nach freier Bischofswahl zuerst vorgetragen im 3. Buch „Adversus simoniacos" des Kardinals *Humbert von Silva Candida* von 1058. Im Anschluß an Leo den Großen sucht er die rechte Zuordnung der verschiedenen Größen bei der Wahl wiederherzustellen:

„So haben die in aller Welt verehrten Päpste unter Eingebung des Heiligen Geistes bestimmt, daß die Wahl des Klerus durch die Entscheidung (iudicium) des Metropoliten bestätigt werde, das Verlangen (expetitio) des Volkes aber durch die Zustimmung des Fürsten. Jetzt aber geschieht gegen die heiligen Kanones und zur Erniedrigung der ganzen christlichen Religion alles umgekehrt; und die Ersten sind die Letzten, und die Letzten die Ersten. Es ist nämlich die erste in der Wahl und Bestätigung die weltliche Gewalt, welcher dann notgedrungen die Zustimmung des Volkes und des Klerus und zu allerletzt das Urteil des Metropoliten folgt. Daher sind die so Beförderten nicht als Bischöfe zu bezeichnen, denn ihre Ernennung hängt vom Kopf nach unten; was zuletzt geschehen sollte, ist das Erste geworden, und geschieht durch solche, die es nichts angeht." [20]

Aus dem eigentlichen Innenraum der Wahl sind die Laien also jetzt verbannt. Der Fürst ist zwar nicht jeder Mitwirkung beim Wahlgeschehen beraubt. Aber er ist gleichsam in den Vorraum verwiesen. Er repräsentiert als „Haupt der Laien" die „expetitio" des Volkes, welches Wünsche äußern kann, aber nicht die Entscheidung trifft. Diese fällt vielmehr im Rahmen der Wahl des Klerus und ihrer Bestätigung durch den Metropoliten.

Ergebnis der gregorianischen Reform und des sogenannten „Investiturstreits" ist daher die Wiederherstellung der Bischofswahl, wobei die Bestätigung bzw. – im Fall einer nicht einhelligen Wahl – die Letztentscheidung wieder dem Metropoliten zukam. Gerade das 12. und 13. Jahrhundert ist im Abendland wieder die klassische Zeit der Bischofswahl. Während jedoch vorher Träger und Wählerkreis kaum je exakt umschrieben waren, sind jetzt die Domkapitel als eigentlicher innerer Kleruskreis um den Bischof herum ausschließlich Träger der Wahl. Es ist jetzt ein rein kirchliches Gremium, nachdem die soziologische Voraussetzung der früheren Wahl durch Klerus und Volk, welche in der spätantiken Einheit von Bischofsgemeinde und Stadt bestanden hatte, längst weggefallen und eine solche „Wahl" faktisch zum Spielball der Machtkämpfe von Adelsfraktionen geworden war.

Das Papsttum hat dabei bis zum Hochmittelalter außerhalb der eigenen römischen Kirchenprovinz auf die Bischofswahlen keinen bestimmenden Einfluß ausgeübt. Nur für Absetzung sowie schließlich Amtsverzicht von Bischöfen hat Rom in einem Prozeß, der mit der Synode von Sardica (342 oder 343) beginnt und erst mit Papst Innozenz III. (1198–1216) vollendet ist, seine Zuständigkeit

durchgesetzt. Freilich beanspruchte Innozenz III. das Recht, dann einen Bischof selber zu ernennen, wenn das Domkapitel zu einer Wahl nicht imstande war. Das Kontrollrecht der Metropoliten ging so allmählich auf Rom über.

Die entscheidende Wende vollzieht sich dann im 13. und 14. Jahrhundert[21]. Sie hat verschiedene Hintergründe. Einmal ist die Tatsache zu nennen, daß dem schönen Ideal der „Freiheit der Wahl" als Hineinragen der überirdischen Freiheit Gottes in diese irdische Welt sehr wenig Realität entsprach, wenn man die Verwicklung der Domkapitel in politische Rivalitäten und Machtkämpfe anschaut. Eine klare Mehrheit bei der Wahl gab es zudem nicht. Im allgemeinen galt als Signum einer echten Wahl die Einmütigkeit. Sofern diese jedoch fehlte, kamen zwiespältige Wahlen zustande. Die Appellationen nach Rom häuften sich daher, zumal wenn Minderheiten mehr und mehr die Chance sahen, sich mittels Roms durchzusetzen. So kam es zum Beispiel in Mainz seit 1284 fast nur noch zu zwiespältigen Wahlen, bei denen dann meist der Papst entschied, nicht selten an den beiden Rivalen vorbei und für einen ganz neuen Kandidaten[22]. Immerhin haben die meisten Päpste bis zum Ende des 13. Jahrhunderts noch dem Drang entgegengesteuert, ihnen die Besetzung der Bischofsstühle zuzuschieben. So wurde 1274 auf dem 2. Konzil von Lyon durch Papst Gregor X. die bisher nur für die Papstwahl geltende Zweidrittelmehrheit auch für die Bischofswahlen eingeführt. Dennoch ließen die Appellationen nicht nach; und wenn die Zweidrittelmehrheit nicht zustande kam, was sehr häufig der Fall war, konnte sich auch jetzt noch jede Minderheit als „sanior pars" (besserer Teil) fühlen und nach Rom appellieren.

Hinzu kommt, daß seit der Mitte des 13. Jahrhunderts von dem neuen Verständnis der Kirche als „Papstmonarchie" aus, in der alle kirchliche Gewalt vom Papst als ihrer Quelle ausgeht, die Verleihung eines Bistums durch den Papst nicht mehr als anormaler Fall, sondern als der rechten Ordnung der Kirche entsprechend empfunden wurde. Dies geht so weit, daß es 1301 bei dem päpstlichen Autor Aegidius Romanus heißt: So wie Gott normalerweise in der Welt durch die „Zweitursachen" handelt, aber im Einzelfall auch unter Überspringung der natürlichen Ursachen durch ein Wunder unmittelbar eingreifen kann, so handelt der Papst bei Bischofswahlen normalerweise durch die „causa secunda" des Domkapitels; er kann aber kraft seiner „Fülle der Gewalt" auch direkt eingreifen und den Bischof ernennen[23].

Man könnte daraus folgern, daß eine Kirche, in der grundsätzlich und allgemein die Bischöfe durch Rom ernannt werden, dann ähnlich ein Unding sein müßte wie eine Welt, in der nichts mehr durch natürliche Ursachen und alles nur noch durch Wunder geschähe. Tatsache ist jedoch, daß sich auf diese Weise die Vorstellung festsetzte, daß päpstliche Ernennung der Bischöfe eigentlich etwas Normales ist, zumal ohnehin alle kirchliche Gewalt vom Papst ausgeht, ihm die „Fülle der Gewalt" (Plenitudo potestatis) zukommt, während die Bischöfe von

ihm „zur Teilhabe an der Verantwortung" (in partem sollicitudinis) berufen sind[24]. Wo aber die Domkapitel nach wie vor den Bischof wählen, tun sie dies dann nicht mehr kraft einer ortskirchlichen Eigenständigkeit, sondern im päpstlichen Auftrag und durch ein päpstliches Privileg. Gegenüber den sich nun mehr und mehr häufenden päpstlichen Reservationen gab es zwar durchaus Kritik in kirchlichen Kreisen; aber sie bezog sich meist auf den Modus, vor allem wenn Geld eine Rolle spielte, nicht jedoch oder kaum mehr auf das Prinzip in sich.

Der eigentliche Schritt zur systematischen Reservation der Bistumsbesetzungen aber wurde im 14. Jahrhundert durch das Avignoneser Papsttum vollzogen. Er hat vor allem finanzielle Gründe. Denn die Bischofsernennungen wurden mittlerweile zu einer lukrativen Einnahmequelle der päpstlichen Kurie. Es bildeten sich Einrichtungen und Gewohnheiten aus, die nichts anderes als Simonie unter päpstlichem Vorzeichen waren. Dies waren vor allem die „Annaten" (von der Kurie ernannte Pfründeninhaber hatten die Einkünfte des ersten Jahres nach Rom zu zahlen) und die „Exspektanzen" (eine durch jährliche Summen bezahlte Anwartschaft auf eine Pfründe). Nachdem schrittweise immer mehr Fälle der Besetzung durch die Kurie reserviert worden waren, setzte Papst Urban V. 1363 den Schlußstrich, indem er sämtliche Erzbistümer, Bistümer und Abteien von einer bestimmten Einkommenshöhe an (!) der Kurie reservierte. Die „freie Bischofswahl", in der gregorianischen Zeit erkämpft und mit dem schwersten Geschütz höchster spiritueller und theologischer Argumente begründet, wurde so ziemlich sang- und klanglos durch das Papsttum selbst und nicht aus pastoralen, sondern aus finanziellen Gründen wieder abgeschafft.

Zwischen päpstlichem Zentralismus und Staatskirchentum (15.–19. Jahrhundert)

Freilich sollte es bis zum 20. Jahrhundert währen, bis Rom auch faktisch die Bischöfe fast überall in der katholischen Kirche bestimmte. In der Praxis mußte das Papsttum die Bistumsbesetzungen mit anderen Instanzen teilen. Der Machtverfall des Papsttums durch das Große Abendländische Schisma (1378–1417) und die Reformkonzilien von Konstanz und Basel, schließlich die politische Entwicklung zum landesfürstlichen Zentralismus und Absolutismus hin, welcher eine „autonome" Kirche nicht zuließ und daher die Bischofssitze unter seine Kontrolle zu bringen suchte, ließen eine schrankenlose päpstliche Bischofsernennung nicht zu. So wurde für das Heilige Römische Reich im Wiener Konkordat von 1448 das Bischofswahlrecht der Domkapitel wiederhergestellt. In fast allen großen Monarchien, zuerst für Frankreich im Konkordat von 1516 und gleichzeitig für Spanien und seine überseeischen Gebiete (königliches Patronat) setzte sich jedoch das *Nominationsrecht* der Krone durch: Die Bischöfe wurden vom König ernannt. Das Papsttum geriet hier in die Defensive. Abgesehen von der Rechtsfik-

tion, daß dieses Nominationsrecht kein ureigenes Majestätsrecht der Krone, sondern ein päpstliches „Privileg" sei, das einem treuen Sohn der Kirche verliehen werde, einer Fiktion, die an der Realität nichts änderte, konnte es nur das Prinzip wahren, daß die von der Krone nominierten (oder in Deutschland vom Domkapitel gewählten) Bischöfe die definitive Bestätigung und kirchliche Institution durch Rom erhalten mußten. Dies bedeutete freilich, daß diese faktisch nur in seltenen Ausnahmefällen verweigert werden konnte.

Eine grundsätzliche Diskussion über die Frage der Wiederherstellung der Bischofswahlen entbrannte im Frühjahr 1563 auf dem *Konzil von Trient*, und zwar durch die französischen Bischöfe. Vor allem Kardinal Guise von Lothringen forderte am 12. Mai die Rückkehr zur altchristlichen Form der Bischofswahl (forma antiquae ecclesiae). Er wandte sich dabei sowohl gegen die königliche Nomination wie gegen päpstliche Ernennung wie auch gegen die bloße Wahl durch die Domkapitel[25].

„Unserem Heiligen Vater aber würde ich auf den Knien den dringenden Rat geben, sich von dieser Last zu befreien: so würde er weniger Gefahr (für sein Seelenheil) eingehen, da meist für die Kirchen keine gute Wahl getroffen wird, und er so darüber nicht Rechenschaft ablegen müßte."[26]

Eine Chance hatte freilich dieser Vorstoß schon deshalb nicht, weil die Franzosen hier isoliert waren. Die italienischen Konzilsväter waren meist prinzipielle Anhänger des päpstlichen Besetzungsrechts; die Spanier glaubten jedoch mit der königlichen Nomination überwiegend gute Erfahrungen gemacht zu haben. Davon abgesehen überwog jedoch in Trient das durchaus zutreffende Urteil, daß keine der vorhandenen Formen (Wahl durch Domkapitel, königliche Nomination, päpstliche Ernennung) von sich aus gute Bischöfe gewährleiste, bei jeder aber gute Bischöfe herauskommen *können*. Man müsse also nicht das Wahlverfahren ändern, sondern kanonische Qualitätserfordernisse schaffen und Prüfungsverfahren einführen. So äußerte Bischof Draskovich von Fünfkirchen (Ungarn) am 28. Mai: Alle drei Formen seien reformbedürftig, aber auch reformfähig; wenn die Domkapitel wählen, müsse dafür gesorgt werden, daß sie in ihrer Mitte gute Kandidaten haben, deren Qualifikation nicht, wie dies faktisch in Deutschland der Fall war, allein in ihrem Adel bestehe; wenn der König nominiere, solle der Bischof der Kirchenprovinz konsultiert werden; wenn der Papst bestätige, solle er an Ort und Stelle zuverlässige Informationen sammeln und sich nicht nur erkundigen, ob der Kandidat die Taxen bezahlen kann[27]. Damit traf er genau die Schwächen aller drei Bischofsbestimmungsverfahren. In diesem Sinn verabschiedete das Konzil von Trient kanonische Prüfungsverfahren. Wenn freilich die tridentinischen Bischofskriterien sehr oft (vor allem in Deutschland bis zur Säkularisation von 1803) unterlaufen wurden, dann deshalb, weil viele Mißbräuche viel zu eng mit dem politischen und gesellschaftlichen System der vorrevolutionären Ordnung zusammenhingen, um selbst bei bestem Reformwillen von Konzilien oder Päpsten aus der Welt geschafft werden zu können.

Das Nominationsrecht aber hat Rom bis in die Zeit Pius' IX. (1846–1878) hinein in Konkordaten fast regelmäßig katholischen Staatsoberhäuptern zugestanden. Noch um 1870 wurden die Bischöfe in den meisten katholischen Staaten (so in Frankreich, Bayern, Österreich-Ungarn, Spanien, Portugal, auch in Brasilien und einigen spanisch-amerikanischen Republiken) staatlich ernannt und dann vom Papst bestätigt. Voraussetzung war nur, daß die Nomination als päpstliches Privileg und nicht etwa als ureigenes Recht staatlicher Souveränität anerkannt wurde. Außerdem wurde sie prinzipiell nur katholischen Fürsten zugestanden.

Eine besondere Situation entstand dadurch, daß die Kurie es seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts insbesondere in Deutschland mit mehrheitlich protestantischen Staaten zu tun hatte, die größere katholische Gebiete beherrschten, dabei aber keine Trennung von Kirche und Staat wollten (Preußen, Hannover, Kurhessen, Nassau, Hessen-Darmstadt, Baden, Württemberg). Diese waren nicht bereit, auf jeglichen Einfluß auf die Bischofswahlen zu verzichten. Eine einfache Ernennung durch Rom kam für sie nicht in Frage, ebensowenig aber für Rom eine landesherrliche Nomination wie bei katholischen Fürsten.

In diesem Leerraum konnte sich nun wieder das aus dem alten Reich übernommene Bischofswahlrecht der Domkapitel ansiedeln. Es wurde in den kirchlichen Abmachungen mit Preußen (1821), Hannover (1824) und den südwestdeutschen Staaten (1827) neu festgelegt. Ähnliches geschah in den Konventionen mit Schweizer Kantonen für die Bistümer Basel (1828) und St. Gallen (1845). Im Unterschied zu heute wählten die Domkapitel damals noch ohne Vorgabe durch Rom. Das Recht des Staates war im wesentlichen das des „irischen Vetos" (so genannt, weil es von Rom der britischen Regierung nach 1815 für Irland vorgeschlagen wurde, dort freilich nicht zur Ausführung kam): Der Staat strich aus der vom Domkapitel aufgestellten Kandidatenliste „minder genehme Kandidaten" (personae minus gratae), so jedoch, daß noch zwei oder drei für die Wahl des Domkapitels übrigbleiben mußten. Dann wählte das Domkapitel. Rom trat im Unterschied zu heute erst ganz am Schluß des Verfahrens in Aktion und bestätigte den gewählten Kandidaten. Freilich kam es in Deutschland seit etwa 1840 bei einzelnen Bischofswahlen zu gezielteren Eingriffen Roms, sei es um die Wahl von stärker ultramontan eingestellten Bischöfen durchzusetzen, sei es auch (so insbesondere nach dem Kulturkampf) im Zusammenspiel mit dem Staat zur Überwindung kirchenpolitischer Pattsituationen.

Völlig frei und ohne staatliche Mitwirkung ernannte Rom jedoch im 19. Jahrhundert die Bischöfe nur in Ländern einer (nicht kulturkämpferischen) „Trennung von Kirche und Staat". In Europa war dies praktisch nur der Fall in Belgien (seit 1830), den Niederlanden (seit 1852) und Großbritannien, außerhalb Europas in den USA, Kanada und Australien, schließlich in den eigentlichen Missionsländern.

Die Alleinverfügung Roms (20. Jahrhundert)

Im 20. Jahrhundert kommt es nun fast durchweg dazu, daß der im Prinzip von der römischen Zentrale seit dem 14. Jahrhundert erhobene Anspruch der Bischofsbestimmung auch in der Realität kaum mehr an Schranken stößt. Das bisherige allgemeine römische Recht der „Bischofsbestätigung" wird nun erst zur allgemeinen „Bischofsernennung". Denn die bisherigen staatlichen Nominations- und Mitwirkungsrechte fallen in dieser Form durch Sturz der Monarchien, Veränderungen der politischen Landkarte und totale oder stärkere Trennung von Kirche und Staat weg. An ihre Stelle tritt meist in den Konkordaten der allgemeine „politische Vorbehalt": Rom erkundigt sich erst am Schluß des Verfahrens, ob gegen den bestimmten Kandidaten seitens der Regierungen „allgemein politische Bedenken" bestehen. In demokratischen Staaten kommt es auf diese Weise kaum je zu einem staatlichen Veto gegen einen Bischof. Ein vorgabefreies Nominationsrecht hat Rom im 20. Jahrhundert nie mehr gewährt, auch nicht dem spanischen Staatschef Franco, der vielmehr 1941 das Recht erhielt, die Bischöfe aus einer römischen Terna auszuwählen.

Aber auch die in Deutschland noch bestehenden Wahlrechte sind durch die Konkordate (1929 mit Preußen, 1932 mit Baden) wesentlich entleert. Trat Rom im 19. Jahrhundert erst am Schluß des Wahlverfahrens in Aktion, während die Domkapitel ohne römische Vorgabe wählten, so wählen die Domkapitel jetzt (außer in den Schweizer Diözesen Basel und St. Gallen) nur aus einer römischen Dreierliste. Es hat aber immer der, welcher die Terna aufstellt, und nicht wer aus ihr auswählt, das entscheidende Wort bei der Wahl; er kann, wenn er will, die Wahl zur Fiktion machen. In Bayern jedoch, wo nach dem Konkordat von 1817 der König nominiert hatte, ernennt Rom die Bischöfe nach dem Konkordat von 1924, wenn auch aufgrund bestimmter vorangegangener Konsultationen.

Einige grundsätzliche Erwägungen

Die Geschichte der Bischofswahlen enthält eine Fülle gegensätzlicher Erfahrungen und geschichtlicher Entscheidungen. Je nach Geschmack und Standpunkt kann man Belege und historische Erfahrungen für die eigene Position finden, bzw. einen bestimmten Abschnitt der Geschichte selektiv herausgreifen. Die Gegner der römischen Praxis der Bischofsernennung werden sich vorzugsweise an der alten Kirche orientieren, ihre Befürworter dagegen mit Vorliebe auf die in Trient diskutierten Erfahrungen hinweisen. Der Kirchenhistoriker, der Fakten für gegensätzliche Positionen anliefert, sieht sich so in Zeiten der Polarisierung nicht selten in der Situation eines Rüstungsbetriebs, welcher Waffen für beide kriegführende Parteien produziert.

Die erste Frage lautet daher: Welchen Maßstab haben wir, bestimmte geschichtliche Formen als wichtiger und maßgeblicher und als von bleibender Bedeutung für die Kirche anderen vorzuziehen? Der Jesuitengeneral Lainez wandte sich am 16. Juni 1563 auf dem Trienter Konzil gegen eine „antiquarische" Reform des Rückgriffs auf die „Forma antiquae ecclesiae", wie sie Kardinal Guise wollte, insbesondere auch dagegen, dem Volk, jenem „vielköpfigen Ungeheuer", Anteil an der Bischofswahl zu geben. Gegen einen solchen in seinen Augen anachronistischen und ungeschichtlichen Rückgriff plädierte er für Gegenwartsbezogenheit der Reform und daher Ausgehen vom derzeitigen Rechtszustand, welcher in seinen Augen der Situation der Kirche, die nicht mehr die der ersten Jahrhunderte war, viel mehr entsprach[28]. In der Tat muß es, soll eine bestimmte Form der Bischofswahl besonders maßgeblich sein, dafür ein anderes Kriterium geben als bloß, daß sie die ursprüngliche und alte war. Alter allein kann, denkt man geschichtlich, in der Kirche ebensowenig ein Maßstab sein wie die umgekehrte Vorstellung, das Spätere sei das Bessere, und Reform als Rückgriff auf Früheres sei daher in der Kirche von vornherein „antiquarisch" und widerspreche dem Glauben an ihre Führung durch den Heiligen Geist.

Ein entscheidender Gesichtspunkt ist sicher: Wo gründet eine bestimmte Praxis oder Forderung nicht nur in faktischer Anpassung an die Verhältnisse, sondern – obwohl sie unter Umständen nur sehr schwer innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu realisieren war – in einer geistlich-theologischen Einsicht in das Wesen der Kirche? Wo ging es also im Bewußtsein der Zeit um Wesentliches und Unaufgebbares, um das Prinzip der Treue zu der vom Heiligen Geist gewollten Gestalt der Kirche? Freilich bedarf auch dieses Kriterium wieder eines zusätzlichen Maßstabs. Auch theologische Einsichten in der Kirche können zeitbedingt und verkürzt sein; und auch Strukturen der Kirche können zu einem bestimmten Zeitpunkt mit höchsten theologischen Motiven begründet und doch später als zeitbedingt angesehen werden. So hat sicher die ottonische und frühsalische Zeit (10./11. Jahrhundert) die Verleihung der Bistümer durch den König als durch den „Gesalbten des Herrn" und „Stellvertreter Christi", „dem von Gott das Szepter übertragen ist", als wesentlich angesehen; und Papst Johannes X. hat 921 diese Sicht ausdrücklich bestätigt[29].

Kritischer Maßstab muß deshalb das auf Schrift und ganze Tradition gestützte heutige normative theologische Bewußtsein der Kirche sein. Dies ist aber in erster Linie die Ekklesiologie der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanums. Wo frühere Einsichten und Forderungen mit diesem Kirchenbild harmonisieren, haben sie auch heute Bedeutung. Wo dies aber nicht der Fall ist, stehen auch die daraus früher gezogenen und vielleicht noch heute geltenden rechtlichen Folgerungen im Gegensatz zum „besseren Bewußtsein" der Kirche. Letzteres gilt aber zum Beispiel für die von einem Aegidius Romanus vertretene Ekklesiologie, nach welcher der Papst Haupt des Leibes der Kirche und damit

Ursprung und Quelle aller Gewalt in ihr sei. Dies steht mit der Eigenständigkeit der Ortskirche und des Bischofsamts nach dem Zweiten Vatikanum in evidentem Kontrast.

Nach diesen Maßstäben scheint es, daß zwei Perioden für die Bischofswahl von besonders normativer Bedeutung sind. Es ist in erster Linie die alte Kirche, welche von dem Gedanken der „Communio" innerhalb der Ortskirche und auf universalkirchlicher Ebene lebte. An zweiter Stelle ist es die Forderung der „Libertas ecclesiae" im 11. Jahrhundert. In beiden Fällen wurden mit höchster Emphase theologische Einsichten vorgetragen, obwohl ihre Umsetzung in die Realität eher mühsam, ja oft fast aussichtslos erschien. Es sind weiter Erkenntnisse und Forderungen, die im Licht der Ekklesiologie von „Lumen gentium" erst recht Farbe gewinnen, im Gegensatz zu der Königstheologie des Frühmittelalters und auch der extremen papalistischen Theologie des 13. und 14. Jahrhunderts.

Von da aus wird man zunächst sagen müssen: Die Mitbestimmung der Ortskirche bei der Bischofswahl ist ein tief in der kirchlichen Tradition verwurzeltes Moment. Der alte und auch im Mittelalter jahrhundertelang überlieferte Satz, daß einer Kirche kein Hirte gegen ihren Willen aufgezwungen werden dürfe, ist kein obsoletes Traditionsgerümpel, sondern gründet zutiefst in Rang und Würde der Ortskirche. Denn die Ortskirche ist gerade nach dem Zweiten Vatikanum nicht Verwaltungseinheit einer zentral geführten Großorganisation, sondern eine Kirche, die in Communio mit anderen Kirchen steht[30]. Freilich ist diese Ortskirche strukturiert. Eine „demokratische" Wahl der Bischöfe mit gleichem Stimmrecht aller Gläubigen hat es, so weit wir historisch klar zurückblicken können, nie gegeben. Wenn seit den ältesten Zeiten das entscheidende Wort bei der Wahl dem Klerus zukam, dann hat dies überdies noch eine aktuelle Bedeutung, die gerade bei heutigen römischen Bischofsernennungen oft übersehen wird. Dies bedeutet nämlich, daß das Vertrauen der Diözese, das der zu bestimmende Bischof besitzen muß, nicht in erster Linie in populistischer Massenresonanz und entsprechender Kommunikationsfähigkeit gesucht werden darf. Entscheidender als ob ein Bischof beim sogenannten „einfachen Volk" beliebt ist, erst recht ob er mit Massenmedien umzugehen versteht, muß sein, ob er das Vertrauen seiner eigentlichen Mitarbeiter, das heißt der Priester und ebenso heute der Laienmitarbeiter besitzt. Im übrigen wären sicher die Gremien, deren Votum heute die Stimme der Ortskirche am ehesten verkörpern würde, die im Gefolge des Konzils geschaffenen Räte, in erster Linie Priesterrat und Pastoralrat.

Eine „Autonomie" der Ortskirche bei der Bischofswahl in dem Sinn, daß die von ihr vollzogene Wahl nicht mehr oder nur noch in Extremfällen von einer höheren kirchlichen Instanz annulliert oder korrigiert werden dürfte, ist freilich nicht nur faktisch illusorisch. Sie ist auch weder mit der Tradition der Kirche noch mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums vereinbar. Denn in der Bischofswahl kommt nicht nur die Communio der Ortskirche, sondern auch die

Communio mit der universalen Kirche zum Ausdruck. Ein solches in sich abgeschlossenes Geschehen hat die Bischofswahl auch meist in der alten Kirche, zum Beispiel bei Cyprian, nicht dargestellt. So muß es grundsätzlich auch möglich sein, von außen her (durch Rom oder die Bischofskonferenz) Initiativen zu ergreifen und neue Kandidaten ins Spiel zu bringen, die nicht von der Ortskirche aus vorgeschlagen sind. Mit solchen Bischöfen hat die Kirche keineswegs nur schlechte Erfahrungen gemacht; es sei unter anderen auf Ketteler verwiesen, der 1850 durch Intervention Roms und gegen die vorhergegangene Domkapitelswahl Bischof von Mainz wurde. Es kann auch einmal nötig sein, die Selbstgenügsamkeit und Provinzialität einer Ortskirche von außen her aufzubrechen. Ebenso muß die Möglichkeit bestehen, Minderheiten innerhalb einer Ortskirche von außen her zu unterstützen.

Im Gesamtvorgang der Bischofswahl muß also die Communio mit der universalen Kirche ihren Ausdruck finden, wie dies im Grund seit den ältesten Zeiten der Fall war. Diese Communio impliziert eine hierarchische Letztentscheidung („iudicium", nicht notwendig Roms), die wohl ebenfalls zum festen Traditionsbestand der Kirche gehört. Die hier sinnvoll anwendbare Formel für diese Communio scheint mir in Lumen gentium 21 ausgedrückt, wo es heißt, daß die grundsätzlich in der Bischofsweihe gegebene Vollmacht der Lehre und Leitung „ihrer Natur nach nicht anders als in der hierarchisch geordneten Kommunioneinheit mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums ausgeübt werden" kann. Formell geht es hier zwar gar nicht um die Wahl bzw. Bestätigung der Bischöfe. Anderseits ist mit dieser Formel doch umfassend umschrieben, welches Ordnungsprinzip den Dienst und die Vollmacht des einzelnen Bischofs trägt und in die universale Kirche eingliedert. Dies ist aber identisch mit dem ekklesiologischen Prinzip, welches bei der hierarchisch-überörtlichen Kontrollinstanz der Bischofswahl, also dem „iudicium" der Hierarchie, in Funktion tritt. Es ist nicht einfach die Vollmachtsverleihung durch den Papst. Es ist vielmehr die Communio „mit Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums".

Wenn dem so ist, wird man sicher sagen müssen, daß die Ernennung der Bischöfe durch den Papst (also das „Haupt" allein) einen zwar im Grenzfall möglichen, jedoch vom vollen theologischen Wesen her defizienten Modus darstellt. Sie entspricht im Grund nicht der Aussage des Zweiten Vatikanums, daß die Bischöfe nicht Stellvertreter des römischen Bischofs sind[31]. Im allgemeinen Verständnis gilt doch: Ein Autoritätsträger, der von einer höheren Autorität eingesetzt ist und auch von ihr wieder abgesetzt werden kann, ist auch ihr Stellvertreter! Eine grundsätzlich sinnvollere Form wäre, daß den nationalen Bischofskonferenzen, ähnlich wie in der alten Zeit den Kirchenprovinzen, hier das entscheidende Wort zukommt. Dies wäre etwa in der Weise möglich, daß sie aus Kandidatenlisten, die aus den Ortskirchen (bei denen freilich auch größere Minderheiten sich zu Wort melden könnten) kommen, die Auswahl treffen. Sicher würde es

auch nicht dem historisch gewachsenen Bewußtsein der Rolle Roms, wenigstens in der lateinischen Kirche, entsprechen, Rom von der Kontrolle über die Bischofswahlen auszuschließen. Hier muß der Prozeß auch offen gegenüber Einwirkungsmöglichkeiten des „Hauptes" sein. Aber es entspricht gerade dem alten kirchlichen Bewußtsein, daß Bischofsbestimmung immer eine „kollegiale" Angelegenheit und nicht Sache eines Einzelbischofs (sei es des Metropoliten, sei es des Vorgängers, der seinen Nachfolger designiert) ist.

Wäre eine Modifikation des geltenden Rechts von vornherein illusorisch? Jedenfalls ist der Spielraum des Codex von 1983 hier offener als die herrschende Praxis. Denn seine Formulierung lautet: „Der Papst ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten."[32] Darin wäre durchaus die Möglichkeit eines vorgabefreien Bischofswahlrechts, wie es in Deutschland noch bis zum Anfang unseres Jahrhunderts bestand, einbegriffen, sofern dem Papst nur die letzte Bestätigung zukommt.

Immerhin könnte auch innerhalb der derzeitigen römischen Bischofsernennung so die Konsultation und Mitbeteiligung anderer Instanzen eingebaut werden, daß im Endeffekt doch Communio auf ortskirchlicher wie auch universalkirchlicher Ebene zum Ausdruck kommt. Die Verfassung und Praxis der Gesellschaft Jesu liefert das Beispiel dafür, daß auch bei Ernennung aller Obern (unter dem General) durch die höhere Instanz doch geeignete Konsultationsmechanismen und ihre behutsame Handhabung ein hohes Maß an Mitsprache, Gemeinsamkeit und Dialog gewährleisten können. Letztverantwortung einer Autorität braucht nicht unbedingt dem Geist und der Wirklichkeit der Communio zu widersprechen, welche ja nicht mit Demokratie identisch ist. Aber sie erfordert dann ein hohes Maß an Zurückhaltung, Selbstkritik und geistlicher Unterscheidung seitens des Trägers der obersten Autorität.

Und vor allem ist eines wichtig: Weil die Bischofsbestimmung Sache der kirchlichen Communio in ihrer ganzen Dimension, ja einer ihrer wesentlichen Prüfsteine ist, muß auch die dafür angestellte Konsultation sich in erster Linie an die objektiv vorgegebenen kirchlichen Strukturen der Communio halten. Dieses Prinzip wird flagrant verletzt, wo das Vertrauen in erster Linie in rein persönliche, unkontrollierte und unverantwortliche Informationskanäle gesetzt wird. Die Kirche hat sich bei der Auswahl der Bischöfe nicht den Prinzipien der Personalpolitik weltweiter Unternehmen anzugleichen, die überall fähige Manager einsetzen. Dies widerspricht im Grund der kirchlichen Tradition. Ihre Communio hat objektiv vorgegebene, wenn auch in bestimmten Grenzen geschichtlich wandelbare Strukturen.

ANMERKUNGEN

[1] So nach dem Protokoll des Gesprächs vom 7. 10. 1988 mit führenden Schweizer Laienvertretern, wiedergegeben in Publik-Forum, 24. 2. 1989, 35f. Der eine dieser Gesprächspartner, Peter Plattner, versicherte telephonisch am 8. März Ludwig Kaufmann SJ (Zürich), vor allem die erstere Aussage sei sicher zumindest in dem Sinn „von Anfang der Kirche an" gefallen. Das Protokoll sei zwar nach dem Gedächtnis von den Laienvertretern angefertigt, habe aber dann dem Nuntius vorgelegen und sei von ihm nicht dementiert worden.

[2] Unveröffentlichtes Votum „De natura et iuribus primatus Romani Pontificis" (Archivio Segreto Vaticano, Fondo Concilio Vaticano I, Acta Commissionis pro rebus dogmaticis II) 42–46.

[3] Kurze Darstellung und Belege u. a. bei P. Stockmeier, Die Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk in der frühen Kirche, in: Concilium 16 (1980) 463–467.

[4] E. Ch. Babut, La plus ancienne décrétale (Paris 1904) 82; vgl. J. Speigl, Das entstehende Papsttum, die Kanones von Nizäa und die Bischofseinsetzungen in Gallien, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für H. Tüchle, hrsg. v. G. Schwaiger (Paderborn 1975) 43–61, hier 50.

[5] 1 Clem 44, 3. [6] Apg 6, 1–7; 13, 1–3; 15, 22–29.

[7] Aus der „Vita Ambrosii" von Paulinus (PL 14, 31, A).

[8] Die beiden wichtigsten Texte: Brief 55, 8 und 67, 4f. Zu ihm die Monographie von T. Osawa, Das Bischofseinsetzungsverfahren bei Cyprian (Frankfurt 1983).

[9] Brief 67, 5. [10] Speigl (Anm. 4) 55. [11] Can. IV (Mansi 2, 670 B). [12] PL 56, 579 C.

[13] Wichtigste Texte: PL 54, 632 B, 634 A, 673 A, 1203 A. [14] Ep. 10 (PL 54, 634 A).

[15] Besonders Ep. 167 (PL 54, 1203 A): „Nulla ratio sinit ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus sunt expetiti, nec a comprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati."

[16] Ep. 14 (PL 54, 673 A). [17] Monumenta Germaniae, Concilia I, 103.

[18] Dazu bes. D. Claude, Die Bestellung der Bischöfe im merowingischen Reich, in: Zschr. f. Rechtgesch., kanon. Abt. 80 (1963) 1–75.

[19] Zeugnisse vor allem bei G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreits (Stuttgart 1936) 157–159.

[20] Monumenta Germaniae, Libelli de lite I, 205.

[21] Dazu besonders K. Ganzer, Papsttum und Bistumsbesetzungen in der Zeit von Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen (Köln 1968).

[22] F. Jürgensmeier, Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil (Frankfurt 1988) 113, 115, 121, 126, 132–136, 138, 140, 142, 148.

[23] De ecclesiastica potestate II cap. 9; vgl. Ganzer (Anm. 20) 59, 67f.

[24] So zuerst konsequent bei Innozenz III.; dazu K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innozenz III., in: Archivum Historiae Pontificiae 8 (1970) 61–111.

[25] Concilium Tridentinum IX (Freiburg 1924) 488; III/1 (Freiburg 1921) 612f.; H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV/2 (Freiburg 1975) 37.

[26] So nach dem Diarium Paleotti (Concilium Tridentinum III/1, 613).

[27] Jedin (Anm. 25) 41. [28] Ebd. 44. [29] PL 132, 806 C/D. [30] Lumen gentium 23. [31] Ebd. 27.

[32] Can. 377 § 1.

Josef Fuchs SJ

Gewissen und Gefolgschaft

Es gibt in der katholischen Kirche und ihrer Moraltheologie in den letzten Jahren eine beachtliche Diskussion um den Begriff des Gewissens. Die einen befürchten eine im Gang befindliche Überbewertung des Gewissens als einer „Art Apotheose der Subjektivität", „als die zum letzten Maßstab erhobene Subjektivität", gegen die es „keine Instanz (so sagt man)" gebe[1]. Dagegen denunzieren andere eine von bestimmten Instanzen ausgehende Unterbewertung des Gewissens; denn in Wirklichkeit stelle dieses ja keine reine Subjektivität dar, sondern reflektiere auf alle objektiv verfügbaren Tatsachen und auffindbaren Bewertungen und ringe sich so in Verantwortung zu einer Beendigung des in Gang gesetzten ethischen Diskurses durch und damit zu einer verantwortlichen Entscheidung; und diese Entscheidung sei die letzte, subjektiv und objektiv begründete Instanz für den verantwortlich handelnden Menschen und Christen[2].

Die gegenwärtige Diskussion betrifft allerdings weniger grundsätzlich und allgemein als vielmehr eher in einem einseitigen Interesse die Frage nach der sittlichen Bedeutung des Gewissens. Denn sie bewegt sich äußerst konzentriert auf die Frage seiner Bedeutung hinsichtlich authentischer (offizieller, aber nicht unfehlbarer) Entscheidungen oder Erklärungen des kirchlichen Lehramts hin, handle es sich nun um so manche Erklärungen (oder gelegentliche Aussagen) des Papstes, der Kongregation für die Glaubenslehre (oder anderer vatikanischer Stellen), der Bischöfe (oder Bischofskonferenzen) oder auch bestimmter sich exponierender Theologen. Dabei betrifft die Diskussion im Augenblick vor allem Fragen der Moraltheologie (also der theologischen Ethik).

Das Problem der Überbewertung des Gewissens wird vor allem von offiziellen Vertretern des kirchlichen Amts und ihnen sich in einer ganz besonderen Weise verbunden wissen wollenden Theologen aufgeworfen. Das Problem der Unterbewertung des Gewissens wird dagegen zumal von manchen Vertretern der katholischen Theologie und von Priestern und Laien gesehen, die die traditionelle Lehre von der Bedeutung des Gewissens (in concreto und im allgemeinen) als ungebührlich in Frage gestellt empfinden.

Der Titel dieses Beitrags legt es nahe zu begreifen, daß es ihm nicht darauf ankommt, eine Konfrontation Lehramt oder Gewissen aufkommen zu lassen, sondern vor allem den Gewissensbegriff zu klären und eine sachlich begründete und von beiden Seiten akzeptable Lösung anzubahnen.

Die (auch kirchenamtlichen) zur Diskussion stehenden Beiträge, die dem Ver-

dacht, dem ererbten Begriff von Gewissen nicht gerecht zu werden, ausgesetzt sind, sollten hier eigentlich genau und möglichst im Wortlaut dokumentiert werden. Das wäre leicht möglich. Aber es handelt sich dabei ebenso um Texte von Theologen einer bestimmten Richtung wie um Texte hoher Autoritäten in der katholischen Kirche. Es erscheint darum weniger angemessen, sie hier jeweils präzise und im einzelnen zu zitieren[3].

Verschiedene Gewissensbegriffe

Auch in der neuerlichen Diskussion um das Gewissen fällt es auf, daß der Gewissensbegriff vielfach nicht nur nicht genügend geklärt ist, sondern daß auch verschiedene Gewissensbegriffe im Spiel sind.

Wiederholt taucht der traditionelle, eher religiöse, aber auch einigermaßen mystische Begriff des Gewissens als „Stimme Gottes" auf; interessanterweise stößt man sich dabei vielfach nicht an der – zumeist – zugegebenen Erfahrung der Möglichkeit eines sogenannten irrigen Gewissens, aber auch nicht an der Tatsache, daß man auch Atheisten und Agnostikern eine Gewissenserfahrung trotz mangelnden Gottesglaubens nicht abspricht. Stärker herangezogen wird die, zumal seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (GS 16) gebräuchliche, wohl vor allem (aber durchaus nicht ausschließlich) christlich-religiös verstandene Beschreibung des Gewissens als eines „sacrarium", in dem wir uns verantwortungsvoll „solus com solo" (allein mit ihm allein) vor Gott befinden; dabei fragt man sich jedoch nicht, wie sich das hinsichtlich der Agnostiker und Atheisten verhält, denen man ob ihres Menschseins ebenfalls ein Gewissen zuspricht. Daß das Gewissen als Stimme Gottes im Menschen (solus cum solo) absolute Geltung hat und Gehorsam beansprucht, steht oft ungeklärt neben der zugegebenen Erfahrung, daß das Gewissen auch irren kann. Als der Stimme Gottes wird dem Gewissen in der nur ihm zugänglichen Fülle seiner Situation die Würde einer letzten Autorität zugesprochen; allerdings gelten Gottes Wille, sittliche Normen und kirchenamtliche Aussagen als objektive Größen oft als dem Gewissen übergeordnete Autorität, die der objektiven Kompetenz und Bedeutung der Gewissenseinsicht des einzelnen in seiner Situation zu wehren hat. Diese Problematik wird weitgehend kaum einer zufriedenstellenden Lösung zuzuführen versucht.

Es findet sich aber auch ein nicht spezifisch christliches oder religiöses Verständnis des Gewissens, einmal als die nicht abweisbare Erfahrung-Einsicht in das immer schon im Menschen vorfindliche objektive und absolute sittliche Gefordertsein, sodann das nur „Organ"-Sein (und nicht „Orakel"-Sein) des Gewissens. Das Organ-Sein wird aber wiederum je verschieden begriffen; bei den einen ist das Gewissen verstanden als das Organ, daß für die Entscheidungen des Lebens in seiner Vielfalt die richtigen Normen und konkreten Lösungen in Verantwor-

tung eigenständig (für den Gläubigen: im Licht des Glaubens) sucht und findet und sich für sie entscheidet (vgl. Spaemann); bei anderen ist das Organ-Sein dagegen nur die verantwortliche Bereitschaft, ohne eigene „Kreativität" und demnach eher rein perzeptiv auf das Wort des Gewissens zu „hören", es also eher passiv und demütig zu vernehmen (vgl. Laun), um ihm – und somit letztlich Gott – gehorchen zu können (so Caffarra).

Einmütig wird ein Verständnis des Gewissens als reines Über-Ich oder als reiner biologischer Instinkt (Verhaltensforschung), aber auch als ausschließliches Ergebnis soziologischer Tatsachen und Entwicklungen oder als reines Erziehungsprodukt abgelehnt. Weitgehend rekurriert man dagegen – allerdings ohne merkliche Berücksichtigung der enormen Bedeutsamkeit der soeben genannten Elemente für die Gewissensbildung – in einseitiger Weise auf das Geschriebensein der von Gottes Weisheit kommenden sittlichen Ordnung in das Herz und in die Natur des Menschen und seines Personseins, was man auch immer darunter verstehen mag. Fast ausnahmslos wird für das tiefere Verständnis des Phänomens Gewissen höchstes Gewicht auf die Bedeutung des Gottesglaubens und der Annahme der jüdisch-christlichen Offenbarung gelegt.

Unklar ist oft, an welche der verschiedenen Funktionen des Gewissens bei den jeweiligen Aussagen gedacht ist: an seinen tiefsten Urgrund (Urgewissen), an seine Besorgung sittlicher Gutheit der Person und sittlicher Richtigkeit ihres Tuns und Handelns, an die inhaltliche Gewissensanweisung im Augenblick von Entscheidungen (Situationsgewissen), oder auch an das ihr vorausgehende, erste allgemeinste sittliche Prinzipien und konkretere sittliche Normen aufweisende Gewissen im Sinn von sittlicher Erkenntnis. Vermutlich ist darüber vielfach nicht präzise nachgedacht worden; dann allerdings bleibt unter Umständen offen, ob bestimmte Aussagen sich auf den gesamten Bereich der Gewissensfunktionen beziehen sollen oder nur auf bestimmte Funktionen – und auf welche.

Das Gewissen als „Stimme Gottes"

Was wir Gewissen nennen oder nennen können, äußert sich gemäß dem Gesagten in verschiedenen Weisen. Darauf ist hier zunächst einzugehen.

Urgewissen. Allen zugrunde liegt jene Grunderfahrung, die alle Rede über Moral und Sittlichkeit erst möglich macht: daß wir – als an absoluter personaler Freiheit nur „teil"-habende Menschen – moralische Wesen sind, das heißt *absolut* nicht auf Beliebigkeit, sondern auf das *objektiv* Gute und Richtige hingeordnete Freiheit. Man kann das, wie man es vielfach tut, die „Stimme Gottes" nennen; dies jedoch nicht im Sinn einer irgendwie vom Schöpfer „eingegossenen", also nicht persönlich vollzogenen Erfahrung. Denn es handelt sich um ein im geschaffenen Menschen selbst ermöglichtes eigenes personales Selbstverständnis, wenn

auch vielleicht oft nur in vorreflexiver Erkenntnis und Anerkenntnis gegeben. Allerdings läßt sie sich in die ausdrückliche geistige Reflexion einbeziehen, mag sie sich in ihr vielleicht auch nicht erzwingen lassen. So stehen Absolutheit und Objektivität (Nichtbeliebigkeit) bewußt und akzeptiert immer schon als Maß am Anfang *vor* oder besser *in* allem, was mit Sittlichkeit und Gewissen zu tun hat. Wie dieses Gewissensphänomen des weiteren theoretisch zu *erklären* ist, dafür gibt es allerdings die verschiedensten Lösungsversuche in den verschiedenen Philosophien, Weltanschauungen, Ideologien und Religionen. Die katholische theologische Erklärung weist grundlegend auf die von Gott erschaffene Gottebenbildlichkeit – in Geist und Freiheit – des Menschen hin. Sie weiß aber darüber hinaus auch, daß der heilige Geist Gottes und das Wort der Offenbarung in dieser Grunderfahrung schon wirksam sein können und sind.

Die Grunderfahrung des Urgewissens läßt unmittelbar zweierlei verstehen. Einmal muß der im Urgewissen sich seines eigenen Wesens bewußte personale Mensch in seiner freien Lebensentfaltung dem, was das Urgewissen erfahren läßt, zu entsprechen versuchen; man nannte das früher „Gutsein", heute pflegt man es genauer als *sittliche Gutheit der Person als solcher* zu bezeichnen. Zu dieser Gutheit gehört auch die innere Bereitschaft, in der personalen Lebens- und Weltgestaltung richtig zu handeln, das heißt dem, was ist, Rechnung zu tragen[4]. Darum unterscheidet man heute von der sittlichen Gutheit der Person – Sittlichkeit im eigentlichsten Sinn des Wortes – *die sittliche Richtigkeit des Tuns/Handelns.* Das Wissen um die Gutheit der Person und um die Richtigkeit des Tuns/Handelns sollten zusammenfallen, klaffen aber wegen der Irrtumsmöglichkeit hinsichtlich des sittlich Richtigen gelegentlich auseinander. In der Vergangenheit, aber auch heute (auch in der hier behandelten Diskussion) bezeichnet man terminologisch auch die Richtigkeit des Handelns tatsächlich oft noch als das „Gute". Die Bedeutung der Unterscheidung des „Guten" als sittliche Gutheit der Person und als sittliche Richtigkeit des Tuns/Handelns im Urteil des Gewissens erweist sich schon daher, daß die Beurteilung der personalen sittlichen Gutheit *unfehlbar* ist, während die Beurteilung des sittlich richtigen Tuns/Handelns der Möglichkeit des *Irrtums* ausgesetzt bleibt. Darum dürfte an sich nur erstere, nicht auch letztere (wenigstens nicht in gleichem Sinn) als „Stimme Gottes", das heißt durch die Schöpfung des gottebenbildlichen Menschen direkt auf Gott zurückgehend bezeichnet werden.

Die Formulierung, das Gewissen – wie immer man es verstehen mag – sei der Ort, an dem der Mensch von einem Licht erleuchtet wird, das nicht von seiner Vernunft herrührt, die ja geschaffen und immer fehlbar ist, sondern von der Weisheit Gottes selbst, in dem alles geschaffen ist, dürfte demnach zu einfach sein. Weder hält sie einer sachlichen Analyse stand noch kann sie sich für den Gebrauch der christlichen Gläubigen als hilfreich erweisen.

Situationsgewissen. In der neuthomistischen und auch kirchenamtlichen Moral-

theologie hat man im allgemeinen weniger von der Funktion des Gewissens als Urgewissen gesprochen als vielmehr vom Gewissen als letztem innerem sittlichem „Urteil" der sich zum Tun oder Handeln entscheidenden Person. Dieses Urteil ist *gleichzeitig* mit der sittlichen Entscheidung – als deren „Licht"; seine Priorität gegenüber der personalen Entscheidung ist also nicht zeitlich, sondern nur logisch zu verstehen. Man nennt das so verstandene Gewissen heute vielfach das „Situationsgewissen" oder auch gewohnheitsmäßig einfachhin „das Gewissen". In dieser konkreten Erfahrung eines Gewissens-„Urteils" ist natürlich das Urgewissen der sich entscheidenden Person als sein letzter Ursprung immer gegenwärtig. Dieses fordert die verantwortliche – unter Berücksichtigung aller zuhandenen Hilfen und persönlichen Gegebenheiten – Formung dieses Gewissensurteils und die Entscheidung zu dem, was ein verantwortliches Gewissensurteil für das objektiv Richtige *hält*. Wenn es vielfach als „Stimme Gottes" bezeichnet wird, so ist das offensichtlich nur teilweise richtig: Das in ihm enthaltene Wort des Urgewissens – das objektiv Richtige verantwortlich suchen und sich zu ihm entscheiden – ist unfehlbar und in diesem Sinn „Stimme Gottes". Nicht notwendig so die inhaltliche Weisung des sittlichen Urteils des Situationsgewissens für das konkrete Tun/Handeln; sie könnte auch Unrichtiges gestatten oder fordern und daher nicht in gleichem Sinn „Stimme Gottes" genannt werden.

Prinzipien und Normen. Die inhaltliche Handlungsanweisung des Situationsgewissens läßt sich natürlich aus der Erfahrung-Einsicht des Urgewissens nicht deduzieren. Zwischen beiden liegt die unermeßliche Weite der menschlichen, weltlichen und geschichtlichen Wirklichkeit, auf die der zu ihrer Gestaltung berufene Mensch (auch der glaubende Mensch) reflektiert – und zwar immer im Gesamt menschlicher und kirchlicher Gesellschaft, in der er lebt –, um herauszufinden, wie er sie als Mensch und Christ richtig zu formen hat. Er reflektiert also nicht erst im Augenblick, in dem er im Situationsgewissen zum konkreten Sichentscheiden herausgefordert ist. Das heißt, daß er schon immer sich selbst sittlich zu begreifen und auf nahe und ferne Zukunft hin zu orientieren sucht. Er tut es immer unter der Erfahrung-Einsicht und Forderung des Urgewissens. Darum sagt man zwar nicht immer, aber doch oft und mit Recht, daß dieses Suchen und Finden „im Gewissen" geschehe, so auch zum Beispiel das Zweite Vatikanische Konzil (DH 3; vgl. GS 16), während man im übrigen die Erkenntnis sittlicher Prinzipien und Normen weitgehend einfachhin der praktischen Vernunft zuzuschreiben pflegt. So findet der Mensch zu sittlichen Normen sehr konkreter Art; sie können ihm zum Situationsgewissen hin eine enorme und entscheidende Hilfe bedeuten. Die konkrete Interpretation, Wertung und sittliche Beurteilung der weiten Menschenwelt ist somit dem personalen Menschen – je in seiner Weise – zwar durchaus möglich, allerdings ohne die Garantie der Unfehlbarkeit, das heißt nicht „einfachhin" als Stimme Gottes.

Thomas v. Aquin hatte das Urgewissen – anders als hier geschehen – als die si-

chere und unfehlbare Einsicht in einen kleinen Kern erster sittlicher Prinzipien verstanden[5]. Tatsächlich sind Prinzipien wie „das Gute tun", „sich nicht ‚beliebig' zum Nächsten verhalten" und dergleichen erste Ausformulierungen des Urgewissens und ebenso unfehlbar und demnach Stimme Gottes wie dieses. Entsprechend sind die Prinzipien, sich im Bereich der Selbstgestaltung sowie der zwischenpersonalen und gesellschaftlichen Beziehungen (Gerechtigkeit, Fairneß, Sexualität usw.) nicht „beliebig" zu verhalten, evident, tautologisch und daher unfehlbar wahr und in diesem Sinn „Stimme Gottes". Aber was solche Prinzipien für *konkretes Verhalten* in der weiten Menschenwelt als sittliche Normen aussagen wollen, ist nicht ebenso klar, evident und unfehlbar aussagbar. Und was schließlich solche konkretisierenden Normen in der Situation der – äußerlich und innerlich – wirklich nur sie selbst seienden Person meinen können, ist noch eine weitere Frage; ihre Lösung ist schlußendlich „solus cum solo" zu suchen und zu finden – aber inhaltlich ist sie nicht eindeutige „Stimme Gottes".

Subjektivität und Objektivität

Das Gewissen ist als Urgewissen absolut und unfehlbar auf sittliche Objektivität ausgerichtete Subjektivität. Wenn heute eine Diskussion über zuviel Subjektivität oder zuviel Objektivität besteht, so bezieht sie sich demnach nicht auf das Urgewissen, sondern auf das, was man durchgehend einfachhin als Gewissen bezeichnet – vor allem das „Situationsgewissen", aber auch die Einsicht-Entscheidung hinsichtlich konkreter sittlicher Normen.

Subjektivität. In Röm 2,14ff. heißt es, daß auch Heiden den Inhalt des (alttestamentlichen, als gottgegeben verstandenen) Sittengesetzes – jedenfalls teilweise – tatsächlich leben und damit zeigen, daß sie, die ja das (alttestamentliche) Gesetz nicht haben, „sich selbst", also von innerem Verstehen her, sittliches Gesetz sind und daß dieses ihnen in diesem Sinn „ins Herz geschrieben" ist; in diesem Kontext gebraucht Paulus neben dem hebräischen Wort „Herz" auch das griechische Wort „Gewissen". Damit ist offensichtlich – in der Vielfalt heidnischer sittlicher Ideen – nicht ein „teilweises" passives „Eingegossensein" sittlichen Wissens gemeint, sondern die den Heiden, das heißt allen Menschen einerschaffene Fähigkeit, als Subjekt zu konkreter, objektiv richtiger Sittlichkeitserkenntnis zu gelangen, und zwar sowohl im voraus zum Situationsgewissen wie auch in diesem selbst. Dabei ist eindeutig auf eine „Innerlichkeit" des „Gewissens" oder des „Herzens" abgestellt.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Erklärung über die Religionsfreiheit darauf hingewiesen, daß der Mensch in eigenem aktivem Suchen die objektive sittliche Ordnung finden kann und soll und auf diese Weise zu einem wahren *Gewissens*urteil zu kommen vermag (DH 3). Das gleiche Konzil hat in der Konstitu-

tion über die Kirche in der Welt von heute einen eigenen Absatz über das Gewissen erstellt (GS 16). Es hebt stark auf die Innerlichkeit und geschaffene Subjektivität des Gewissens ab, das sich aber als Ort der Erfahrung einer absoluten und objektiven, das heißt ihm nicht von ihm selbst „gegebenen" Forderung erweist. So weiß der Mensch von der ihm von innen her wesentlichen Verpflichtung des sittlichen Gehorsams. Die hier gemeinte sittliche Forderung ist nicht nur das Wort des Urgewissens. Auf Röm 2,15 zurückgreifend, formuliert das Konzil: „... der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott seinem Herzen eingeschrieben ist... Im Gewissen erkennt man in wunderbarer Weise jenes Gesetz, das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat." Das Eingeschriebensein ins Herz bedeutet also auch hier die Möglichkeit, im Gewissen sittliche Ordnung objektiv richtig zu „erkennen". Das wird noch deutlicher, wenn anschließend von Suchen (im Gewissen) „nach der Wahrheit" und der „wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen", die Rede ist. Dabei kommt es auf das Suchen und Finden „objektiver Normen der Sittlichkeit" an.

Allerdings schließt dieses Suchen und Finden, so heißt es, einen unverschuldeten Irrtum nicht aus. Die Übersetzung des Urgewissens und der darin begründeten Würde des Menschen in objektiv richtige konkrete Handlungsnormen und des inhaltlich richtigen Situationsgewissens erfolgt eben nicht automatisch oder durch eine rein logische Deduktion. Normierende sittliche Objektivität ist auch im Gewissen (auch im Gewissen des Glaubenden: vgl. GS 43 und 33) immer riskiert; denn das Suchen der objektiven Norm besagt nicht, daß diese sich „irgendwo" (wo – außer in Gott selbst?) schon „gegeben" vorfände und entsprechend (als schon gegebene) nur noch gesucht und gefunden zu werden brauchte.

Nun heißt es im gleichen Absatz der Konzilskonstitution: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist", Worte, die einer Radiobotschaft Papst Pius' XII. vom 23. März 1952 entnommen sind. Soll das nun bedeuten, im Gewissen, zumal im Situationsgewissen, gebe es ein „solus cum solo" als ein Entdecken des göttlichen Gebots in seiner heiligen Präsenz, ein Hören seiner gebietenden „Stimme", die selbst dem suchenden und zum Handeln geforderten Menschen die gesuchte Antwort anreicht, so daß man nur noch zu gehorchen brauche? Aber dann könnte es kein irrendes Gewissen geben. Es besteht also die Forderung, sich unter Verwendung aller zur Verfügung stehenden Wirklichkeiten, Kenntnisse und bekannten Wertungen (auch denen des kirchlichen Gottesvolks und des Lehramts) „schöpferisch" und verantwortlich suchend (ver-suchend) die richtige Lösung anzubahnen und schließlich diesen Suchprozeß ebenso verantwortlich als „nun genügend" abzubrechen und so zu echter Überzeugung zu finden[6].

Das wäre dann allerdings nicht inhaltlich die direkte Stimme des gegenwärtigen

Gottes, die man nur perzeptiv zu „hören" braucht, um ihr dann zu gehorchen. Es wäre vielmehr das letzte Wort des selbst diskurrierenden Situationsgewissens: inhaltlich nicht unfehlbare Stimme Gottes, aber der menschlich einzig mögliche Versuch, der absoluten Forderung des Urgewissens einen konkreten „Leib" zu geben. Dieser schöpferische Versuch wäre nicht ein subjektivistisches „sola *cum seipsa*" (allein mit sich selbst) des Gewissens (wie man gesagt hat), sondern ein aktives und lebendiges „solus cum solo", das heißt allein mit dem durch das Urgewissen und in ihm präsenten und auf die je eigene Suche des Richtigen drängenden Schöpfer. Das Ergebnis wäre allerdings nicht Gottes eigenstes Wort, aber doch das, was er im „Heiligtum" des Gewissens seines menschlichen Ebenbilds als die einzig mögliche „Objektivität" verlangt, das heißt als geschaffene und darum nur partizipative Teilhabe an seiner ewigen Weisheit, an seinem „ewigen Gesetz"; und eben darum erheischt es unbedingten Gehorsam. Wie oben schon mit Robert Spaemann gesagt: Das Gewissen ist kein Orakel, sondern ein aktiv entwerfendes und somit das Richtige suchendes Organ.

Objektivität. Im Gewissen als aktivem Organ sucht der personale Mensch aufgrund des stets bewußten Urgewissens herauszufinden, wie er – will er sittlich „gut" sein – mit einer zuhandenen menschlichen Wirklichkeit richtig umzugehen hat. Um zu einem objektiv begründeten Urteil zu kommen, bedarf es eines ausreichenden Wissens sowohl um die Natur der menschlichen Person als auch um die Natur der zuhandenen und personal zu lebenden Wirklichkeit. Über letztere weiß die heutige Menschheit allerdings weit mehr als ihre Vorväter; um dieses Wissen muß man sich bei der Suche nach dem letzten Wort des Situationsgewissens natürlich gebührend mühen.

Die Wirklichkeiten des Menschen und seiner Menschenwelt sind keine sinnlose, pure „sachliche" Wirklichkeit, die man irgendwie „sachlich" weiterzuentwikkeln gedenkt. Sie ist vielmehr als von Gott getragene Schöpfung Ausdruck von Geist und Sinn. Geist und Sinn trägt sie in sich auch in der Form, in der sie aufgrund einer langen Entwicklung und des gestaltenden Eingriffs des Menschen uns heute gegeben ist. Sie leben und handhaben ist immer ein Wirken in eine nächste oder ferne Zukunft hinein, dies aber doch jeweils aufgrund dessen, was sie jetzt – am Ausgangspunkt, also bei der Entscheidung selbst – in der Präsenz des sie stets tragenden Schöpfergottes als Wirklichkeit und darum als Geist und Sinn ist. Dabei geht es nicht nur darum, was die gegebene Wirklichkeit rein „in sich" und sachlich besagt – was kann sie uns eigentlich über sich selbst (ohne Beziehung zum Menschen) sagen? –, sondern was sie in der Welt der Menschen, in der menschlichen Gesellschaft, für bestimmte menschliche Beziehungen und auch für den einzelnen in seiner Besonderheit an Geist und Sinn beinhaltet.

Interpretierend dieses Verstehen zu leisten, um unter gebührender Berücksichtigung schon gefundener oder vorgefundener sittlicher Prinzipien, Wertungen und Normen zu einem verantwortbaren sittlichen Urteil über eine jetzt zu fällen-

de Entscheidung über ein Tun und Wirken in die nahe oder ferne Zukunft hinein zu kommen: das ist Wirken des personalen Subjekts im Gewissen auf ein schöpferisches und objektiv begründetes Wort im Situationsgewissen hin. Das ist alles andere als reine und nicht organhafte „Subjektiviät", aber auch alles andere als ein pures Horchen auf ein „objektives" Orakel im Gewissen.

Gefolgschaft gegenüber dem Gewissen

Wer nach dem Maß der ihm zuhandenen Möglichkeiten versucht, im Gewissen die objektiv richtige Weisung für sittliches Verhalten zu finden, wird von seinem Urgewissen als „gut" im Sinn personaler Sittlichkeit beurteilt. Er gibt sich keinem beliebigen Subjektivismus hin. Das ist auch der Fall beim schuldlos irrigen Gewissen: Der schuldlos Irrende hält einen objektiven Irrtum für das objektiv Richtige, so ist er trotz seines unrichtigen Urteils und seiner Tattreue zu diesem Urteil nicht sittlich schlecht (vgl. Vaticanum II, GS 16). Wer die oben vorgeschlagene Unterscheidung zwischen „gut" und „richtig" nicht macht, müßte – um nicht zu sagen, daß jemand, der aus Irrtum das Unrichtige tut, gleichzeitig gut und nicht gut sei – eher mit Thomas von Aquin formulieren, er sei wegen seines Irrtums hinsichtlich seines „nicht guten" Verhaltens „entschuldigt", jedoch ohne – wegen der terminologischen Gleichsetzung von „gut" und „richtig" – einfachhin „gut" genannt werden zu können.

Die heutige Diskussion. In der gegenwärtigen Diskussion sieht man die Dinge teilweise anders. Es wird Klage darüber geführt, daß man in der heutigen (auch kirchlichen) Gesellschaft und sogar in der Moraltheologie sich nicht selten auf das Gewissen berufe und andere sich auf ihr Gewissen berufen lasse – gegen „Gottes Gebot", gegen die „objektiven" moralischen Normen, gegen das sittliche Naturgesetz. Die Klage ist allerdings nur berechtigt, wenn der Appell an das Gewissen gegen eine objektiv genannte sittliche Ordnung entweder beliebig oder in unverantwortlicher Leichtfertigkeit erfolgt (vgl. Vat. II, GS 16).

Eine gewisse Schwierigkeit erhebt sich aber hinsichtlich dieser Klage, wenn in ihr vorausgesetzt wird, daß Gottes Gebot, die sittlichen Normen und die naturgesetzlichen Lösungen irgendwie und irgendwo objektiv „vorhanden" sind. Insofern Gott selbst sie uns nicht direkt zugereicht hat (über Moralnormen in der Kirche wird unten noch die Rede sein), gibt es ja solche sittlichen normativen Aussagen in der menschlichen Gesellschaft nur aufgrund menschlicher sittlicher Erkenntnis „im Gewissen". Sie werden nicht „erfunden" oder „geschaffen", sondern „schöpferisch" erfahren und erkannt – in der allerdings (nur) geschaffenen menschlichen Teilhabe an Gottes eigenster Weisheit. Wer *ohne Einschränkung* meint, sie übernehmen zu müssen, einfachhin weil man so in unserer Gesellschaft zu sagen pflegt, wäre einem Fehlschluß von einer Tatsache auf ein sittliches Sollen

erlegen. Die verantwortliche Klugheit fordert allerdings, eine weithin angenommene oder von hoher Autorität vorgetragene sittliche Ordnung mit großer Disponibilität nicht zu verwerfen, sondern zu versuchen, sie zu begreifen oder doch anzunehmen; denn in ihr kann sich große Erfahrung und hohe Weisheit – wenn auch nicht Unfehlbarkeit – verbergen.

Sittliche Normen übernehmen, die in der Gesellschaft weitgehend akzeptiert sind oder von einer Autorität vorgelegt werden, geschieht andererseits immer in personaler Verantwortlichkeit[7], ebenso wie die Verwerfung einer sittlichen Norm oder Ordnung unter solcher Verantwortlichkeit steht. Die Übernahme oder Verwerfung sittlicher Ansprüche oder Verbote geht demnach immer über die verantwortliche und entscheidende Funktion des persönlichen Gewissens. Sich gegen die von anderen und auch von Autoritäten vorgetragenen sittlichen Begründungen sperren, kann ebenso Zeichen leichtfertiger oder eigensinniger Beliebigkeit wie einer ehrlichen und großen Verantwortlichkeit des Gewissens sein[8]; es ist also nicht notwendig Zeichen des Ungehorsams gegen den Gott, den man als Autorität hinter der in Frage stehenden sittlichen Ordnung ausgibt, es kann auch Zeichen hohen, verantwortungsbewußten Gehorsams sein.

Die Formulierung, daß letztlich nur der einzelne in seinem Gewissen erkennend entscheiden kann, was er tun soll, ist also nicht einfachhin falsch. Zwar können vieles und viele ihn beraten und von seiner Überzeugung abzubringen versuchen, aber der Rat muß durch das verantwortlich urteilende Gewissen des einzelnen hindurchgehen, um in kluger Verantwortlichkeit angenommen oder verworfen werden zu können. Der einzelne kann irren, aber auch die Berater könnten irren. Hat er kein *Kriterium*, um eindeutig zwischen Wahrheit und Irrtum im Gewissen unterscheiden zu können? Wäre dem so, könnte es kein irriges Gewissen (und parallel keinen irrigen Rat) geben – es sei denn, es gebe unfehlbare Autoritäten. R. Spaemann fragt über das Problem eines solchen Kriteriums hinaus noch, ob es denn kein *Indiz für die Echtheit* der Gewissensentscheidung gebe; seine Antwort: Ja, „die Bereitschaft des Betreffenden, eine unangenehme Alternative in Kauf zu nehmen“[9]. Ob ein solches Indiz nur die ganz große Ausnahme ist?

Gewissen und Gefolgschaft gegenüber dem kirchlichen Lehramt

Für den gläubigen Katholiken ist eine moralische Aussage des kirchlichen Lehramts ein bei der verantwortlichen Bildung des Gewissens in Betracht zu ziehendes hochbedeutsames Element. Zwar dürfte die Formulierung, das kirchliche Lehramt sei zwecks Erleuchtung des Gewissens gestiftet worden, eine wenn auch nicht einfachhin falsche, aber doch eine gezielt ad hoc gewählte und damit einseitige Aussage innerhalb der gegenwärtigen Diskussion sein. Denn das Lehramt dient vor allem dem Schutz und der Verteidigung des bei der Kirche hinterlegten

Wortes Gottes (der Glaubenshinterlage), und zwar sowohl in Glaubens- wie in Sittenfragen. Diesen Schutz kann das kirchliche Amt dem Volk Gottes auch in unfehlbarer Weise gewähren. Der glaubende Katholik wird eine entsprechende Aussage in seiner Gewissensbildung entscheidend sein lassen.

Zu diesem Schutzbereich gehören aber nicht ebenso die vielfachen konkreten sittlichen Fragen naturrechtlicher Art hinsichtlich unserer innerweltlichen Tätigkeit, die in der Gewissensbildung von Bedeutung sein können. Wegen dieser Bedeutsamkeit kann das Lehramt durchaus über solche konkrete sittliche Wahrheiten (auch wenn sie nicht gleichzeitig geoffenbart sind) das glaubende Volk Gottes offiziell zu belehren suchen, um es nicht zu leicht in Gefahr kommen zu lassen, dem christlichen Glauben in der Gestaltung der irdischen Wirklichkeiten einen irrigen Ausdruck zu geben. Aber es deduziert dann diese Wahrheiten nicht aus dem *Glauben*, sondern erkennt sie aus der vom Glauben (über den Menschen und seinen Gott) erleuchteten *praktischen Vernunft*. Solche Wahrheiten dürften darum auch außerhalb des Bereichs der Unfehlbarkeit liegen. Aber weil in dem vom Geist erfüllten Gottesvolk und von dessen zur Führung berufenen und darum vom Geist in besonderer Weise assistierten Amtsträgern hervorgegangen, haben solche sittlichen Lehrweisungen in der kirchlichen Gemeinschaft ein hohes Gewicht. Es gehört zum geforderten Geist der Gefolgschaft in der Kirche, sich ihnen im inneren Diskurs bei der Gewissensbildung zu öffnen und ihnen gegenüber anderen – auch eigenen – auftauchenden Überlegungen die Präferenz einzuräumen zu versuchen; das verantwortliche Gewissen selbst erfordert es. Die Bezeugung solcher konkreter sittlicher Aussagen gehört zur vollen Gefolgschaft derer, die zum Volk Gottes in der Kirche gehören.

So wenigstens für gewöhnlich. Diese Einschränkung ist erforderlich, insofern das Gewissen – vom Urgewissen her – auch die Verantwortung hat, nichts in sich einzulassen, dem sich nach geschuldetem und mit genügender Kompetenz durchgeführtem (also nicht ungehorsamem) Diskurs – auch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft – wichtigste und auch bei höchster persönlicher Disponibilität nicht überwindbare Gegengründe entgegenstellen. Das nicht selten zu lesende Dilemma Gewissen *oder* Lehramt gibt es nicht. Es gibt in der Kirche als hierarchisch geordnetem Volk Gottes nur lebendige Gefolgschaft; es kann sie aber nicht ohne das verantwortliche Gewissen derer, die die Gefolgschaft leisten, geben. Denn das Lehramt kann persönliche Bedeutung gewinnen ausschließlich über das verantwortlich gebildete Gewissen. Das ist katholische Tradition; sie dürfte für gewöhnlich keine großen Probleme schaffen. Vieles von dem, was oben über die Gefolgschaft gegenüber dem Gewissen gesagt wurde, wäre hier zu wiederholen. Thomas v. Aquin weist allerdings gegen seinen verehrten Meister Petrus Lombardus auf einen harten Extremfall hin, der hier nicht unterschlagen werden sollte: Einer im Gewissen als sicherlich unzulässig beurteilten, aber unter Androhung der Exkommunikation angeordneten kirchlichen Entscheidung darf

auf keinen Fall entsprochen werden, selbst wenn man in der Exkommunikation sterben müßte[10] – das von R. Spaemann erwähnte Indiz einer echten Gewissensentscheidung.

Aber auch derartige Gewissensentscheidungen dürften als im Bereich der verantwortlichen Gefolgschaft gegenüber dem kirchlichen Lehramt liegend gesehen werden; denn man ergreift ja gern die sich darbietende helfende Hand und sucht auch in einem ernsten Zweifelsfall noch verantwortungsvoll herauszufinden, inwieweit sie in einer bestimmten Frage oder einem bestimmten Fall echte Hilfe zur richtigen Gestaltung der konkreten Welt des Menschen durch einen Christen zu sein vermag. Der einzelne hält sich unter Umständen im Gewissen für berechtigt oder auch gehalten, einen für richtig erachteten weiteren Hilfeversuch in die helfen wollende Kirchengemeinschaft, der man ja folgen möchte, einzubringen.

Die Frage, ob ein solcher Hilfeversuch im Gottesvolk auch öffentlich geschehen darf oder soll, wirft Probleme auf, die über die hier vorgegebene Fragestellung hinausgehen. Übrigens würde auch hier für die Frage, ob ein solcher Versuch auf echte Sorge im Gewissen zurückgeht, ein Hinweis auf das Indiz R. Spaemanns angebracht sein: Ist der Betreffende bereit, „eine unangenehme Alternative in Kauf zu nehmen"? Die Frage nach der öffentlichen Stellungnahme würde zudem die Frage einschließen, welche Freiheit der wissenschaftlichen Diskussion den Moraltheologen zusteht, wobei vielleicht zu unterscheiden wäre zwischen den ohne kirchlichen Auftrag arbeitenden Moraltheologen und denen, die im Namen des kirchlichen Amtes lehren und forschen[11]; Forschung aber schließt doch wohl auch – gefolgschaftsbereite – feststellbare Reflexion und Diskussion ein.

Gefolgschaft meint immer die Begegnung und das Zusammenwirken von zwei Partnern, also der einzelnen und des Volkes Gottes samt seinen amtlichen Repräsentanten. Gefolgschaft in der vom Geist erfüllten kirchlichen Gemeinschaft leisten, sollte im Normalfall als ein geistliches und dankbares Dürfen gelten. Das Amt in der Kirche hat zu einer solchen Sicht beizutragen. Es kann es tun, indem es sich weniger autoritär denn als offiziellen helfenden Dienst gibt – damit allerdings auch seine Aussagen nicht der vollen Beliebigkeit überlassend –, einen Dienst der liebenden Kirchengemeinschaft, indem es eher einladend (und immer wieder einladend) statt als kirchenamtliche, Gehorsam erheischende Auflage wirksam wird – gar in der Form scheinbar von Gott direkt her kommender (und nicht nur in der Kirche aufgrund naturrechtlicher Überlegung so verstandener) Gebote, denen gegenüber auch bei ernsten Schwierigkeiten ein verantwortlicher Diskurs im Gewissen notwendig schon Ungehorsam wäre. Und wenn die konkreten Handlungsnormen schon eher auf die vom Glauben erleuchtete praktische Vernunft als auf den christlichen Glauben selbst zurückgehen (und somit grundsätzlich für alle Menschen universalisierbar sind), wird das zur Gefolgschaft einladende Amt denen, die ihm zu folgen grundsätzlich bereit sind, vorsichtig und überzeugend deutlich zu machen versuchen, daß solche Normen sich weder auf

einen theologisch nicht vertretbaren Gebrauch der Schrift noch auf eine bestimmte und verzerrende Ideologie, noch auf einen naturalistischen Fehlschluß, noch auf ein allzu juridisches Verständnis des Lehramts (daß z. B. die Lehre des je eigenen, nicht die davon verschiedene eines anderen Bischofs zu befolgen sei[12]), stützten, sondern auf allgemein plausible und kommunizierbare Gründe.

Eine Gefolgschaft im Gewissen dem Lehramt gegenüber verdankt sich offenbar bestimmten Voraussetzungen bei beiden Partnern. Der amerikanische Moraltheologe Val J. Peter wies unter dieser Rücksicht auf die thomasische Lehre von der Pietas hin[13]. Pietät ist eine Untertugend der Gerechtigkeit. Sie ist der (eigenen) „Mutter" Kirche und damit auch deren Lehramt geschuldet. Aber die „Mutter" Kirche und ihr Lehramt schuldet die Pietas auch ihrer Gefolgschaft. Die Pietas schließt nach Yves Congar ein Jus communionis, ein Recht auf Gemeinschaft ein – und damit auch innerhalb der Communio ein gemeinsames, wenn auch nicht immer und zu jedem Zeitpunkt übereinstimmendes Suchen, sondern gelegentlich auch ein ernstes Ringen; aber es wird immer Pietas und Communio sein.

ANMERKUNGEN

[1] So J. Kard. Ratzinger, Der Auftrag des Bischofs und des Theologen angesichts der Probleme der Moral in unserer Zeit, in: IkZ „Communio" 13 (1984) 524–538.

[2] Vgl. R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe (München 1984) 75 ff.

[3] Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. Der Verf. bezieht sich in seiner Gewissensanalyse vor allem auf R. Spaemann, Moralische Grundbegriffe, a. a. O., aber auch auf A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns (Innsbruck 1984). Zu vergleichen ist auch das Hauptreferat „Humanae Vitae: 20 Years Later: Quis sicut Dominus Deus noster?" von Msgr. Carlo Caffarra, dem Direktor des päpstlichen Instituts für Ehe und Familie „Johannes Paul II", auf dem von diesem Institut und dem „Centro Accademico" des Opus Dei, beide Rom, im November 1988 in Rom veranstalteten exklusiven Kongreß von Moraltheologen einer bestimmten Richtung. Bedeutsam ist auch die Ansprache Papst Johannes Pauls II. auf diesem Kongreß vom 12. 11. 1988 (L'Osservatore Romano, 13. 11. 1988. 4; dt.: dt. Oss. Rom., 25. 11. 1988, 8 f.). Desgleichen ist zu sehen das aufschlußreiche Interview Caffarras mit der Zeitung Stampa Sera vom 18. 11. 1988. Ebenfalls ist bedeutsam der (nicht gezeichnete, also sehr offizielle) Beitrag „Sull'autorità dottrinale della Istruzione ‚Donum vitae'", in: L'Osservatore Romano, 24. 12. 1988, 1 f. Eingehend nimmt auch zum Problem des Gewissens in Hinsicht auf das Lehramt Stellung das lange Pastoraldokument des italienischen Episkopats vom 1. 1. 1989: Communione, communità e disciplina ecclesiale (L'Osservatore Romano, Suppl. A, Nr. 8, 11. 1. 1989). [4] R. Spaemann, a. a. O. 91. [5] Thomas v. A., S. th. I 79, 12 f.; De verit. 16 f.

[6] Vgl. R. Spaemann, a. a. O. 77: „Der einzelne muß also entscheiden, wann er aus der Unendlichkeit des Abwägens austritt, den Diskurs beendet und mit Überzeugung zum Handeln übergeht. Diese Überzeugung, die uns den Diskurs beenden läßt, nennen wir das Gewissen."

[7] Vgl. ebd. 76: Es ist der einzelne, der solchen „Gehorsam letzten Endes verantworten muß".

[8] Vgl. ebd. 82 f. [9] Ebd. 84.

[10] Thomas v. A., In 4 sent. 38, 2, 4 q. 3; In 4 sent. 27, 3, 3 expos. textus; In 4 sent. 27, 1, 2 q. 4 ad 3.

[11] Vgl. zu dieser Unterscheidung N. J. Rigali, Moral Theology and the Magisterium, in: Horizons 15 (1988) 116–124.

[12] Diese Frage ist auch in der gegenwärtigen Diskussion um die (die einzelnen Bischöfe bindende?) Lehrkompetenz der Bischofskonferenzen akut geworden; man vgl. z. B. die diesbezügliche Diskussion G. Ghirlanda – J. F. Urrutia in: Periodica de re m. c. l. 76 (1987), zumal 602 f., 637, 649.

[13] V. J. Peter, The Pastoral Approach to Magisterial Teaching, in: Moral Theology Today: Certitudes and Doubts (Saint Louis, Miss. 1984) 82–94.

Eduard Huber SJ

Rußland und Europa

Das Thema Rußland und Europa ist so alt wie die russische Kultur. An ihm schieden sich in Rußland die Geister immer wieder und in verschiedener Weise. Im vergangenen Jahrhundert stellte es sich vor allem in dem großen literarisch-politischen Kampf zwischen „Slawophilen" und „Westlern" dar. Heute ist es im Zeichen der Perestroika in neuer Form wieder ganz aktuell geworden. Die folgenden Schlaglichter aus der Zeit nach dem Streit zwischen Slawophilen und Westlern sollen einen Eindruck davon vermitteln, wie verschlungen dieses Thema auch im heutigen Bewußtsein der Russen ist.

Michail Gorbatschow

Im Europakapitel seines Buchs über die Perestroika schreibt Gorbatschow:

„Einige Leute im Westen versuchen, die Sowjetunion aus Europa ‚auszuschließen'. Von Zeit zu Zeit setzen sie wie aus Versehen ‚Europa' mit ‚Westeuropa' gleich. Solche Tricks können jedoch die geographischen und historischen Gegebenheiten nicht verändern. Rußlands Handel, seine kulturellen und politischen Beziehungen zu anderen europäischen Nationen und Staaten sind tief in der Geschichte verwurzelt. Wir sind Europäer. Das alte Rußland war durch das Christentum mit Europa verbunden, und die Tausendjahrfeier seiner Verbreitung im Lande unserer Vorfahren wird das nächste Jahr kennzeichnen. Die Geschichte Rußlands ist ein elementarer Bestandteil der großen Geschichte Europas... ‚Vom Atlantik bis zum Ural' ist Europa ein kulturhistorisches Ganzes, vereint durch das gemeinsame Erbe der Renaissance und der Aufklärung, sowie der großen philosophischen und sozialen Lehren des 19. und 20. Jahrhunderts."[1]

Ähnliche Gedanken hat Gorbatschow in seiner bekannten Rede in Prag am 10. April 1987 geäußert. Er erinnerte dabei auch daran, daß die Tschechoslowakei in der Mitte Europas liege und daß es dort sogar einen Stein gebe, der den geographischen Mittelpunkt Europas symbolisiere.

Den Spieß gegen ‚einige Leute im Westen', der sich am Anfang der eben angeführten Texte befindet, könnte man freilich auch umdrehen. Vor Jahren habe ich die Absichtserklärung eines Zentrums für russische Studien[2] so formuliert: „Wir wollen einen Beitrag leisten zum gegenseitigen Verständnis zwischen Russen und anderen Europäern." Es kam mir dabei in erster Linie auf die Verständigung an, aber auch auf das Wort „andere". Bei manchen Russen fand diese Formulierung ohne weiteres Anklang. Andere hingegen sagten, dies sei an sich schon recht, nur entspreche es nicht ihrem Sprachgebrauch. Für gewöhnlich würden sie, wenn sie

von Europa und Europäern sprächen, ihr Land und sich selbst nicht in das Bedeutungsfeld dieser Begriffe einschließen.

Zwei Dichter: Alexander Blok und Ossip Mandelstam

Dichter und Gedichte haben im geistigen Leben Rußlands eine sehr große Bedeutung, wohl eine viel größere als bei uns. Alexander Blok hat zu unserem Thema ein Gedicht geschrieben. Es hat den Titel „Die Skythen". Einige Strophen daraus heißen in möglichst wörtlicher Übersetzung:

Millionen mögt ihr sein, wir sind Scharen,
Scharen und Scharen. Versucht nur, mit uns zu kämpfen!
Ja, Skythen sind wir, ja, Asiaten
Mit gierig schielenden Augen.
Jahrhunderte für euch – alles eins für uns.
Wie hörige Knappen haben wir den Schild gehalten
Zwischen zwei feindlichen Rassen:
Mongolen und Europa...
O alte Welt, solang du nicht vergangen,
Solang du noch voll süßer Wehmut bist,
Halt ein, wie Ödipus steh weise still
Vor Sphinx, mit ihrem alten Rätsel.
Eine Sphinx ist Rußland,
Jubelnd, trauernd, blutübergossen,
Schaut sie, schaut sie, schaut auf dich
Voll Haß und voll Liebe.
So lieben, wie unser Blut liebt,
Das kann bei euch schon lange keiner.
Vergessen habt ihr, daß es Liebe gibt,
Liebe, die brennt und vernichtet!

Es folgt eine Aufzählung von Werten, die Russen in Europa lieben, und dann ein zweiter Aufruf:

Kommt zu uns, aus den Schrecken des Krieges,
Kommt in friedliche Umarmung.
Solang es nicht zu spät, steckt das alte Schwert in die Scheide.
Kameraden! – Wir werden Brüder sein!

Darauf ergeht sich der Dichter, für den Fall einer Weigerung, in schrecklichen Drohungen, die sich im zweiten Weltkrieg verwirklichen sollten, und endet mit einem dritten Aufruf:

Zum letzten Mal, – komm zu dir, alte Welt! –
Zum Brüderfest der Arbeit und des Friedens,
Zum letzten Mal zum lichten Brüderfest
Ruft dich die Lyra der Barbaren[3].

Hier kommt das Problem Rußland und Europa in aller Schärfe zum Ausdruck. Dabei war Blok alles andere als ein russischer Chauvinist. Das Gedicht ist datiert

am 30. Januar 1918. Aus seinem Tagebuch wissen wir, daß Blok damals fürchtete, man werde Rußland bei den Verhandlungen um den Brester Waffenstillstand vernichtende Bedingungen auferlegen.

Ganz anders, aber nicht minder fordernd, klingt der folgende Prosatext aus der Feder des russischen Dichters Ossip Mandelstam, der 1938 im Lager umkam. Er schrieb 1922 unter dem Titel „Menschenweizen":

„Im gegenwärtigen Europa ist jede nationale Idee zur Nichtigkeit verurteilt, solange Europa nicht zur Ganzheit findet, sich nicht als moralische Person erfährt. Außerhalb eines allgemeinen, mütterlichen, europäischen Bewußtseins ist keine kleine Nationalität mehr möglich. Der Ausweg aus dem nationalen Zerfall, aus dem Zustand des Korns im Sack, der Weg zur universalen Einheit, zur Internationale führt für uns über die Wiedergeburt des europäischen Bewußtseins, über die Wiedererrichtung Europas als große Nationalität. Das ‚Europa-Gefühl' – betäubt, unterdrückt, unter dem Joch von Kriegen und Bürgerzwist – kehrt zurück in den Kreis der wirksamen Ideen. Rußland hat dieses Gefühl für Europa bewahrt, unterschwellig und eifersüchtig. Rußland hat dieses Feuer frühzeitig angefacht, gleichsam fürchtend, es könnte erlöschen."[4]

Das Bild vom Menschenweizen erläutert Mandelstam, indem er sagt, eine bloße Menge von Russen, Franzosen und Engländern sei noch kein Volk, solange diese Menge sich im Zustand des Korns im Sack befinde. Diese bloße Menge wolle gemahlen und zu Brot gebacken sein. Der Zustand des Korns im Brot entspreche dem Zustand der Personen in jener neuen, nicht mechanischen Vereinigung, die Volk genannt werde. Es gebe aber Zeiten, in denen nicht gemahlen werde, in denen der Müller schwach und müde sei. Das heutige Europa, so meint Mandelstam am Schluß, gleiche einer riesigen Scheune mit Menschenweizen. Doch trage jedes Korn in sich die Erinnerung an jenen alten Mythus, nach dem Jupiter, in einen Stier verwandelt, auf seinen breiten Schultern die zarte Europa durch die irdischen Wasser trug.

Trotz aller Verschiedenheit des Tons und des Inhalts geht es den beiden Dichtern um die Einheit von Rußland und Europa. Es gibt aber auch antieuropäische Tendenzen. Der vor etwa hundert Jahren blühende Panslawismus scheint zwar tot zu sein, doch tauchen heute unter den Namen „počvenničestvo" (Bodenständigkeit) und „pamjat" (Erinnerung) Strömungen auf, die manchmal nicht nur zur Besinnung auf die nationalen Kulturwerte, sondern auch zur Absonderung von Europa aufrufen. So mag es gut sein, sich auch an das Folgende zu erinnern.

Nikolai Danilevskij

Das Werk „Rußland und Europa" erschien 1869 in Fortsetzungen in der Zeitschrift „Zarja" und 1871 als Buch. Anfangs wenig beachtet, wurde es jedoch bald zum Manifest des Panslawismus und heftig diskutiert. Es ist auch heute noch nicht tot. Eine 1920 erschienene deutsche Übersetzung ausgewählter Kapitel ist 1965 nachgedruckt worden. Die 5. russische Auflage wurde 1966 in den USA nachgedruckt. Sein Autor, Nikolai Ja. Danilevskij (1822–1885), hatte Biologie

studiert. Er wurde 1849 in den Petraševskij-Prozeß verwickelt, in dem neben anderen Dostoevskij zum Tod verurteilt und dann in die Katorga geschickt wurde. Danilevskij wurde freigesprochen. Von 1853 an verbrachte er den größten Teil seines Lebens auf Expeditionen zur Erforschung der Fischereigewässer des europäischen Rußland und zur Ordnung der Fischereirechte.

Die Hauptthese dieses Buchs ist die folgende: Für die Europäer gehören wir nicht zu Europa; Europa ist uns gegenüber feindlich eingestellt, und zwar nicht zufällig, sondern aus seinem Wesen heraus. Danilevskij stellt dies gleich eingangs fest (und zwar anhand der unterschiedlichen Haltung der Europäer im Krimkrieg 1854 und im Krieg gegen Dänemark 1864) und wird das ganze Buch hindurch nicht müde, es zu wiederholen.

Mit „uns" ist dabei zunächst das damalige Russische Reich gemeint, und weiterhin alle Slawen, mit Ausschluß der Polen, die (noch) zu verdorben seien von Europa. Was aber ist hier mit „Europa" gemeint? Es ist kein geographischer Begriff, was für Danilevskij lächerlich wäre, da Europa nur ein Teil des asiatischen Kontinents ist, der nicht einmal, wie Indien, natürliche Grenzen hat. „Europa" ist ein kulturhistorischer Typ, den Danilevskij den romanogermanischen nennt. Das Hauptkennzeichen dieses Typs ist seine Aggressivität, seine Gewaltsamkeit.

Um diese Thesen und das sich aus ihnen ergebende Programm theoretisch zu unterbauen, entwickelt Danilevskij eine Theorie der kulturhistorischen Typen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vladimir Soloviev, der über weit größere kulturhistorische Kenntnisse verfügte als Danilevskij, hatte in der Folge leichtes Spiel, dessen Theorie gründlich zu zerpflücken. Zudem konnte er nachweisen, daß eine solche Theorie in Deutschland, also im bösen Europa, schon früher entwickelt worden war[5]. Später wurde eine ähnliche Theorie von Oswald Spengler in seinem „Untergang des Abendlandes" vorgetragen, wo dieser übrigens die Möglichkeit erwähnt, daß sich in Rußland eine neue Kultur entfalten werde. Ja, er schreibt sogar: „Dem Christentum Dostoevskijs gehört das nächste Jahrtausend."[6]

Diese und ähnliche Theorien sind zu verstehen als Reaktionen auf jene Geschichtstheorie, die im vergangenen Jahrhundert in Europa vorherrschend wurde, nach der die Menschheit sich in aufsteigender Entwicklung befindet, von primitiven Anfängen bis zu immer höheren Formen, wobei in der derzeitigen europäischen Kultur die höchste Form gesehen wurde, die nun zur Weltkultur werden sollte. Erst um die Mitte unseres Jahrhunderts brach die Vorherrschaft dieser Sichtweise zusammen. Ihre Ruinen sind aber noch lange nicht aufgeräumt. Für Danilevskij hingegen besteht der menschliche Fortschritt nicht darin, daß alle in einer Richtung gehen, sondern darin, daß das Feld der menschlichen Tätigkeit in allen Richtungen durchschritten wird[7].

Was ist zunächstzu tun? Der Kampf mit Europa muß aufgenommen werden. Nur dieser Kampf kann Rußland von seiner Krankheit, dem „Europäisieren",

heilen. In diesem Kampf sind zunächst die österreichisch-ungarische Monarchie und das türkische Reich zu zerschlagen, ist eine allslawische Föderation unter russischer Hegemonie zu errichten. Diese wird einen neuen kulturhistorischen Typ aufbauen, der den vorhergehenden überlegen wäre, da er alle vier Seiten des gesellschaftlichen Lebens gleichermaßen entfalten würde. Diese sind für Danilevskij die Religion, die Kultur im engeren Sinn, die Politik und das wirtschaftlich-soziale System. Frühere Typen hatten dagegen meist nur eine oder zwei Seiten entfaltet, so der hebräische Typ die Religion, der griechische die Kultur, der römische die Politik, der romanogermanische die Kultur und diePolitik. Zudem sollte der slawische Typ zum ersten Mal in der Geschichte eine zufriedenstellende Lösung des wirtschaftlich-sozialen Problems finden[8]. Der in diesem Werk enthaltene grobe Nationalismus wurde von Vl. Soloviev schlechthin als unmoralisch gebrandmarkt, was ihm damals den Vorwurf des Vaterlandsverrats eintrug.

Zwei Philosophen: Vladimir Soloviev und Nikolai Berdjaev

Vladimir Soloviev (1853–1900), Philosoph, Publizist, Dichter und Inspirator A. Bloks und anderer Dichter, hielt in Paris vor hundert Jahren (1888) einen Vortrag mit dem Titel „Die russische Idee". Der Vortrag liest sich wie eine Erwiderung auf die Ideen Danilevskijs. Tatsächlich hat Soloviev in jenen Jahren nicht wenige polemische Artikel gegen diese Ideen geschrieben. Aus diesem Vortrag seien hier nur zwei Texte angeführt, die auffallende Parallelen zu unserer heutigen Situation enthalten.

„Man rüstet sich bei uns, die Neunhundertjahrfeier der Einführung des Christentums in Rußland festlich zu begehen. Es scheint aber, dies werde ein verfrühtes Fest sein. Hört man auf gewisse Patrioten, so war die Taufe des heiligen Wladimir, so wirksam sie für den Fürsten selber war, für seine Nation bloß eine Wassertaufe, und wir müßten ein zweites Mal getauft werden, getauft durch den Geist der Wahrheit und das Feuer der Liebe. Und in der Tat, diese zweite Taufe ist unbedingt notwendig, wenn auch nicht für ganz Rußland, so doch wenigstens für den Teil unserer Gesellschaft, der heute handelt und spricht. Um christlich zu werden, muß dieser Teil einem neuen Götzendienst entsagen, der minder grob, aber nicht minder abgeschmackt und viel verderblicher ist als die vom heiligen Wladimir verworfene Abgötterei unserer Vorfahren. Ich meine jene neue Abgötterei, jenen epidemischen Wahnsinn des Nationalismus, der die Völker dazu treibt, ihr eigenes Bild an Stelle der höchsten und universalen Gottheit anzubeten."[9]

Soloviev hat nach den genannten Feierlichkeiten die dabei gehaltenen nationalistischen Reden scharf kritisiert. Im Jahr 1988 fiel die Tausendjahrfeier mit dem Aufschwung der Perestroika, der Demokratisierung der Gesellschaft, des neuen politischen Denkens zusammen. Nationalistische Reden wurden bei dieser Gelegenheit, nach meiner Kenntnis, nicht gehalten. Die Tausendjahrfeier bedeutete den Anfang eines Wiedereintritts der Kirche in die Gesellschaft. Vor kurzem veröffentlichte die sowjetische Zeitschrift „Soziologische Forschungen" einen Aufsatz mit dem Titel: „Brauchen wir ein inländisches Ausland?"[10] Mit dem Aus-

druck „inländisches Ausland" ist die Trennung der Kirche nicht nur vom Staat, sondern auch von der Gesellschaft gemeint, die in der Sowjetunion vor sich gegangen ist und weitgehend noch besteht.

Bei den Tausendjahrfeiern berichteten die Medien zum ersten Mal seit vielen Jahren ausführlich über inländische kirchliche Ereignisse. Zum ersten Mal seit vielen Jahren konnten Gelehrte, die an staatlichen wissenschaftlichen Institutionen arbeiten, zusammen mit Gelehrten, die an russischen kirchlichen Institutionen arbeiten, in ein und derselben Veranstaltung öffentlich auftreten. Dies waren wichtige Ereignisse. Man kann heute in der sowjetischen Presse öfters die These lesen: „Bei uns ist die Kirche vom Staat getrennt, nicht aber von der Gesellschaft." Dies ist freilich noch weitgehend eine erst zu verwirklichende Forderung. Ansätze dazu sind jedoch schon sichtbar.

Auf politische Verhältnisse eingehend, sagte Soloviev in seinem Pariser Vortrag 1888:

„Polen russifizieren heißt nichts anderes als eine Nation töten, die ein sehr entwickeltes Selbstbewußtsein hat, eine Nation mit einer ruhmvollen Geschichte, die uns in ihrer intellektuellen Kultur überflügelt hat und die uns heute noch an wissenschaftlicher und literarischer Aktivität nicht nachsteht. Und wenn auch unter diesen Umständen das Endziel unserer Russifikatoren glücklicherweise nicht erreicht werden kann, so ist doch alles, was man unternimmt, um dahin zu gelangen, nicht weniger verbrecherisch und bösartig. Diese tyrannische Russifizierung, innig verbunden mit der noch tyrannischeren Zerstörung der griechisch-unierten Kirche, ist eine im wahrsten Sinne nationale Sünde, die auf dem Gewissen Rußlands lastet und seine moralischen Kräfte lähmt." [11]

Soloviev hatte recht. Die damalige Russifizierungspolitik hat die Polen nur noch mehr gegen die Russen aufgebracht. Die vielgeprüfte ukrainische unierte Kirche aber wurde in den an die Sowjetunion gefallenen Gebieten nach dem Zweiten Weltkrieg noch einmal unterdrückt (1946) und steht seitdem auf der Liste der in der Sowjetunion verbotenen Religionen. Sie besteht trotzdem. Unierte Katholiken haben an Gorbatschow geschrieben, um die Legalisierung ihrer Kirche zu erreichen. Auch in orthodoxen Kreisen werden Stimmen laut, die fordern, ihre Kirche solle den Anstoß zu dieser Legalisierung geben[12].

Soloviev ging es vor allem um eine geeintes Christentum in der Vielfalt seiner Traditionen. Dies konnte für ihn kein farbloses, traditionsloses, „vatermörderisches" Christentum sein. Die russische Idee aber „kann nichts anderes sein als ein bestimmter Aspekt der christlichen Idee, und die Mission unseres Volkes kann uns nur insofern klar sein, als wir in den wahren Sinn des Christentums eindringen" [13].

Ähnliche Gedanken finden wir bei Dostoevskij (1821–1881), von dem Berdjaev sagt, in ihm sie die russische Philosophie enthalten. In seiner berühmten Rede anläßlich der Einweihung des Puschkin-Denkmals in Moskau (1880) hat Dostoevskij so manches nationalistische Geschreibe gutgemacht, das er sich in seinen publizistischen Arbeiten hatte zuschulden kommen lassen. Er sagte da:

„Ein echter, ein ganzer Russe werden, heißt vielleicht nur (d. h. letzten Endes, vergessen Sie das nicht) – ein Bruder aller Menschen werden, ein Allmensch, wenn Sie wollen. Oh, unsere ganze Spal-

tung in Slawophile und Westler ist ja nichts als ein einziges großes Mißverständnis, wenn auch ein historisch notwendiges. Einem echten Russen ist Europa und das Geschick der ganzen großen arischen Rasse ebenso teuer wie Rußland selbst, wie das Geschick des eigenen Landes, eben weil unsere Bestimmung – wenn man sich so ausdrücken darf – die Verwirklichung der Einheitsidee auf Erden ist, und zwar nicht einer durch das Schwert errungenen, sondern durch die Macht der brüderlichen Liebe und unseres brüderlichen Strebens zur Wiedervereinigung der Menschen verwirklichten Einheit."

Doch klingt seine Rede in eine Art Totenklage aus: „Wäre Puschkin nicht so jung gestorben, er hätte uns vielleicht noch große und unsterbliche Gestalten der russischen Seele offenbart, die unseren europäischen Brüdern bereits verständlicher sein, die sie uns näher bringen würden, als sie uns jetzt stehen. Er hätte ihnen vielleicht die ganze Wahrheit unserer Bestrebungen erklärt, und sie würden uns jetzt besser verstehen, hätten es leichter, unser Wesen zu deuten, und sie würden eher aufhören, so mißtrauisch und hochmütig auf uns herabzusehen, wie sie es jetzt tun und noch lange tun werden. Hätte Puschkin länger gelebt, dann gäbe es vielleicht auch zwischen uns Russen weniger Mißverständnisse und Streitigkeiten, als es ihrer jetzt zwischen uns gibt. Aber Gottes Ratschluß war anders. Puschkin starb in der Blüte seiner Jahre und seines Könnens und hat fraglos ein großes Geheimnis mit ins Grab genommen. Und so versuchen wir denn jetzt ohne ihn, dieses Geheimnis zu erraten." [14]

Leider ist die zugleich mißtrauische und hochmütige Haltung den Russen gegenüber, von der Dostoevskij vor einem Jahrhundert sprach, auch heute noch keineswegs verschwunden. Auch ist die Zahl derer, die sich ernsthaft bemühen, dieses Volk zu verstehen, bei uns leider nur zu gering.

Dostoevskijs Ideen sind in der derzeitigen philosophisch-anthropologischen und ethischen Literatur in der Sowjetunion wieder gegenwärtig und wirkkräftig. Dafür nur ein Beispiel, das sich auf die eben erwähnte Puschkin-Rede bezieht. Es steht in einem Buch über Probleme der Ethik, das 1982 im Verlag des Kommunistischen Jugendverbands erschien. Der Autor weist auf die Deutung hin, die Dostoevskij der entscheidenden Szene in Puschkins Roman „Eugen Onegin" gibt. Tatjana bleibt bei ihrem Mann, obwohl sie Onegin liebt und obwohl sie ihren Mann nur auf das Flehen ihrer Mutter hin geheiratet hat. Dies tut sie, weil sie weiß, daß ihr Mann unglücklich würde, wenn sie ihn verließe. Da fragt Dostoevskij: „Kann das Glück sein, was auf eines anderen Unglück beruht?" Der Autor nennt dies die sittliche Idee, die zu bekräftigen nach Dostoevskij das russische Volk berufen sei. Der Inhalt dieser Idee sei bei Dostoevskij von Anfang an allgemeinmenschlich und werde deshalb durch das Bild Christi versinnbildlicht[15].

Das Verstehen ist nie eine leichte Aufgabe, besonders wenn es sich um Personen und Völker handelt. Schon sich selbst zu verstehen, ist nicht leicht, andere nicht minder. Gerade Dostoevskij war es, der darauf hinwies, daß eine Person niemals von außen verstanden werden kann. Sie kann sich dem anderen nur selber öffnen. Einige aber scheinen es besonders schwer zu haben, sich zu verstehen oder von anderen verstanden zu werden. Dies sei zunächst an einem erlebten Beispiel erläutert. Vor Jahren ging ich einmal im Moskauer Kreml spazieren und kam an einer der vielen Touristengruppen vorbei. Die Gruppe stand auf dem Platz zwischem dem Zarenpalast und dem großen Glockenturm. Da hörte ich die Führerin sagen: „Hier sehen Sie die Granovitaja Palata, den ältesten Teil des Zarenpa-

lastes, und dort gegenüber den großen Glockenturm, genannt Ivan Velikij. Auf ihn schauend, konnten sich die Zaren wieder aufrichten, wenn sie Minderwertigkeitsgefühle hatten." Das klang erstaunlich. Da fragte auch schon jemand aus der Gruppe: „Minderwertigkeitsgefühle? Gab es denn so was bei den Zaren?" Die Antwort der Führerin: „Ja, Sie kennen die Russen nicht. Die haben alle große Seelenschmerzen, und je gebildeter sie sind, um so mehr."

Der russische Philosoph Nikolai Berdjaev (1874–1948) hat gegen Ende seines Lebens versucht, einen Beitrag zum Selbstverständnis seines Volkes zu leisten. Das Buch trägt denselben Titel wie der obengenannte Vortrag Solovievs: „Die russische Idee". Berdjaev stellt eingangs fest: „Das russische Volk ist kein rein europäisches und kein rein asiatisches Volk. Rußland ist ein ganzer Weltteil, ein riesiger Ost-Westen, es vereinigt zwei Welten. Und immer liegen in der russischen Seele zwei Prinzipien, das östliche und das westliche, miteinander im Streit."[16] Wenn wir auch heute noch von einem Ost-West-Konflikt sprechen, dann geht dieser Konflikt mitten durch das russische Volk hindurch.

Berdjaev geht davon aus, daß zwar jedes Volk, wie jede Person, Widersprüche in sich einschließt, daß dies jedoch für das russische Volk in sehr großem Maß gilt. Es sei eine Einheit von Gegensätzen: Despotie und Anarchie, Grausamkeit und Güte, Individualismus und Kollektivismus, Nationalismus und Universalimus, eschatologische Frömmigkeit und formaler Ritualismus, Gottsuchertum und aggressive Gottlosigkeit. Letztere hält er für eine Quittung für die servilen Ideen über Gott, für die Anpassung des historischen Christentums an die herrschenden Mächte. Zugleich ist er der Meinung, daß der Atheismus in Rußland ethische Wurzeln habe, hervorgegangen sei aus dem Unvermögen, das Problem der Theodizee zu lösen[17].

So findet Berdjaev auch, daß das Böse und die Sünde jeder Macht von den Russen stärker empfunden werde als von den Menschen im Westen. Er fügt aber gleich hinzu, daß der Widerspruch zwischen dem Anarchismus und der Freiheitsliebe der Russen einerseits und ihrer Staatshörigkeit andererseits, der Bereitschaft des Volkes, der Bildung eines riesigen Imperiums zu dienen, überraschend sei[18]. Es fällt tatsächlich auf, daß – abgesehen von den imperialistischen Eroberungen des 19. Jahrhunderts – die Ausdehnung des russischen Reichs nach Süden und nach Osten vorwiegend von Menschen besorgt wurde, denen es nicht um die Ausdehnung der Macht ging, sondern die ihr zu entkommen suchten, die auf der Suche nach Freiheit waren. Man wird auch das Folgende bedenken müssen. Im Verlauf der russischen Geschichte wurde die Staatsmacht mit Hilfe der zur Staatsideologie gewordenen byzantinischen Lehre von der „Autokratie" (samoderžavie) immer mehr der partiellen Kritik entzogen. So sah sie sich häufig einer völligen Ablehnung gegenüber, was ihrer immer skrupelloseren Verabsolutierung nur förderlich sein konnte. Dieser entsprach dann passive Hörigkeit bei denen, die nicht die Kraft zur Flucht oder zur Revolte hatten.

Denkt man über diese Geschichte nach, so wird man zu dem Schluß kommen, daß nur eine bedingte Anerkennung der Macht förderlich sein kann, der dann auf Grund ihrer Bedingtheit eine ständige konstruktive Kritik gegenüberstehen wird. Ob die Politik der Demokratisierung Gorbatschows mit ihren Schlagworten Perestroika und Glasnost in diese Richtung führen wird, muß sich erst zeigen. Dies wäre heute nötiger denn je. In unserer verwalteten und technisierten Welt können ja weder die Klöster noch die großen Weiten jene Rolle von Freiheitsräumen spielen, die sie einstmals – und nicht nur in Rußland, aber besonders dort – gespielt haben.

Diese Bemerkungen über die Klöster und die Weiten führen zu einer charakteristischen Erscheinung des russischen Lebens. Es sind die „Stranniki", die Pilger, die zusammen mit ihrem negativen Spiegelbild, den „Brodjagi", den Landstreichern, auch heute noch nicht ausgestorben sind. Ja, es hat sogar den Anschein, als würden sie sich wieder vermehren. Berdjaev schreibt:

„Das Pilgertum ist eine sehr bezeichnende russische Erscheinung und dem Westen in diesem Maße unbekannt. Der Pilger wandert über die grenzenlose russische Erde, niemals läßt er sich nieder, und an nichts hängt er sein Herz. Der Pilger sucht die Wahrheit, sucht das Gottesreich, sein Blick ist in die Ferne gerichtet. Der Pilger hat auf der Erde keine bleibende Stätte, er sucht die zukünftige Stadt. Das Milieu des einfachen Volkes hat immer Pilger hervorgebracht. Aber ihrem geistigen Habitus nach waren Pilger auch die schöpferischsten Vertreter der russischen Kultur, ein Gogol, Dostoevskij, Tolstoj, Soloviev und die gesamte revolutionäre Intelligenz. Es gibt nicht nur ein physisches, sondern auch ein geistiges Pilgertum. Es besteht in dem Unvermögen, sich mit etwas Endlichem zufriedenzugeben, in dem Streben nach Unendlichkeit." [19]

Rußland, Europa und das Christentum

Diese Schlaglichter auf russische Ideen sollen Interesse wecken für Rußland und seine zwiespältige Haltung Europa gegenüber. Man mag einwenden, die Ideologie der heutigen Macht in der Sowjetunion sei doch der Marxismus-Leninismus. Dies ist richtig, und Lenin hat durchaus recht, wenn er als die drei Quellen und Bestandteile des Marxismus die deutsche Philosophie, den französischen Sozialismus und die englische Nationalökonomie nennt. So ist der Marxismus, den wir oft östlich nennen, im Grund eine recht westliche Erscheinung. Man kann sagen, daß mit den Marxisten in Rußland die entschiedensten „Westler" ans Ruder gekommen sind. Doch ist mit Lenins Bolschewismus jene Richtung unter den russischen Marxisten an die Macht gelangt, die am stärksten von der russischen revolutionären Tradition, und damit auch von der russischen Staatstradition beeinflußt war und ist.

So ist zum Verständnis des heutigen Rußland nicht nur die Kenntnis des Marxismus in seiner dortigen Form, sondern auch die Kenntnis der russischen Tradition nötig. Tradition ist zudem in letzter Zeit in der russischen Literatur immer

stärker zu Wort gekommen. Dies hat sicher etwas zu bedeuten. Die schon in den 60er Jahren begonnene Welle der Wiederbelebung russischer Traditionen im Volk ist noch nicht abgeebbt. Damit verbunden ist auch eine gewisse Wiederbelebung religiösen Strebens, nicht nur all dessen, was man in Rußland „religiöses Suchen" nennt, sondern auch der traditionellen Religiosität, und das Aufkommen einer kurios-duldsamen Haltung ihr gegenüber in der Öffentlichkeit, die verschieden ist von der strikt ablehnenden Haltung der russischen revolutionären Tradition. Dies macht heute den Atheisten dort so manche Sorgen. Steht diese Wiederbelebung russischer Traditionen etwa im Gegensatz zu den eingangs erwähnten Erklärungen Gorbatschows? Sicherlich steht sie dazu in jener Spannung, die für das ganze russsiche Leben so charakteristisch ist.

Gorbatschow schreibt zwar, das alte Rußland sei mit Europa durch das Christentum verbunden gewesen. Doch hat man den Eindruck, daß es ihm mehr auf „das gemeinsame Erbe der Renaissance und der Aufklärung sowie der großen philosophischen und sozialen Lehren des 19. und 20. Jahrhunderts" ankommt. Dem heutigen Christen aber kann eine Hoffnung naheliegen, die von russischen Denkern – und nicht nur von ihnen – zum Ausdruck gebracht worden ist, daß nämlich Rußland und Europa in Zukunft geeint würden durch eine Erneuerung des Christentums, die von Rußland ausgehen würde. Dieses Christentum würde weniger als das bisherige jenen Versuchungen erliegen, denen Christus seinerzeit widerstand, und über die Dostoevskij in seiner Legende vom Großinquisitor eine so ergreifende Betrachtung angestellt hat.

Dies ist freilich Hoffnung. Sicher richtig ist aber, was der stellvertretende Chefredakteur der sowjetischen Zeitschrift „Soziologische Forschungen", ein Marxist, in einem „Dialog" mit einem Priestermönch der Russischen Orthodoxen Kirche sagte: „Möglicherweise werden kommende Erforscher der Schicksale des Christentums nicht nur die Verfolgungen bemerken (sie können den Glauben nicht zerstören), sondern auch das geistige Pharisäertum, das in gleicher Weise die Seelen von Gläubigen und Ungläubigen zerfrißt. Denken wir an das Wort Pasternaks: ‚Alles ertrinkt im Pharisäertum'." [20]

Dieses „geistige Pharisäertum" ist die Selbstgerechtigkeit, die nicht nur auf dem Boden des Stolzes wächst, sondern auch auf dem der Furcht, der Verteidigungshaltung. Sie zu überwinden, um zu einer Öffnung dem anderen gegenüber zu gelangen, nach gegenseitigem Verstehen zu streben, tut heute mehr denn je not. Wer an Christus glaubt, sollte zuerst offen sein. Er braucht sich ja nicht zu fürchten. Nach gegenseitigem Verstehen zu streben, ist aber auch eine allgemein menschliche Aufgabe. Uns Deutschen ist dies den Russen gegenüber heute besonders aufgegeben.

ANMERKUNGEN

[1] M. Gorbatschow, Perestroika (München 1987) 248, 257. Die dt. Übersetzung ist aus dem Englischen. Die russische Ausgabe erschien erst, als die englische Ausgabe und verschiedene Übersetzungen schon einige Monate auf dem Markt waren.

[2] Centre d'Etudes Russes, 15, rue de Porto-Riche, F-92109 Meudon. Das Zentrum ist spezialisiert auf russische Sprache, Literatur und Ikonenmalerei. Es gibt eine Zeitschrift in französischer Sprache („Plamia") und in russischer Sprache („Somvol") heraus.

[3] Eine deutsche Nachdichtung des Gedichts in: A. Blok, Ges. Dichtungen (München 1947) 299–301.

[4] In: Nakanune (Berlin, 7. 6. 1927), neuerdings in der Sowjetunion wieder veröffentlicht in: Filosofskie Nauki 1988, 12, 84–86.

[5] H. Rückert, Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung (Leipzig 1857).

[6] O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Bd. 2 (München 1922) 237. Spengler stellt hier das Christentum Dostoevskijs dem Tolstois gegenüber. Gegen Tolstoi sagt er, dieser schreibe Christus und meine Marx, ein Vorwurf, den man heute noch, wenn auch an die Adresse anderer Autoren, nicht selten hören kann.

[7] N. Ja. Danilevskij, Rossija i Evropa (Nachdruck, N. Y. 1966) 115, 121.

[8] Ebd. 516, 518–525, 556.

[9] Wl. Solowjew, Dt. Gesamtausgabe, Bd. 3 (Frankfurt 1954) 69. Dort auch der franz. Text.

[10] Sociologičeskie Issledovanija 1988, 5, 42–46. [11] Soloview, a. a. O. 71.

[12] A. Bessmertnyj-Anzimirov, Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v god svoego tysjačeletnego suščestvovanija (Die Russische Orthodoxe Kirche im Jahr ihres tausendjährigen Bestehens), in: Vestnik RChD 153 (Paris 1988) 197–225. 224: „Die Kirche muß ein für allemal das Problem der ukrainischen katholischen Kirche lösen und sich um ihre Legalisierung bemühen."

[13] Solowjew, a. a. O. 73–75.

[14] F. M. Dostojewski, Sämtl. Werke, Bd. 12 (München 1923) 135f., 138.

[15] Ju. Davydov, Etika ljubvi i metafizika svoevolija. Problemy nravstvennoj filosofii. (Ethik der Liebe und Metaphysik des Eigenwillens. Probleme der Moralphilosophie) (Moskau 1982) 264–266.

[16] Das Buch ist 1946 in Paris in Russisch erschienen. Dt.: N. Berdjaev, Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Sankt Augustin 1983) 30. Berdjaev hatte sich schon früher, unmittelbar nach seiner Ausweisung aus Rußland, mit dem Problem Rußland und Europa befaßt: N. Berdiajew, Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas (Tübingen 1927, 1950).

[17] Berdjaev, Die russische Idee 30, 138, 89, 97. [18] Ebd. 142. [19] Ebd. 185.

20. „Vremja blagoprijatno..." („Die Zeit ist günstig..."), in: Sociologičeskie Issledovanija 1988, 4, 38–49, Zitat: 49. Der Titel dieses „Dialogs" ist aus der Schlußbemerkung des Mönchs genommen. Er ist die russische Übersetzung von 2 Kor 6,2 (Zeit der Gnade).

Gertrud Casel

Anmerkungen zur Jugendpolitik

Kinder und Jugendliche – das sind die Bürger/innen, die Verantwortlichen in Kirche und Gesellschaft, die Politiker/innen von morgen. Ihnen gute Lebens-, Bildungs- und Arbeitsbedingungen zu schaffen, Entwicklungschancen zu geben, daran muß eine auf Zukunft orientierte Gesellschaft vitales Interesse haben. Eine demokratische Gesellschaft erfordert Teilhabe aller. Auch Kinder und Jugendliche müssen teilhaben können am kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Leben je nach ihren Möglichkeiten – dies, damit ihre Anliegen und Interessen berücksichtigt werden und damit sie ihren Platz in der Gesellschaft herausfinden können. So sollte es sein. Die in Bund, Ländern und Kommunen praktizierte Jugendpolitik bleibt aber hinter diesen Zielen zurück. Auf dem Hintergrund jugendpolitischer Arbeit in Jugendverband und Jugendring gibt der folgende Beitrag Eindrücke und Wertungen aus dem Spannungsfeld zwischen Zielen und Praxis von Jugendpolitik wieder. Dabei richtet sich das Hauptaugenmerk auf staatliche Jugendpolitik, ihre Bedingungen und Voraussetzungen, dann auf Möglichkeiten und Schwierigkeiten freier Träger und ihre Interessenvertretung. Ausgeklammert bleiben Programmatik von Regierung und Parteien.

„Der Deutsche Bundesjugendring versteht Jugendpolitik als Querschnittspolitik, die die Aufgabe hat, Kindern und Jugendlichen in *allen* Teilbereichen dieser Gesellschaft politische, persönliche und soziale Perspektiven zu eröffnen... Wegen ihres besonderen Charakters ist die Jugendpolitik ein Bereich mit eigenständigem Anspruch, der weder der Familien- noch der Sozialpolitik untergeordnet werden darf", so beschreiben die jugendpolitischen Leitsätze des Deutschen Bundesjugendrings 1986 das jugendpolitische Verständnis der dort zusammengeschlossenen Jugendverbände. Es geht um Politik von Jugendlichen, mit ihnen und für sie, darum, Probleme, Anliegen und Fragen Jugendlicher, alles, was ihre Lebenssituation betrifft, im politischen Raum zur Geltung zu bringen, zentrale Forderungen umzusetzen. Gemäß diesem Ansatz richten Jugendverbände ihre jugendpolitische Interessenvertretung aus. In solchem Verständnis von Jugendpolitik geht es also nicht nur um Ausgestaltung von Jugendhilfe und Jugendarbeit, nicht nur um Jugendgesetzgebung, sondern auch um Fragen der Bildungspolitik, Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Umweltschutz, Frieden und Abrüstung. Hochgesteckte Ziele – wie aber sehen die Voraussetzungen für jugendpolitisches Handeln, wie die Wege und Instrumente zur Umsetzung aus?

Niedriger Stellenwert der Jugendpolitik

Jugendliche haben keine gesellschaftliche Macht, haben nicht Status und Positionen mit Einfluß; für die Jugendverbände, ihre Zusammenschlüsse, gilt ähnliches, also eine eher schwache Lobby. Der Satz: „Wer die Jugend hat, hat die Zukunft", der ja ein hohes Interesse an Jugend anzeigen könnte, wurde häufig unter dem Aspekt der Rekrutierung, der Nachwuchssicherung verstanden, weniger unter inhaltlicher Rücksicht, etwa Jugend als Zukunftsträger oder als Seismograph gesellschaftlicher Prozesse.

Auch die Jugendpolitik ist keiner der „harten Politikbereiche" wie etwa Wirtschaft, Finanzen, Innen- oder Außenpolitik. Der Stellenwert der Jugendpolitik innerhalb der Politikbereiche spiegelt den niedrigen Stellenwert der Jugend in der Gesellschaft wider. Die zuständigen Minister/innen bzw. ihr Ressort haben eine eher schwache Position. Entsprechend sieht es im Gefälle der jeweiligen parlamentarischen Ausschüsse zueinander aus. Die berauschende Präsenz bei jugendpolitischen Debatten in Parlamenten spricht eine deutliche Sprache. Die Jugendpolitiker haben wenig Einfluß in ihren Fraktionen und Parteien. Wer etwas werden will, setzt sich ab. Es gibt eine hohe Fluktuation und als Konsequenz wenige erfahrene und qualifizierte Jugendpolitiker; rühmliche Ausnahmen bestätigen die Regel. In wachsendem Maß bringen Parlamentarier und Regierungsbeamte kaum oder keine Erfahrungen aus der jugendpolitischen Arbeit in Jugendverbänden, Jugendringen oder Jugendwohlfahrtsausschüssen mit. Am ehesten noch können einige auf ihre Arbeit in parteipolitischen Jugendorganisationen zurückgreifen. In Gesprächen und Diskussionen offenbart sich oft ein erschreckender Mangel an Information, an Wissen über Jugendarbeit und Jugendhilfe, ihre Entwicklungen in Inhalt, Arbeitsformen, in Träger- und Infrastruktur.

Unter solchen Voraussetzungen halten sich von interessierter Seite verbreitete Vorurteile gut, wie zum Beispiel etablierte Träger seien verkrustet und unfähig zur Innovation. Neues will man dann in die Welt setzen mit neuen Einrichtungen und Programmen: Jugendstiftungen waren es in Schleswig-Holstein und Baden-Württemberg, ein Innovationsfonds beim Deutsch-Französischen Jugendwerk, eine Zentralstelle für Mädchenarbeit in Nordrhein-Westfalen. Inhaltliche Vorstellungen: innovativ soll es sein! Es geht allzuoft um Profilierungsdenkmäler von Regierungen, Parteien oder Politikern, kurzatmig angelegt, schnell vorzeigbare Erfolge: eine jugendpolitisch unsinnige Entwicklung. Innovation entsteht vor allem aus der Alltagspraxis zum Beispiel der Mädchenarbeit in Jugendverbänden, muß dort unterstützt und verbreitert werden. Wer allerdings dieser Alltagspraxis das Wasser abgräbt oder sie in ständigen Legitimationsdruck bringt, nimmt ihr auch Kraft zur Innovation.

Angesichts der schwachen Stellung der Jugendpolitik wäre eine partnerschaftliche Zusammenarbeit, eine gemeinsame Planung, eine offene Diskussion anstehen-

der Probleme zwischen öffentlichen und freien Trägern (alten und neuen) auf allen Ebenen dringend notwendig. Ein konzertierter Einsatz der je für sich geringen Möglichkeiten könnte die Startchancen verbessern.

Folgen der Bevölkerungsentwicklung

Der Anteil der Jugendlichen an der Gesamtbevölkerung wird bis zum Jahr 2000 in erheblichem Umfang abnehmen. Schon jetzt gibt es eine neue Aufmerksamkeit für ältere und alte Menschen. Mit der Jugend ist keine Wahl mehr zu gewinnen; die Alten bestimmen die Themen. Zum jetzigen Zeitpunkt bleiben viele Fragen offen: Wird die Jugend ein Minderheitenbewußtsein entwickeln oder in der Erwachsenengesellschaft „aufgehen", wird das Ideal „Jugendlichkeit" in der Gesamtgesellschaft stärker oder schwächer, wird die Bevölkerungsentwicklung die Randstellung der Jugendlichen und der Jugendpolitik verschärfen?

Die Statistik belegt auch: Es wird weniger Kinder und Jugendliche geben, die mit Geschwistern aufwachsen, mehr, die aus unvollständigen Familien kommen. Die Notwendigkeit sozialen Lernens in der Gleichaltrigengruppe außerhalb der Familie wird eher größer. Für Jugendverbände werden in den 90er Jahren besondere Schwierigkeiten dadurch entstehen, daß es dann erhebliche Einbrüche bei der Gruppe der 20- bis 25jährigen geben wird. Aus dieser Altersgruppe kommen die ehrenamtlichen Leitungsverantwortlichen, die ja das Rückgrat der verbandlichen Arbeit bilden.

Hat es in der Jugendhilfe insgesamt in den 70er Jahren eine quantitative Ausweitung gegeben, so ist dies sicher auf das nächste Jahrzehnt hin nicht zu erwarten. Aber nicht nur das Ende der Expansion, auch die Orientierung an der Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen spricht gegen weitere Spezialisierung und Ausdifferenzierung in Angebots- und Arbeitsform, auch in der Trägerstruktur in Jugendarbeit und Jugendhilfe. Statt dessen ist verbindliche Zusammenarbeit, ist die Qualifizierung vorhandener Ansätze angesagt. Keine Neugründungen also sind gefragt, sondern Zusammenarbeit und Qualifizierung von Bestehendem.

Für die Jugendverbände insgesamt gibt solche Zielvorgabe dem Jugendring als Ort der Zusammenarbeit und Vernetzung organisierter Jugendarbeit große Bedeutung. Offenheit für neue Mitgliedsorganisationen, soweit sie die Aufnahmevoraussetzungen erfüllen, wäre hilfreich, seien es jugendliche Ausländerinitiativen in den kommunalen Jugendringen oder Naturschutzjugendverbände im Bundesjugendring (DBJR). Gegebenenfalls können abgestufte Formen der Mitgliedschaft ausgebaut und so Kooperation ermöglicht werden, die alten und neuen Organisationen Impulse geben und Zersplitterung verhindern kann.

Bevölkerungsentwicklung – manche Kämmerer und Haushaltspolitiker sehen neue Argumente, um Kürzungen im Jugendbereich zu rechtfertigen. Dabei bietet

diese Entwicklung im Gegenteil Chancen, lange versprochene Standards, Ausstattungen endlich einzulösen, qualitative Weiterentwicklung zu ermöglichen, auch und gerade bei nicht wachsenden Zahlen von Teilnehmern und Mitgliedern. Nebenbei bemerkt: Für die geburtenstarken Jahrgänge gab es keine Aufstockung der Mittel im Feld der Jugendarbeit. Zudem könnten endlich neue Träger dort, wo sie tätig sind und die Voraussetzungen erfüllen, neben den alten gefördert werden, was die von außen immer wieder begünstigten Konkurrenzen zwischen alten und neuen Trägern erheblich mindern könnte.

Enges Ressortdenken

Die jugendpolitische Praxis in Regierungen und Parlamenten in Bund und Ländern läßt sich als Ressortpolitik beschreiben, in der der Jugendpolitik zwar viele Aufgaben, aber nur sehr begrenzte Zuständigkeiten zugewiesen werden. Dort geht es meist um Jugendgesetzgebung und um Ausgestaltung der Jugendhilfe, innerhalb deren die Hilfen zur Erziehung, die „Jugendfürsorge" besonders viel Zeit und Geld beanspruchen, vor allem auf kommunaler Ebene. Dies läßt sich an Organisationsplänen der zuständigen Ministerien beziehungsweise deren Abteilungen oder an Tagesordnungen der parlamentarischen Ausschüsse und entsprechender Fraktionsarbeitsgruppen überprüfen. Dabei ist die Zuständigkeit für Jugend üblicherweise eine unter mehreren. Jeder hütet sein Revier, ungebetene Eindringlinge läßt man abblitzen, Zusammenarbeit um gemeinsamer Ziele oder Projekte willen – etwa in interministeriellen Arbeitsgruppen oder ressortübergreifenden Initiativen – sind in Sachen Jugend eher selten.

So stößt eine Interessenvertretung, die sich am eingangs beschriebenen Verständnis von Jugendpolitik als Querschnittspolitik orientiert, auf enges Ressortdenken, auf politische Adressaten in einem eng begrenzten Revier. Bei der weiteren Suche werden es viele Ansprechpartner, die wenig voneinander wissen. Leicht verliert sich die jugendpolitische Initiative im Gestrüpp der Zuständigkeiten, sei es vor Ort das Bemühen um einen Kinderspielplatz oder auf Bundesebene etwa Projekte zur Bekämpfung der Jugendarbeitslosigkeit. Daß die Jugendpolitik diese Schwierigkeit gemeinsam mit anderen zielgruppenbezogenen Politikfeldern hat wie Alten-, Frauen-, Ausländerpolitik, ist nur ein schwacher Trost.

Jugendpolitik will und muß andere Politikbereiche im Interesse von Kindern und Jugendlichen mitgestalten, wenn sie deren Lebenssituation verbessern und deren Zukunftsfragen aufgreifen will. Sie muß sich „einmischen"; aber welche Instrumente, Wege zum „Querschnitt", zur Einmischung stehen zur Verfügung? Manche fordern eine Einmischungsstrategie in dem Sinn, daß Jugendhilfe ihre Aufgaben und Zuständigkeiten erweitern solle, also zum Beispiel selbst Beschäftigung für sogenannte benachteiligte Jugendliche organisiere. Dies könnte einen

zweigeteilten Arbeitsmarkt verfestigen und eine Überforderung der Jugendhilfe bedeuten. Wie aber kann die Jugendhilfe zum Beispiel Arbeitgeber und Betriebe dahin bringen, genügend Arbeitsplätze auch für eher leistungsschwache Jugendliche anzubieten, so muß die Fragestellung lauten. Hier wie in anderen Problemfeldern gilt es zunächst, die Interessen von Jugendlichen deutlich zu machen, Unterstützung gerade für Benachteiligte zu gewinnen, Öffentlichkeit herzustellen. Träger der Jugendhilfe können dann ihre Kompetenzen und Möglichkeiten in ergänzenden oder begleitenden Hilfen im Betrieb einbringen. Gute Erfahrungen gibt es auch mit kommunalen und regionalen Projektgruppen, oft initiiert von freien Trägern der Jugendhilfe oder vom Jugendamt, in denen alle, die mit dem Übergang von Schule oder Ausbildung in Beschäftigung befaßt sind, an einem Tisch sitzen, Lösungen und Hilfen koordinieren können.

Gezieltere Jugendhilfeplanung unter frühzeitiger Beteiligung der Betroffenen, der freien Träger, vergrößert die Chancen zur Einwirkung auf andere Politikfelder und zur Abstimmung mit ihnen. Dies könnte ein Schritt sein auf eine effizientere Jugendpolitik hin, die den Anspruch auf Querschnittspolitik nicht nur symbolisch vor sich her trägt. Aber da sieht die kommunale und regionale Praxis nicht sehr ermutigend aus. Geplant wird, wenn überhaupt, möglichst nichts Kostenwirksames. Und die Abstimmungsschwierigkeiten zwischen Gartenbauamt und Jugendamt in der Entscheidung um einen Kinderspielplatz können schier unüberwindbar werden.

Die Beteiligung der Jugendpolitiker und gegebenenfalls Abstimmungspflichten mit ihnen muß bei allen jugendrelevanten Entscheidungen in Regierungen und Parlamenten selbstverständliche Praxis werden. Dann hätte auch die jugendpolitische Interessenvertretung freier Träger kompetente Ansprechpartner.

Sinkende Bedeutung der freien Träger

Gerade im Vergleich zu den Gründungszeiten der Bundesrepublik wird deutlich, wie sich Selbst- und Fremdwahrnehmung freier Träger vor allem gegenüber dem Staat verändert haben. Nach dem Trauma des Nationalsozialismus gab es die gemeinsame Überzeugung, daß starke freie gesellschaftliche Kräfte außerhalb der Parteien für eine demokratische plurale Gesellschaft unerläßlich sind, ein großes Selbstbewußtsein der Träger, wesentlich zum Wiederaufbau der Bundesrepublik beizutragen, und – so in Reden Ludwig Wolkers nachzulesen – von Anfang an eine Betonung der Eigenständigkeit und Freiheit in der Wahl der Arbeitsinhalte und Arbeitsformen gegenüber der öffentlichen Hand.

Heute werden im Zug der sogenannten Schwächung traditioneller Milieus die Eigenprägung und die unterschiedliche Wertorientierung freier Träger kaum noch wahrgenommen; Konzepte wie Wahlfreiheit der Hilfesuchenden oder Be-

troffenen (Wahl zwischen verschiedener Wertorientierung von Maßnahmen und Angeboten) sind kaum noch im öffentlichen Bewußtsein. Der mit zunehmender Komplexität von Richtlinien und Verwendungsnachweisen gestiegene Verwaltungsaufwand wird den Trägern unter dem Stichwort Bürokratisierung zum Vorwurf gemacht („Sozialkonzerne"), das Bemühen um Verständigung mit der Verwaltung als Neokorporativismus kritisiert. Die Diskussion zum Beispiel um Consult-Systeme – Kultur- und Computer-Consult analog zum BBJ-Consult, einer bundeszentralen Beratungsstelle in Sachen Ausbildungs- und Beschäftigungsprojekte und Beschäftigungsmaßnahmen – zeigt die Richtung an: Flächendeckende Versorgung, Optimierung des Angebots auch im Sinn kostengünstiger Lösungen stehen im Vordergrund, unabhängig von pluraler Wertorientierung. Freie Träger verzögern höchstens die Effizienz in Planung und Umsetzung, stören in einem technokratischen Politikverständnis. Übrigens taucht im jüngsten Referentenentwurf zur Novellierung des Jugendwohlfahrtsgesetzes der Begriff „freier Träger der Jugendhilfe" nicht auf; dort ist lediglich die Rede von der freien und öffentlichen Jugendhilfe bzw. von Trägern der freien Jugendhilfe.

Sicherlich sind bei abnehmender Bindungskraft tradierter Wertorientierungen und Weltanschauungen Konsequenzen auch auf Trägerstrukturen hin zu bedenken. Aber der immer schon starken Eigendynamik der öffentlichen Verwaltung freien Lauf zu lassen in Planung und Umsetzung von Maßnahmen und Einrichtungen, hieße das Grundprinzip der Subsidiarität verletzen, stünde im Widerspruch zum Ziel der Partizipation, der Beteiligung von Betroffenen. Die verwaltete und versorgte Jugend könnte das Endergebnis sein.

Partizipation Jugendlicher – nur Gerede?

Kinder und Jugendliche verbringen mehr Zeit ihres Lebens in gesellschaftlichen Institutionen; in der Freizeitgestaltung nehmen kommerzielle Angebote zu, die auf Konsumorientierung setzen. Es bleiben wenig Möglichkeiten für eigene Initiativen und Projekte, für Selbstorganisation und für eine Mitgestaltung der eigenen Lebenswelt.

Jugendliche sind heute politisch mindestens so interessiert und besser informiert als frühere Jugendgenerationen, aber sie sehen kaum eigene Handlungsmöglichkeiten. Es braucht Felder, in denen sie lernen, sich in demokratischen Strukturen und Gremien zu bewegen, dort ihre Vorstellungen umzusetzen, nicht nur in der Gruppe vor Ort. Jugendarbeit und insbesondere Jugendverbandsarbeit ist eine dieser – für eine demokratische Gesellschaft unerläßlichen – Möglichkeiten, politisches Lernen und Handeln zu verbinden, Selbstorganisation und Interessenvertretung einzuüben. Jugendverbände orientieren sich dabei in der Struktur, der Arbeitsform und den Wegen demokratischer Willensbildung an parla-

mentarisch-repräsentativen Formen. Sie stellen somit ein politisches Lernfeld dar, das sich auf vorhandene politische Entscheidungsstrukturen bezieht; zugleich sind sie die einzigen bundeszentral organisierten Träger der Interessenvertretung von Kindern und Jugendlichen.

Mit diesem Konzept geraten Jugendverbände in eine eigenartige Zange: Einerseits zweifeln gerade politisch engagierte Jugendliche, ob die offizielle Politik zentrale Zukunftsfragen lösen kann, ob es überhaupt Sinn hat, mit gutwilligen, aber ohnmächtig scheinenden Parlamentarier/innen und Jugendpolitiker/innen zu diskutieren. Viele setzen eher auf unkonventionelle Politikformen, sogenannte Do-it-yourself-Politik, auf öffentliche Bewußtseinsbildung in Einmischaktionen. Manche von ihnen halten den Auszug von Jugendverbänden aus klassischen Gremien wie Jugendring, Jugendwohlfahrtsausschüsse oder Räte für das Gebot der Stunde. Die große Mehrheit der Jugendlichen zieht sich zurück ins Private; Geselligkeit, Kulturelles, wenig anspruchsvolle Angebote sind gefragt. Andererseits scheuen Politiker die Auseinandersetzung mit der Jugend. Gewählte, demokratisch legitimierte Verantwortliche der Jugendorganisationen werden als Funktionäre abgetan, die nur Interessen ihrer Organisation verfolgen.

Wesentliche Entscheidungen und Neuerungen in der Jugendpolitik der Bundesregierung sind ohne Beteiligung oder gegen den erklärten Willen der Jugendverbände oder anderer freier Träger der Jugendhilfe vorbereitet und gefällt worden. Ausnahme ist das bisherige Verfahren zum allerdings zentralen Vorhaben der Novellierung des Jugendwohlfahrtgesetzes. Andere konzeptionelle Überlegungen, neu aufgelegte Förderprogramme, Veranstaltungen sickern – halb wahr und halb gar – durch, werden fertiggebacken vorgestellt; vorgesehene Beratungsstrukturen wie zum Beispiel das Bundesjugendkuratorium außen vor gelassen – zu viele Interessenvertreter... Die viel zitierte partnerschaftliche Zusammenarbeit ist leider allzu selten Praxis. Wie ernst nimmt sich die Demokratie eigentlich selbst?

Jugend im Parlament, der sorgfältig und unter Beteiligung der Betroffenen vorbereitete Jugendempfang des Bundespräsidenten ebenso wie andere singuläre öffentlichkeitswirksame Diskussions- oder Forumsveranstaltungen können kein Ersatz sein für gemeinsame Planung und Umsetzung von Jugendpolitik in den dafür vorgesehenen partizipativen Strukturen und Gremien. Wer diese nicht beizieht oder gar diffamiert, leistet dem Willen und der Fähigkeit Jugendlicher, an offizieller Politik zu partizipieren, und damit der Zukunft demokratischer Kultur in der Bundesrepublik einen Bärendienst. Veranstaltungen unter der Überschrift „Dialog mit der Jugend" können Gespräch, Auseinandersetzung, verbindliche Absprachen mit Jugendlichen und ihren Organisationen nicht ersetzen. Jugendliche merken sehr schnell, was ernst gemeint ist. Gremien, deren Mitspracherechte nur auf dem Papier stehen, verlieren sehr schnell an Attraktivität. Wenn Politik Jugendliche und ihre gewählten Vertreter/innen nicht ernst nimmt, ist es nicht verwunderlich, wenn diese Jugendlichen dieser Politik den Rücken kehren.

Die Situation von Mädchen und Frauen

Auch Jugendorganisationen bleiben weit hinter selbstgesetzten Ansprüchen zurück, zum Beispiel was die Teilhabe von Mädchen und jungen Frauen betrifft. Ihre Stellung in Jugendverbänden und Jugendringen „spiegelt weitgehend ihre Situation in der Gesellschaft wider", so hat es der DBJR in seiner Stellungnahme zum 6. Jugendbericht bereits 1984 beschrieben. Frauen kommen als Entscheidungsträgerinnen in der jugendpolitischen Interessenvertretung kaum vor. Im Vorstand des DBJR zum Beispiel waren seit Jahren vier Männer und eine Frau; zur Zeit sind es sogar fünf Männer. Im Hauptausschuß schwankt der Anteil der Frauen um ca. ein Sechstel der stimmberechtigten Mitglieder. In der Bundesjugendplankommission und in internationalen Delegationen sieht es ähnlich aus: Weitgehend Männer unter sich. In den Jugendverbänden wird Frauen seltener die Zuständigkeit für Jugendpolitik oder jugendpolitische Außenvertretung übertragen. In den Jugendverbänden, die die Mitarbeit von Frauen in den Leitungsämtern satzungsgemäß verankert haben, wie zum Beispiel im Bund der Deutschen Katholischen Jugend, sieht es mit der Präsenz von Frauen günstiger aus; aber auch dort sind Frauen in der Jugendpolitik noch eher die Ausnahme. Der weitgehende Ausschluß der Frauen vom jugendpolitischen Geschehen in Jugendverbänden setzt sich hartnäckig fort, obwohl doch der erklärte politische Wille in fast allen Verbänden und Jugendringen anders lautet, nämlich Verwirklichung von Chancengleichheit von Frauen und Mädchen in allen gesellschaftlichen Bereichen.

Geschlechtsspezifische weibliche Sozialisation, wie sie weitgehend praktiziert wird, und „männlich" dominierte Politikformen passen nicht aufeinander. Jungen werden noch immer von klein auf eher auf Durchsetzungsvermögen, Selbstbehauptung und andere in der Politik erwünschte Verhaltensmuster hin erzogen, auf leitende Rollen vorbereitet. Mädchen lernen noch immer eher differenziertes Wahrnehmen und sich Ausdrücken in Emotionalität und Intuition; Durchsetzung, Konkurrenz und Aggression gelten für sie eher als unpassend. Wer meint, diese traditionellen Rollenkostüme seien aus dem letzten Jahrhundert, schaue sich nur die jüngsten Untersuchungen zu Frauenbildern in Schulbüchern, Medien etc. an.

So ist es nicht verwunderlich, wenn Mädchen und junge Frauen, angesprochen auf die Frage einer Kandidatur für ein Leitungsamt oder der Übernahme von politischer Verantwortung, sich eher die Frage stellen, welche Fähigkeiten ihnen fehlen. Sie trauen sich Durchsetzungsvermögen und öffentliches Auftreten weniger zu als Männer, haben es oft auch erst später gelernt und kommen eher zu einer ablehnenden Entscheidung. Männer fragen sich mehr, wozu ihnen ein Amt nützt und hilft, was sie damit erreichen können, und entscheiden sich eher positiv zu einer Kandidatur. Dieser Gegensatz ist ebenso eine Anfrage an den „Schlüssel", die traditionellen Erziehungsziele für Mädchen, wie auch an das „Schloß",

die herrschenden, oft unsozialen und unmenschlichen Politikformen. Zudem läßt die gesellschaftliche Arbeitsteilung jungen Frauen mit Partner und Kindern kaum noch Luft, Leitungsämter in Verbänden und Jugendringen wahrzunehmen.

Frauen brauchen besondere Ermutigung und Aufforderung zur Übernahme von Leitungsverantwortung, von politischen Aufgaben im engeren Sinn. Wie bei den männlichen Kollegen braucht es gute Vorbereitung und Einarbeitung. Regelmäßiger Erfahrungs- und Informationsaustausch unter Frauen ermutigt, den je persönlichen Stil auch in männerdominierten Arbeitsformen auszuprägen. Satzungsgemäße Verankerung der Beteiligung von Frauen im Leitungsamt verpflichtet den Gesamtverband zur Einlösung seiner in aller Regel frauenfreundlichen Programme.

Jugendpolitische Handlungskompetenz

Viele jugendliche Ehrenamtliche sitzen im Jugendring und im Jugendwohlfahrtsausschuß, weil ihnen diese Außenvertretung übertragen wurde, sitzen allzuoft ohne Vorbereitung und Einführung „alten Hasen" gegenüber, fühlen sich von Themenstellung wie auch von der Art der Arbeit oft überfordert. Der Unterschied zwischen den eher pädagogischen Arbeitsfeldern im Jugendverband und den Anforderungen an politische Arbeitsformen in der Außenvertretung werden oft unterschätzt. Es gibt auf diözesaner und zum Teil regionaler Ebene Schulungen und Austausch für Gruppenleiter/innen, für verbandliche Leitungskräfte, seltener für Vertretungsarbeit in Gremien. In aller Regel gibt es großen Nachholbedarf in der Vermittlung politischer Handlungskompetenz, im öffentlichen Auftreten, Reden, Agieren in Gremien und Strukturen. „Wenn ich's kann, gewinne ich auch Freude daran." Jugendverbände sollten gerade ehrenamtliche Kräfte mehr als bisher auf solche Aufgaben vorbereiten, ihnen in ihrer Arbeit Begleitung anbieten, Beratung und Reflexion, mehr Zeit und Kraft investieren in Förderung von Talenten und Sicherung des jugendpolitischen Nachwuchses.

Mit der Jugendpolitik sind keine Lorbeeren zu gewinnen; sie ist ein mühsames Geschäft. Die „undankbare" Jugend wird den Erwachsenen immer vorwerfen, daß ihre Alltagswirklichkeit nicht hält, was verkündete Ziele und Werte versprechen. Es gibt kaum kurzfristige Erfolge oder Gewinne in der Jugendpolitik – ein Faß ohne Boden? Langfristig nicht, denn erst in Zukunft „zahlt sich aus", was heute in Kinder und Jugendliche investiert wird, in deren politische, soziale und kulturelle Bildung, erst dann zeigt sich, ob die von ihnen oft unfertig, aber frühzeitig benannten Probleme ernst genommen und gelöst wurden. Jugendpolitik hat immer mit Gestaltung von Zukunft zu tun. Es bleibt die kritische Anfrage an die Gesellschaft, wieviel Zeit, Aufmerksamkeit und Energie sie bereit ist in die Entwicklung junger Menschen, in die Zukunft zu investieren.

Friedo Ricken SJ

Sprache und Sprachlosigkeit

Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie

Für das gesamte Werk Ludwig Wittgensteins (1889–1951) gilt, was er einmal an den Verleger Ludwig von Ficker über den *Tractatus logico-philosophicus* geschrieben hat: Das Buch bestehe aus zwei Teilen: aus dem, was vorliege, und aus dem, was er nicht geschrieben habe. Aber gerade dieser zweite Teil sei das Wichtige[1]. Nur aus der Spannung zwischen Gesagtem und Nichtsagbarem kann Wittgenstein verstanden werden. Daß er bis heute, nicht zuletzt in christlichen Kreisen, oft als Positivist mißverstanden wird, findet eine triviale Erklärung bereits darin, daß Wirkung und Bild eines Denkers eben vor allem durch den breiten Strom seines geschriebenen Werks bestimmt werden. Auf das Nichtsagbare, das auch den Sinn des Gesagten bestimmt, hat Wittgenstein nur in wenigen Bemerkungen hingewiesen, von denen die letzten Sätze des Tractatus über den Sinn der Welt und des Lebens am bekanntesten sind.

Eine Interpretationshilfe für das Wenige, das Wittgenstein zumThema Religion geschrieben hat, sind biographische Aufzeichnungen von Schülern und Freunden. Norman Malcolms Erinnerungen an Wittgenstein und Georg Henrik von Wrights biographische Skizze sind seit vielen Jahren bekannt[2]. Die bisher wichtigste Quelle sind jedoch die Notizen von M. O'C. Drury, die 1981 von Rhus Rhees, einem der Nachlaßverwalter Wittgensteins, veröffentlicht wurden[3]. Drury lernte Wittgenstein nach dessen Rückkehr von Österreich nach Cambridge im Januar 1929 kennen. Er studierte damals Philosophie und bestand im Juni 1930 sein Examen mit Auszeichnung. Danach wollte er Priester der anglikanischen Kirche werden und begann mit dem Theologiestudium, das er aber, nicht zuletzt unter dem Einfluß Wittgensteins, nach einem Jahr abbrach. Er arbeitete dann etwa zwei Jahre in Nordengland und Südwales an verschiedenen Projekten zur Unterstützung Arbeitsloser. 1933 begann er, Medizin zu studieren; seit 1947 war er in Dublin als Psychiater tätig. Wohl auf seinen Vorschlag hin ging Wittgenstein im Dezember 1947 nach Irland.

Die Gespräche mit Drury zeichnen das Schicksal der Religion in einer säkularisierten Welt. „Die Religion der Zukunft wird äußerst asketisch sein müssen."[4] Sie werde ohne Priester und Geistliche auskommen müssen. Der Glaubende werde lernen müssen, ohne den Trost der Zugehörigkeit zu einer Kirche zu leben. Drury werde seinen Weg zu Gott letzten Endes nur finden, wenn er versuche, ande-

ren Menschen zu helfen. Religion ist für Wittgenstein ausschließlich eine Angelegenheit zwischen dem einzelnen und Gott. Wittgenstein war, das zeigen die Gespräche, äußerst sensibel für Tiefe, Mißbrauch und Verfall der religiösen Sprache. Über die alten liturgischen Gebete des lateinischen Ritus äußerte er einmal: „Ja, diese Gebete lesen sich, als hätten sie Jahrhunderte der Anbetung in sich aufgesaugt."[5] Im Vorwort zu den „Philosophischen Bemerkungen" schreibt er: „Ich möchte sagen ‚dieses Buch sei zur Ehre Gottes geschrieben', aber das wäre heute eine Schurkerei." Wörter, deren Gebrauch einmal einwandfrei war, können später zu Wörtern von Schurken werden. Wenn sie ständig in oberflächlicher Weise verwendet werden, setzt sich an ihnen so viel Schlamm fest, daß man auf dem Weg, der sie sein wollen, nicht mehr gehen kann[6].

Religionsphilosophische Standortbestimmung

Die biographischen Aufzeichnungen erlauben es, in groben Strichen Wittgensteins religionsphilosophische Position zu umreißen. Wogegen Wittgenstein sich immer mit Entschiedenheit gewandt hat, war jeder Versuch, Religion in einem wie auch immer verstandenen Sinn zu beweisen. Eine kosmologische Gottesvorstellung, so schreibt Malcolm, abgeleitet von den Begriffen der Ursache oder Unendlichkeit, hätte ihn abgestoßen. „Gottes-‚Beweise' und Versuche, der Religion rationale Grundlagen zu geben, konnte er nicht ausstehen."[7] Es ist nach Wittgenstein ein Mißverständnis der religiösen Sprache, zu meinen, der christliche Glaube bedürfe eines Beweises. Hier liegt einer der Gründe für Wittgensteins zwiespältige Einstellung zur katholischen Kirche. Zwei seiner engsten Schüler und Freunde, Elizabeth Anscombe und Yorick Smythies, sind zum Katholizismus konvertiert. „Die Symbole des Katholizismus", so sagt er einmal zu Drury, „sind so wunderbar, das kann man gar nicht in Worte fassen."[8] Dem stehen scharfe, auf Mißverständnissen beruhende Bemerkungen gegen die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils, Gott könne durch das natürliche Licht der Vernunft mit Sicherheit erkannt werden (DS 3026), entgegen. „Wegen dieses Dogmas wäre es unmöglich für mich, Katholik zu sein. Wäre ich der Auffassung, Gott sei ein Wesen wie ich selbst, außerhalb meiner selbst, nur unendlich viel mächtiger, dann würde ich es für meine Pflicht halten, ihm die Stirne zu bieten."[9]

Wittgenstein hat sich gegen den Vorwurf gewehrt, er verachte die Metaphysik. Manche der großen philosophischen Systeme der Vergangenheit gehörten für ihn zum Edelsten, was der menschliche Geist hervorgebracht hat. Aber der Verzicht auf spekulatives metaphysisches Denken war für ihn eine moralische Forderung. Er wußte, wie schwer manchem dieser Verzicht fallen kann. Ein starker Trieb unseres Wesens widerstrebe der Forderung der intellektuellen Redlichkeit, die Grenzen der Sprache zu achten und nicht mehr zu sagen, als wir sagen können[10].

Hinweise, wie Wittgenstein Glauben und Religion positiv gesehen hat, ergeben sich vor allem durch die Autoren, die er geschätzt hat. Von Wright nennt unter den Philosophen vor allem Platon. „Hier muß er kongeniale Züge gespürt haben."[11] Die Religionsphilosophie Platons und die Wittgensteins weisen eine grundlegende Gemeinsamkeit auf. Auch für Platon kann Religion nicht Gegenstand eines philosophischen „Beweises" sein. Aussagen über die Religion sind bei Platon in der Sprache des Mythos geschrieben. Der Mythos setzt dort ein, wo das argumentierende Gespräch an seine Grenzen gekommen ist. Tiefer als die Philosophen haben Wittgenstein einige Schriftsteller aus dem Grenzbereich zwischen Philosophie, Religion und Dichtung beeinflußt. Drury berichtet die Äußerung Wittgensteins, die Confessiones des Augustinus seien womöglich „das ernsteste Buch, daß je geschrieben wurde"[12]. Seine Hochschätzung hat Wittgenstein dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Philosophischen Untersuchungen mit einem Zitat aus den Confessiones beginnt. Die einzigen Autoren, die in der jüngeren Vergangenheit in Europa zum Thema Religion wirklich etwas Wichtiges zu sagen hatten, waren für ihn Tolstoi und Dostojewski. Während seiner Zeit als Dorfschullehrer las er immer wieder die Brüder Karamasow[13]. Als der bei weitem tiefste Denker des vorigen Jahrhunderts galt ihm Kierkegaard[14].

Besonders aufschlußreich ist Drurys Vergleich zwischen Wittgenstein und Pascal. Gemeinsam seien ihnen Intensität, Ernst und Strenge; wie Pascal habe Wittgenstein Sorge und Unruhe ausgelöst. Bezeichnender sind jedoch zwei Unterschiede. „Für Pascal gab es nur *eine* wahre Religion, nämlich das Christentum; nur *eine* wahre Form des Christentums, nämlich den Katholizismus; nur *eine* wahre Ausdrucksform des Katholizismus, nämlich Port-Royal."[15] Diese Beschränkung auf eine Religion und eine Konfession war Wittgenstein fremd. Einen großen Einfluß hat auf ihn das Werk des amerikanischen Pragmatisten William James „The Varieties of Religious Experience" (1902) ausgeübt. Wittgenstein war der Auffassung, die Religion kenne verschiedene echte Ausdrucksweisen.

Gegen Pascal, so Drury, werde gelegentlich der Vorwurf des Fideismus erhoben. Der Fideist ist ein Skeptiker, der an der menschlichen Erkenntnis verzweifelt und sich in den bloßen Glauben flüchtet. Auch Wittgenstein wird dieser Vorwurf immer wieder gemacht. Ob er auf Ansätze, die im Anschluß an ihn entfaltet worden sind, zutrifft, soll hier nicht geprüft werden[16]. Wichtig für die Interpretation von Wittgensteins Religionsphilosophie ist, daß Drury in diesem Punkt den entscheidenden Unterschied zwischen Pascal und Wittgenstein sieht. Dem Fideismus fehle ein wesentliches Moment des Religiösen: die Ehrfurcht. Er gehe allen Schwierigkeiten aus dem Weg, indem er sich den heiligen Dingen gegenüber allzu familiär gebe. Der Fideismus macht die Religion letztlich zu einem Konstrukt des Menschen, zu einer vom Menschen entworfenen Weltdeutung; die Existenz Gottes wird zu einer wahrscheinlichen Hypothese.

Eine solche Deutung ist für Wittgenstein flach; sie verfehlt nach ihm das Phä-

nomen des Religiösen. „Können Sie sich vorstellen, Augustinus würde sagen, die Existenz Gottes sei ‚höchst wahrscheinlich'!" [17] Für Wittgenstein sei der Glaube wie für Kierkegaard, so schließt Drury den Vergleich mit Pascal, die „Unmittelbarkeit nach der Reflexion" [18]. Das läßt sich folgendermaßen interpretieren: Mit dem Fideismus verbindet Wittgenstein ein skeptisches Moment. Es liegt darin, daß der Sinn der Welt jenseits der Grenzen der Welt und der Grenzen der Sprache liegt. Die philosophische Reflexion hat die Aufgabe, Möglichkeiten und Grenzen der Sprache aufzuzeigen. Aber diese „Skepsis" ist nicht das Letzte, denn jenseits der Grenzen der Sprache erschließt sich eine Unmittelbarkeit.

Das Begrenzen von Innen

Im Tractatus (TLP) 4.11–4.115 skizziert Wittgenstein seine Auffassung von Philosophie, und er sagt, was eine so verstandene Philosophie für die Religion leisten kann. Die entscheidenden Sätze sind: Die Philosophie „soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt" (TLP 4.114b; 4.115). Zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren verläuft eine Grenze. Das Unsagbare ist uns nur in der Weise zugänglich, daß wir zur Grenze des Sagbaren vorstoßen. Indem die Philosophie das Sagbare klar darstellt und die Grenzen des Sagbaren herausarbeitet, verweist sie zugleich auf das Unsagbare. Wie sieht dieser Vorgang des Begrenzens von innen aus?

Philosophie ist für Wittgenstein keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ihr Ergebnis sind nicht philosophische Sätze oder ein System von philosophischen Sätzen, sondern das Klarwerden von Sätzen der Sprache der Wissenschaft oder unserer Alltagssprache. Sie soll zeigen, wie unsere Sprache arbeitet. Die Philosophie will nichts erklären. Sie beweist nichts. Sie liefert keine Bilder der Wirklichkeit. Sie kann wissenschaftliche Untersuchungen weder bestätigen noch widerlegen. Sie beschränkt sich ausschließlich auf das Beschreiben. Es gibt in der Philosophie keine Entdeckungen. Die Lösungen philosophischer Fragen dürfen nie überraschen. „Wenn es Thesen in der Philosophie gäbe, so dürften sie zu keinen Diskussionen Anlaß geben. Sie müßten nämlich so abgefaßt sein, daß jedermann sagt: Ja, ja, das ist ja selbstverständlich." [19]

Die klärende Beschreibung der Sprache übernimmt die Aufgabe der traditionellen Vernunftkritik. Sie zeigt, welche Fragen sich mit den Mitteln einer Sprache sinnvoll formulieren und beantworten lassen und welche nicht. Mit dieser Methode widerlegt sie einen dogmatischen Ausschließlichkeitsanspruch, den zum Beispiel die Sprache der Naturwissenschaft stellen könnte und in positivistischen Philosophien, etwa beim frühen Carnap, tatsächlich gestellt hat. So wird deutlich, was alles noch offenbleibt, wenn die Möglichkeiten dieser Sprache erschöpft sind.

„Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind" (TLP 6.52). Die Philosophie zieht Grenzen zwischen den verschiedenen Sprachspielen und widersetzt sich so den verschiedenen Formen des Reduktionismus. Für die Religion bedeutet die Klärung einer Sprache durch deren Beschreibung, daß die Philosophie anderen Sprachen die Kompetenz abspricht, die Sprache der Religion zu kritisieren. Eine solche Kritik würde Eigenart und Grenzen der Sprachspiele übersehen.

So wendet sich Wittgenstein gegen den einflußreichen Anthropologen und Völkerkundler Sir James George Frazer (1854–1941)[20], der in seinem Hauptwerk „The Golden Bough. A Study in Magic and Religion" (1890), ähnlich wie der Positivist Auguste Comte, die Theorie vertritt, aus dem magischen habe sich das religiöse, aus diesem das wissenschaftliche Denken entwickelt. Religion ist nach Frazer eine mißglückte Form der Naturwissenschaft. Die Philosophie arbeitet die Eigenart des religiösen Sprachspiels und dessen Platz im menschlichen Leben heraus. Sie fragt nach dem Spezifischen, das die Menschen durch die religiöse Sprache ausdrücken wollen. Sie führt dadurch, daß sie das Sagbare klar darstellt, an das Unsagbare heran. Indem sie die Grenzen des Sagbaren klar aufzeigt, weist sie auf das Geheimnis hin.

Zeigen und Fühlen

Was wird durch den Vorgang des Begrenzens jenseits der Grenze „bedeutet"? „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische" (TLP 6.522). Der Terminus „zeigen" spielt auch in der Semantik und Ontologie des Tractatus eine wichtige Rolle. Das Zeigen ist dem Sagen entgegengesetzt. „Was gezeigt werden *kann, kann* nicht gesagt werden" (TLP 4.1212). Es ist aber zugleich Voraussetzung des Sagens. Wittgenstein vertritt im Tractatus bekanntlich eine Abbildtheorie der Bedeutung. Die elementare semantische Einheit ist der Name. Der Name bezieht sich auf einen Gegenstand, der seine Bedeutung ist. Die Konfiguration der Namen im einfachen Satz entspricht der Konfiguration der Gegenstände in dem Sachverhalt, den der Elementarsatz abbildet (TLP 3.202–3.22). Damit diese Abbildung möglich ist, muß eine Gemeinsamkeit zwischen den Namen und den Gegenständen bestehen. Einer möglichen Konfiguration von Namen im Satz muß eine mögliche Konfiguration von Gegenständen in der Wirklichkeit entsprechen. Was an den Gegenständen und den Namen die Möglichkeit der Verbindung bestimmt, bezeichnet Wittgenstein als die Form (TLP 2.18; 2.2). Die Sprache hat nur die Möglichkeit, die Konfiguration von Gegenständen auszusagen. Das setzt aber ein Zweifaches voraus, das nicht gesagt, sondern nur gezeigt werden kann: die Existenz der Gegenstände und deren Form.

Wenden wir diese Lehre vom Zeigen auf das Mystische an. „Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist" (TLP 6.44). Aussagen darüber, wie die Welt ist, geben an, welche Gegenstände mit welchen Gegenständen verbunden sind. Daß die Welt ist, ist selbst keine Tatsache. Tatsachen sind Verbindungen von Gegenständen. Wenn wir davon sprechen, daß die Welt ist, meinen wir damit die Existenz der Gesamtheit der Gegenstände, welche die Substanz der Welt ausmachen (TLP 2.021) und durch deren tatsächliche oder mögliche Verbindungen bestimmt ist, wie die Welt ist oder sein kann. Diese Existenz kann wie die des einzelnen Gegenstands nicht ausgesagt werden; sie kann sich nur zeigen. Das Mystische ist, daß die Welt existiert, denn daß sie existiert, ist keine Tatsache.

„*Wie* die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt" (TLP 6.432). Offenbarte Gott sich in der Welt, dann wäre er eine Tatsache dieser Welt. Die Frage nach Gott stellt sich erst angesichts des Staunens, daß die Welt ist. Die mystische Einstellung hat nicht einzelne Tatsachen in der Welt zum Gegenstand, sondern sie richtet sich auf die Welt als Ganzes. „Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes" (TLP 6.45a). „Sub specie aeterni" bedeutet: Wir nehmen einen Standpunkt außerhalb der Welt ein. „Das Gefühl für die Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische" (TLP 6.45b). Man versteht diesen Satz am besten, wenn man „begrenzt" durch „kontingent" ersetzt. Das mystische Gefühl ist das Staunen über die Welt angesichts des Gedankens, daß die Welt als Ganzes auch nicht sein könnte. Aber die Frage, warum die Welt ist und nicht nicht ist, kann nicht sinnvoll formuliert, sondern nur gefühlt werden. Wir können keine Tatsache anführen, welche die Existenz der Welt erklären könnte. Die Tatsachen „zeigen" das Problem, weil uns in ihnen Gegenstände begegnen, aber sie können es nicht lösen.

Dem Zeigen von seiten der Wirklichkeit entspricht von seiten des Subjekts in einem gewissen Ausmaß das Fühlen. „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind" (TLP 6.52a). „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische" (TLP 6.45b). Das Gewicht dieser Sätze wird erst deutlich, wenn wir sie auf dem Hintergrund von Schopenhausers „Die Welt als Wille und Vorstellung" lesen. Daß Wittgenstein Schopenhauer gekannt hat, ist von seinen Biographen bezeugt. Für Schopenhauer ist das Gefühl gegenüber dem Wissen die ursprüngliche Form der Erkenntnis. Wissen ist Vernunfterkenntnis, und das heißt abstrakte Erkenntnis. Was die Vernunft in Begriffen fixiert, muß vorgängig bereits auf andere Weise erkannt sein. Die Vernunft erweitert unser Erkennen nicht; sie gibt ihm lediglich eine andere Form. Wichtig für das Verständnis Wittgensteins ist der Zusammenhang von Wissen und Sprache bei Schopenhauer: Mitteilbar durch die Sprache ist nur die in Begriffen fixierte abstrakte Erkenntnis. Das Wort „Gefühl" steht für einen negativen Begriff: Etwas, das im Bewußtsein ge-

genwärtig, aber nicht Begriff ist. Beispiele sind religiöses Gefühl, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast oder Schmerz, ästhetisches Gefühl[21].

Die Aussagen des Tractatus über das Fühlen werden unterstrichen durch eine Tagebucheintragung vom 25. Mai 1915[22], wo Wittgenstein vom „Trieb zum Mystischen" spricht, der von der Unbefriedigtheit unserer Wünsche durch die Wissenschaft komme. Von diesem „Trieb" ist auch in einem Gespräch bei Moritz Schlick am 30. Dezember 1929 die Rede. Es ist meines Wissens die einzige Stelle, an der Wittgenstein Heidegger erwähnt. „Ich kann mir wohl denken, was Heidegger mit Sein und Angst meint. Der Mensch hat den Trieb, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie z. B. an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form einer Frage ausgedrückt werden, und es gibt auch gar keine Antwort... Dieses Anrennen gegen die Grenze der Sprache ist die *Ethik*... Aber die Tendenz, das Anrennen, *deutet auf etwas hin.*"[23]

Das Ethische

In den letzten Sätzen des Tractatus ist wiederholt vom „Ethischen" die Rede. Dabei hält Wittgenstein sich nicht an den üblichen Gebrauch des Wortes, wonach Ethik es mit dem richtigen Handeln zu tun hat. Das Ethische ist nach Wittgenstein die Einstellung des Willens zur Welt als ganzer. Es ist die Stellungnahme des Subjekts zu der Frage, ob die Welt und das Leben einen Sinn haben. Das gute oder böse Wollen ändert nicht die Tatsachen, sondern die Grenzen der Welt. Der Zusammenhang zwischen dem Ethischen und dem Mystischen wird aus einer Tagebucheintragung vom 8. Juli 1916 deutlich. „An einen Gott glauben heißt, die Frage nach dem Sinn des Lebens verstehen. An einen Gott glauben heißt sehen, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist. An Gott glauben heißt sehen, daß das Leben einen Sinn hat." Ich kann den Sinn des Lebens nur erfassen, wenn ich sehe, daß es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist, das heißt aufgrund des mystischen Gefühls für die Welt als begrenztes Ganzes. Der Sinn des Lebens oder Gott ist das, was sich jenseits der Tatsachen dieser Welt zeigt. Weil der Sinn des Lebens jenseits der Grenzen der Welt liegt, läßt er sich nicht aussprechen. Es kann kein Merkmal des sinnvollen, glücklichen, harmonischen Lebens geben, das sich beschreiben ließe. Das gute Wollen besteht in der Übereinstimmung mit der Welt. Glücklich leben heißt, in Übereinstimmung mit der Welt leben. In Übereinstimmung mit der Welt zu leben bedeutet für Wittgenstein, in Übereinstimmung mit dem transzendenten Willen zu leben. „Ich bin dann sozusagen in Übereinstimmung mit jenem fremden Willen, von dem ich abhängig erscheine. Das heißt: ‚ich tue den Willen Gottes'" (Tagebuch 8. Juli 1916). Die Haltung, in der die Übereinstimmung mit dem fremden Willen sich ausdrückt, ist das Leben in der Gegenwart. „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in

der Gegenwart lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod"(ebd.).

Die einzig sinnvolle Sprache, die der Tractatus kennt, ist die der Naturwissenschaften. Eine religiöse Sprache ist von dieser verengten Auffassung her nicht denkbar. Mit ihrer Möglichkeit setzt sich Wittgenstein in einem Vortrag auseinander, den er zwischen September 1929 und Dezember 1930 in Cambridge gehalten hat und der unter dem Titel „A Lecture on Ethics" aus dem Nachlaß veröffentlicht wurde[24]. Es handelt sich nach Angabe der Herausgeber um den einzigen Vortrag, den Wittgenstein jemals für einen weiteren Kreis gehalten hat. Er berührt sich inhaltlich mit den letzten Sätzen des Tractatus. Hinter beiden Texten steht ein Erlebnis, das Malcolm[25] berichtet. Im Alter von etwa 21 Jahren sah Wittgenstein in einem Wiener Theater die Bauernkomödie „Die Kreuzelschreiber" des Wiener Dichters Ludwig Anzengruber. Eine der Figuren drückte den Gedanken aus, ihm könne nichts geschehen, was immer in der Welt auch passieren möge; er sei unabhängig vom Schicksal und den äußeren Umständen. Wittgenstein war von diesem Gedanken betroffen.

Mit dem Tractatus geht der Vortrag über Ethik davon aus, daß es in der Welt keinen absoluten Wert geben kann. Ein solcher Wert müßte außerhalb allen Geschehens und Soseins liegen, denn alles Geschehen und Sosein ist zufällig. Weil Sätze nur Tatsachen in der Welt ausdrücken können, kann es auch keine Sätze der Ethik geben (vgl. TLP 6.41; 6.42). Unsere Wörter sind Gefäße, die nur eine natürliche Bedeutung fassen können; dagegen ist die Ethik übernatürlich. Aber dennoch gebrauchen wir Ausdrücke wie „der absolute Wert", „das absolute Gute". Wir können wir jemand erklären, was wir damit meinen? Nur dadurch, daß wir typische Erlebnissituationen beschreiben, die dem Ausdruck einen Sinn verleihen. Wittgenstein schildert deshalb zwei Erfahrungen dieser Art. Er betont ihren persönlichen Charakter. Die Beschreibung dient dazu, die Zuhörer an ähnliche eigene Erfahrungen zu erinnern. Die Erfahrungen werden beschrieben durch die Sätze, die Wittgenstein bei solchen Erfahrungen zu äußern geneigt ist. „Wie außergewöhnlich, daß etwas existiert"; „wie außergewöhnlich, daß die Welt existiert"; „Ich bin sicher, nichts kann mir zustoßen, was immer geschehen mag".

Der verbale Ausdruck dieser Erfahrungen, so Wittgensteins These, ist Unsinn. Bei der zweiten Erfahrung ist deutlich, daß Wittgenstein von der Alltagssprache ausgeht. Wir wissen, was es im alltäglichen Leben bedeutet, sicher zu sein: daß es physisch unmöglich ist, daß uns bestimmte Dinge zustoßen. Wenn ich an meinem Schreibtisch sitze, bin ich sicher davor, von einem Bus überfahren zu werden. Gehen wir von diesem Gebrauch von „sicher" aus, so ist es Unsinn zu sagen, ich sei sicher, was immer geschehen möge. Auf jeden Fall wird man Wittgenstein zugeben müssen, daß „sicher" hier nicht in einer „natürlichen", sondern in einer „übernatürlichen" Bedeutung gebraucht wird. Die Erfahrung des Staunens über die Existenz der Welt besteht in der Erfahrung, daß wir die Welt als ein Wunder

in einem absoluten Sinn sehen, das heißt als etwas, das grundsätzlich von der Wissenschaft nicht aufgeklärt werden kann. „Nun bin ich versucht zu sagen, daß der richtige Ausdruck in Sprache für das Wunder der Existenz der Welt, obwohl es keine Aussage *in* Sprache ist, die Existenz der Sprache selbst ist." [26]

Aber nicht erst der sprachliche Ausdruck dieser Erfahrungen, sondern bereits die Rede von einer Erfahrung, die einen absoluten Wert hat, ist unsinnig. Daß ein bestimmter Mensch eine Erfahrung hat, ist eine Tatsache. Wenn keine Tatsache einen absoluten Wert haben kann, dann ist es Unsinn, von einer Erfahrung zu reden, die einen absoluten Wert hat. Daß eine Tatsache einen absoluten Wert haben soll, ist ein Paradox, das nach Wittgenstein durch keine Analyse der ethischen und religiösen Sprache aufgelöst werden kann. Die Aufgabe der religiösen Sprache besteht darin, über die Welt und das bedeutet über die Grenzen der Sprache hinauszugehen.

In einem Gespräch mit Waismann am 17. Dezember 1930 sagt Wittgenstein zu seinen Vortrag über Ethik: „Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen. *Für mich* hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts." Die religiöse Rede ist für ihn keine Aussage. Er sieht in ihr keine Theorie, die die Welt erklären will. Sie ist Ausdruck. Die Prädikate sinnvoll, wahr und falsch sind nach Wittgenstein hier fehl am Platz. Man kann über Gott nicht wie über einen Gegenstand reden; man kann zu ihm beten und bekennen, daß man an ihn glaubt und auf ihn vertraut. In demselben Gespräch sagt Wittgenstein: »Das Wesen der Religion kann offenbar nicht damit etwas zu tun haben, daß geredet wird, oder vielmehr: wenn geredet wird, so ist das selbst ein Bestandteil der religiösen Handlung und keine Theorie. Es kommt also auch gar nicht darauf an, ob die Worte wahr oder falsch oder unsinnig sind." [27]

Versuch einer Zusammenschau

Die Mitte der Religionsphilosophie Wittgensteins ist die Lehre des Tractatus vom Mystischen. Sie findet sich in anderen Formulierungen auch im späteren Werk. Nur durch sie können die Züge in Wittgensteins Religionsverständnis erklärt werden, die vor allem nach dem Zeugnis von Drury für ihn wichtig waren und in denen der große Wert von Wittgensteins Religionsphilosophie gesehen werden muß. Das ist erstens seine entschiedene Ablehnung jeder Form des Reduktionismus und zweitens seine Ablehnung des Fideismus. Aus der Lehre vom Mystischen ergibt sich drittens Wittgensteins Auffassung von der Vielfalt der religiösen Formen. Sie bedürfte einer sorgfältigen Diskussion, vor allem unter der Rücksicht des sozialen Aspekts der Religion; aber das ist hier nicht möglich.

Das Mystische ist die phänomenale Basis, auf der die religiöse Sprache aufruht. Das sei mit einigen Gedanken aus den Aufzeichnungen zu Frazer belegt[28]. „Von der Magie müßte die Tiefe behalten werden." [29] Frazers Darstellung läßt die magischen und religiösen Anschauungen der Menschen als Irrtümer erscheinen. Wittgenstein stellt dem die lapidare Frage entgegen: „So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der *Confessionen* anruft?" [30] Weder er noch der buddhistische Heilige, dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt, waren im Irrtum. Die religiöse Sprache will etwas ausdrücken, nichts aussagen, und der Irrtum beginnt erst dort, wo Augustinus oder der buddhistische Heilige eine Theorie aufstellen. Das Phänomen des Religösen läßt sich nicht erklären. Es hat den Charakter des Ursprünglichen. Wir stoßen hier auf Urgestein des menschlichen Lebens, wo der Spaten nicht mehr weitergraben kann, sondern sich umbiegt. Das Phänomen selbst ist sicherer als alle Erklärung. „Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben. Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher." [31]

Wichtig in diesem Zitat ist auch das Wort „Eindruck". Wittgenstein weist auf Erfahrungen hin, die die Religionsphänomenologie Erfahrungen des Tremendum und Fascinosum nennt, zum Beispiel auf die Erfahrung der Majestät des Todes. Das Mystische, so könnte man interpretieren, bricht sich in verschiedenen Erfahrungen dieser Art. Die religiöse Sprache ist ein Symbol, das diese Erfahrungen ausdrückt. Dieselbe Erfahrung kann durch verschiedene Symbole ausgedrückt werden. Nach Schuberts Tod hat sein Bruder dessen Partituren in kleine Stücke zerschnitten und Schuberts Lieblingsschülern solche Stücke von einigen Takten gegeben. „Diese Handlung, als Zeichen der Pietät, ist uns *ebenso* verständlich, wie die andere, die Partituren unberührt, niemandem zugänglich, aufzubewahren. Und hätte Schuberts Bruder die Partituren verbrannt, so wäre auch das als Zeichen der Pietät verständlich." [32]

Der zweite wesentliche Punkt der Religionsphilosophie Wittgensteins ist das Verständnis der Religion als eines eigenen Sprachspiels. Er wird vor allem in den Vorlesungen über den religiösen Glauben[33] herausgearbeitet. Auch hierin kommt Wittgensteins antireduktionistisches Anliegen zum Ausdruck. Dieser zweite charakteristische Zug muß mit dem ersten zusammengesehen werden. Das religiöse Sprachspiel ist keine Konvention, kein erfundenes Spiel, sondern es drückt etwas aus. Für diesen Sprachspielaspekt ist ein zweifaches kennzeichnend: Es handelt sich um ein Bezugssystem, unter dem das ganze Leben gesehen wird, und dieses Bezugssystem wird mit einem letzten existentiellen Ernst ergriffen. In einer Aufzeichnung von 1947 heißt es: „Es kommt mir so vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art das Leben zu beurteilen." [34] Kriterium für einen religiösen Glauben ist nach den

Vorlesungen, daß er das ganze Leben eines Menschen regelt. Der Mensch wagt für diesen Glauben Dinge, die er für andere, weitaus besser bewiesene Sachen nicht riskieren würde.

Es gibt nach Wittgenstein kein äußeres, übergeordnetes Begriffssystem, innerhalb dessen der Glaubende und der Nichtglaubende über den Glauben diskutieren könnten. In diesem Sinn ist der Glaube nicht vernünftig. Wittgenstein würde sich aber auch dagegen wehren, ihn unvernünftig zu nennen. Die Begriffe „vernünftig" und „nicht vernünftig" finden hier für ihn keine Anwendung. Ist aber damit der religiöse Glaube nicht doch der Beliebigkeit preisgegeben? Für Wittgenstein hat der Glaube eine Gewißheit, die tiefer geht als die Gewißheit der Auffassungen, die wir als vernünftig oder nichtvernünftig beurteilen können.

Der Vorwurf der Irrationalität im negativen Sinn läßt sich vor allem durch zwei Überlegungen widerlegen. Das ist einmal die Verknüpfung des Mystischen mit dem Guten, das als eine Art platonischer Idee des Guten interpretiert werden kann. Was die religiöse Sprache symbolisiert, muß mit den tiefsten Vorstellungen des Menschen von gutem Leben – die Theologen sprechen vom Heil – übereinstimmen. „Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt."[35] In diesem Sinn haben die Bilder und Symbole der religiösen Sprache eine hermeneutische Funktion; ihr Wert kann daran gemessen werden, ob sie uns dahin führen, daß wir das Leben als sinnvoll verstehen.

Die folgenden Sätze erinnern an Pascal: Der „Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz,* meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muß erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist."[36] Der Glaube deutet das Leben, und nur das Leben kann zum Glauben führen. „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen,* die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinnerfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens' zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie ein Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten.* Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen."[37]

Das Bezugssystem, das der Glaube ist, muß letztlich von den Erfahrungen her verstanden werden, von denen Wittgenstein in seinem Vortrag über Ethik spricht. Es ist eine Einstellung, die das Mystische ausdrückt. „Die Religion ist sozusagen der tiefste ruhige Meeresgrund, der ruhig bleibt, wie hoch auch die Wellen oben gehen."[38] „Religiöser Glaube und Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus Furcht und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andere ist ein Vertrauen."[39]

ANMERKUNGEN

[1] Briefwechsel mit B. Russell u. a. (Frankfurt 1980) 96f.
[2] Ludwig Wittgenstein. Ein Erinnerungsbuch v. N. Malcolm. Mit einer biogr. Skizze v. G. v. Wright (München 1958). Eine überarbeitete und um die Briefe Wittgensteins an Malcolm ergänzte Ausgabe erschien 1984 (dt. 1987).
[3] Dt. Übers. (v. J. Schulte): R. Rhees, Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche (Frankfurt 1987).
[4] Ebd. 163. [5] Ebd. 139. [6] Vgl. ebd. 120 [7] Malcolm 97. [8] Rhees 148. [9] Ebd. 155. [10] Vgl. ebd. 123f.; 152. [11] Malcolm 36. [12] Rhees 133. [13] Ebd. 129. [14] Ebd. 130. [15] Ebd. 138.
[16] K. Nielsen, Wittgensteinian Fideism, in: Philosophy 42 (1967) 191–209. [17] Rhees 133. [18] Ebd. 139.
[19] Gespräch mit Waismann am 9. 12. 1931, in: Schriften, Bd. 3 (Frankfurt 1967) 183.
[20] Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough", in: Sprachanalyse und Soziologie, hrsg. v. R. Wiggershaus (Frankfurt 1975) 37–57.
[21] Vgl. Die Welt aus Wille und Vorstellung I §§ 10–12.
[22] Die Tagebücher in: Schriften, Bd. 1 (Frankfurt 1969) 89–185. 1950 wurden auf Wittgensteins Anordnung hin fast alle Tagebücher, einschließlich derer aus der Entstehungszeit des Tractatus, vernichtet. Nur drei Faszikel aus den Jahren 1914–1916 blieben durch Zufall erhalten. „Ein beträchtlicher Teil der frühesten Notizbücher", so schreibt Wittgensteins Nachlaßverwalter v. Wright, „ist in einem Kode geschrieben. Diesen Kode hat Wittgenstein sein Leben lang benutzt. Die in Geheimschrift notierten Aufzeichnungen sind größtenteils persönlicher Natur" (Malcolm 22). Die kodierten Teile wurden 1985 von Wilhelm Baum in der katalanischen Zeitschrift „Saber", die in der Bundesrepublik nicht zugänglich ist, unter dem Titel „Geheime Tagebücher" veröffentlicht. Über Baums Edition und deren Umstände informiert R. Wimmer, Neues von und zu Wittgenstein, in: PhJb 95 (1988) 439f. Auch Wimmer, der die Veröffentlichung als „Sensation" bezeichnet, muß den privaten Charakter der kodierten Aufzeichnungen und deren „relative Unergiebigkeit für die philosophischen Fragestellungen des ‚offiziellen' Teils der Tagebücher" zugeben. Vgl. auch W. Baum, Wittgenstein: Das Christentum als einzig sicherer Weg zum Glück, in: ZkTh 104 (1982) 191–195.
[23] Schriften 3, 68f.
[24] In: The Philosophical Review 74 (1965) 3–12. [25] Malcolm 95f. [26] The Philosophical Review 74 (1965) 11. [27] Schriften 3, 117.
[28] Von den Bemerkungen zu Frazer stammt der erste Teil aus dem Jahr 1931; der zweite ist frühestens 1936, wahrscheinlich aber erst nach 1948 entstanden.
[29] Wiggershaus (s. Anm. 20) 38. [30] Ebd. [31] Ebd. 40. [32] Ebd. 42.
[33] Sie wurden etwa 1938 gehalten. Wir besitzen von ihnen nur eine Nachschrift: L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion, hrsg. v. C. Barret (Göttingen ^{2}1971).
[34] L. Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hrsg. v. G. H. v. Wright (Frankfurt 1977) 122f.
[35] Ebd. 15. [36] Ebd. 69. [37] Ebd. 161f. [38] Ebd. 102. [39] Ebd. 136.

UMSCHAU

Der konziliare Prozeß über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Die Idee des „konziliaren Prozesses" oder des „Friedenskonzils" wurde bereits 1934 von dem Theologen Dietrich Bonhoeffer initiiert. Er hatte den Gedanken der „Konzilsforderung" mit fast unglaublicher Voraussicht eingebracht, als er den Zweiten Weltkrieg nahen sah und damals mit prophetischer Vision begriff, wohin die gesamte waffentechnische Entwicklung führen könnte. Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam sagte 1948 dazu eindeutig: „Krieg soll nach Gottes Willen nicht sein!" Die Äußerungen Bonhoeffers bekamen in der ökumenischen Bewegung neue Relevanz und wurden in Verbindung mit den drei Weltproblemen „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" von der Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen 1983 in Vancouver neu belebt, um „die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Integrität der Schöpfung einzubinden". Der Aufruf des Deutschen Evangelischen Kirchentags in Düsseldorf 1985 an „die Kirchen der Welt, ein Konzil des Friedens zu berufen", und die Aufnahme einer Initiative Carl-Friedrich von Weizsäckers, der mit großer Eindringlichkeit ein eindeutiges und gemeinsames Wort der christlichen Kirchen einfordert, wurde eingelöst von einem Beschluß der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen am 13. Mai 1987, „auf Ersuchen mehrerer Mitgliedskirchen und nach Rücksprache mit allen ihren Mitglieds- und Gastkirchen zu einem Forum über das Thema Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" einzuladen.

Das Wort „Konzil" war zunächst der Terminus, der Schwierigkeiten bereitete; ursprünglich war nicht an Konzilsersatz gedacht, sondern an Konzilsermöglichung. Für die römisch-katholische Kirche war diese Konziliarität ökumenisch noch nicht aussagbar, weil Konziliarität bereits Kirchengemeinschaft voraussetze und mit dem Begriff Konzil sich vor allem kirchenrechtliche und ekklesiologische Bedenken aussprechen. Für die katholische Kirche wie auch für die orthodoxen Kirchen setzt der Begriff Konzil eine geeinte Kirche voraus. Allerdings hielt man an der Konziliaritätsdebatte in der ökumenischen Bewegung und den daraus gewonnenen Erkenntnissen fest. So wurde „konziliar" und „konziliarer Prozeß" als wohlvertrauter Begriff in der ökumenischen Welt eingeführt, der das „belastete" Wort „Konzil" ablöste; es sollte als neues Lebenselement der Kirchen und als Weg der Beratung und gemeinsamen Entscheidungsfindung verstanden werden.

Eine große Anzahl von Initiativgruppen hatte sich bereits im konziliaren Prozeß engagiert und ein gemeinsames Sprechen und Handeln der christlichen Kirchen verlangt. Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik und Berlin (West), der 15 Kirchen als Voll- oder Gastmitglieder angehören, hat mit dem in Königstein im April 1988 durchgeführten Forum einen ersten Schritt getan. Unter dem Leitwort des Propheten Jesaja (32,17) „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein" wurden die ersten Bausteine zusammengetragen. In monatelangen Vorbereitungen erarbeitete bereits ein Ausschuß unter dem gemeinsamen Vorsitz von Bischof J. Homeyer (Hildesheim/röm.-kath. Kirche), Bischof H.-G. Jung (Kassel/evang. Kirche) und Pfarrer H.-B. Motel (Herrnhuter Brüdergemeinde) die Anliegen des Forums, um „die biblisch-theologischen, die geistlichen und ethischen Aspekte" zu entfalten, die in den Foren in Königstein und Stuttgart konkretisiert werden sollen.

Nach dem Aprilforum, das als Einbringungs- und Anhörungsphase galt, sprach man teilweise vom „Wunder von Königstein". Man meinte damit die Tatsache, daß es trotz der erheblichen

Spannungen in der intensiven Vorbereitungsphase und trotz beträchtlicher Meinungsverschiedenheiten unter den 120 Delegierten (je 40 aus der katholischen Kirche, den Gliedkirchen der EKD und den kleineren Mitglieds- und Gastkirchen) gelungen war, in den sechs Arbeitsgruppen sich auf Teilergebnisse zu den drei großen Themenblöcken zu einigen, die den Grundstock für die Beschlußphase bilden sollten. Nicht unumstritten waren zunächst die verschiedenen Ansätze und Wege in diesem innerdeutschen Prozeß; doch klar war das Ziel: „Das Forum soll Zeugnis für Jesus Christus geben, der unsere Gerechtigkeit und unser Friede ist, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, in dem alles Bestand hat."

Mit dem Jesajawort wollen die Delegierten der Kirchen ausdrücklich betonen, daß es ohne Gerechtigkeit keinen dauerhaften Frieden und keine gemeinsame Bewahrung und Sorge um die Schöpfung geben wird und daß schließlich alle Christen in einer tieferen Gemeinsamkeit durch ihr Glaubenszeugnis eine deutliche („eindeutige") Antwort auf die drängenden Überlebensfragen unserer Zeit geben sollen. Die „Ergebnisse sollen den Gehorsam des Glaubens in unserem eigenen Land stärken und auch einen Beitrag zum gesamtökumenischen Dialog leisten". Dabei sollen keine neuen Dogmen oder Glaubenssätze formuliert werden. Vielmehr gilt es, von Grund auf zu begreifen, daß diese fundamentalen Fragen unmittelbar zum Kirche-Sein der „christlichen Kirche" gehören. Die Kirchen müssen diejenigen sein, die angesichts dieser fatalen Situation der Menschheit und der gesamten Schöpfung zum Sehen und Handeln kommen. Um diese Problematik wurde hart gerungen; galt es doch neue Problemstränge und Handlungskonsequenzen für die Gemeinden einzubringen, um sie für die einzelnen engagierten Gruppen und Kirchen zu formulieren.

Der Themenraster und die Bausteine von Königstein wurden vom Vorbereitungsausschuß, einer Redaktionsgruppe und einem Arbeitsteam zu einer Gesamtvorlage zusammengefügt. Dabei wurden über 800 Eingaben „von außen", von Gruppen und Gemeinden, berücksichtigt und ausgewertet; zudem hatten auch Delegierte Gelegenheit, Anträge einzureichen, Formulierungsvorschläge zu machen und neue Gesichtspunkte in die Diskussion einzubringen. So kam es „zu einem ökumenischen Ereignis besonderer Art", wie Bischof Homeyer bei der Eröffnung der zweiten Forumsphase vom 20. bis 22. Oktober 1988 in Stuttgart sagte. Im Vorwort zu der buchstäblich in letzter Minute und unter starkem Zeitdruck einstimmig (mit einer Enthaltung) verabschiedeten „Erklärung von Stuttgart", die mit „Gottes Gaben – unsere Aufgabe" betitelt wurde, stellen die Vorsitzenden des Forums fest, daß es Anlaß zu Freude und Dank gebe und „daß es trotz der bestehenden Auffassungsunterschiede am Ende gelang, in wichtigen Überlebensfragen unserer Zeit zu einer gemeinsamen Äußerung aller Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zu kommen."

Die theologische Grundlegung, die den drei großen Abschnitten der Erklärung vorausgeht, verweist auf fundamentaltheologische Ansätze, an denen sich unser christliches Handeln orientieren soll: Orientierung an Gottes Gebot; die Menschen sind Partner Gottes, Gottebenbildlichkeit, Menschenwürde; Gott hält an der Bestimmung für die ganze Schöpfung fest. Zeichen dafür: der Noah-Bund, vollendet durch den Christus-Bund (Bundesverhältnis); die Christen stehen in der Nachfolge Jesu; Jesu Handeln ermöglicht Umkehr und neuen Lebensstil.

Diese theologischen Grundlegungen legitimieren uns Christen, gerade über diese Problemfelder zu sprechen. Die den jeweiligen Abschnitten vorangestellten Leitsätze geben den klaren Ausdruck von der erreichten Gemeinsamkeit, obgleich demgegenüber in den Erläuterungen die Dissenspunkte genannt werden, ohne daß die unterschiedlichen Positionen im Text den einzelnen Gruppen, einzelnen Kirchen etc. zugeordnet würden. Zuvörderst betreffen die Meinungsverschiedenheiten vor allem den Themenbereich Frieden (die Bewertung der nuklearen Abschreckung, der militärischen Gewaltanwendung und der Kriegsdienstverweigerung). So heißt es: „Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein." Eindringlich wird zur Überwindung der „Institution des Krieges" aufgerufen; die nukleare Abschreckung müsse „so schnell wie möglich" durch „verläßliche Strategien" er-

setzt werden; sie ist „wegen ihrer Risiken und Kosten als Instrument der Kriegsverhinderung auf Dauer nicht geeignet". Stabilität – als Zielvorstellung der Erklärung für eine neue Sicherheitspolitik – darf sich nicht mehr primär auf eine wechselseitige Vernichtungsdrohung stützen. Friedenssicherung müsse in der Politik der Friedensförderung integriert werden; dabei wird betont, daß die Anerkennung der Menschenrechte und die Wahrung der Menschenwürde unabdingbare Grundlage für eine politische Friedensordnung sein müßten. Dafür ist auch ein „System gemeinsamer Sicherheit zwischen Ost und West" erforderlich. Vor allem weist die Erklärung auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit, was in den fundamentalen und biblisch-theologischen Erörterungen deutlich zum Ausdruck kommt.

In der Gerechtigkeitsfrage, die im konziliaren Prozeß an die erste Stelle tritt, wird klar eine Änderung des gesamten Weltwirtschaftssystems als „unbedingt notwendig" bezeichnet, da dieses in den meisten Entwicklungsländern zu „katastrophalen Folgen" geführt habe. So einigten sich die Kirchen auf gemeinsame Positionen in der Forderung nach Gerechtigkeit in der Schuldnerkrise der Entwicklungsländer, in der Ablehnung jeglichen Rassismus, auf das Verbot jeglichen Waffenexports aus der Bundesrepublik und auf das Ziel, daß die Industrieländer vor allem „Macht und Reichtum teilen" und die Entwicklungspolitik an den Bedürfnissen der Armen in den Entwicklungsländern ausrichten müßten. Im Blick auf das Problemfeld Gerechtigkeit heißt es: „Politische Konzepte dürfen nicht nur am Gemeinwohl des eigenen Volkes orientiert sein." Die gesamte Entwicklungspolitik muß als die heutige soziale Frage verstanden werden; sie ist als Friedenspolitik neu zu gestalten und muß der Gerechtigkeit dienen. Politik im innerstaatlichen wie im internationalen Bereich muß sich a priori an den Bedürfnissen der Benachteiligten orientieren. So wurden Anweisungen für ein solidarisches Zusammenleben mit den ausländischen Arbeitnehmern, den deutschen Aussiedlern aus dem Osten, den Flüchtlingen, den Asylbewerbern, ja den „Fremden" in der Gesellschaft schlechthin erarbeitet. „Die Aufnahme von Fremden ist ein Gebot Gottes."

Durchgängig ist die Erklärung von den Bemühungen geprägt, den Kriterien der Evangliumsgemäßheit und Sachgemäßheit gerecht zu werden. So bestimmte die Forderung nach „Ehrfurcht vor der Schöpfung" in Stuttgart besonders die Diskussionen um dem Schutz des ungeborenen Lebens, Abtreibung, Genforschung, Sterbehilfe und Umweltschutz. Gerade hinsichtlich der Genmanipulation wird im weiteren Generationenprozeß ein „neues Denken", eine echte christliche Umkehr erstrebt. Gerade mit ihrem Passus über die Abtreibung beschritt die Erklärung insofern Neuland, als es bisher keine gemeinsame evangelisch-katholische Stellungnahme zu diesem Thema gibt. Im Blick auf das wirtschaftliche Denken und Handeln wird für das dreifache Forumthema die Beachtung bestimmter Kriterien eingefordert wie „Ökologieverträglichkeit, Sozialverträglichkeit, Orientierung an den gesundheitlichen Bedürfnissen der Arbeitnehmer/innen, Orientierung an den Bedürfnissen der Menschen in armen Ländern der Welt, Demokratieverträglichkeit" und für die Schöpfung besonders „Umweltverträglichkeit", „Generationenverträglichkeit" und „internationale Verträglichkeit".

Zum ersten Mal haben die Kirchen in der Bundesrepublik mit dieser „Erklärung von Stuttgart" anerkannt, daß der Christ eine Pflicht zur gesellschaftlichen Verantwortung hat. Christlicher Aktionismus und bloße Frömmigkeit genügen nicht. Eindringlich appelliert die Erklärung an das Handeln aller Menschen guten Willens. Glaubensgehorsam hat eine Verheißung, aber auch einen Preis. Bischof Th. Sorg formulierte beim Abschlußgottesdienst: „Wir müssen anfangen, uns selbst weh zu tun um der Schöpfung willen", und Bischof J. Homeyer meinte: „Gott hat uns Christen Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung zur Pflege anvertraut. Nötig ist die engagierte Gelassenheit!" Inzwischen ist die hart umrungene Erklärung in die katholischen, evangelischen, orthodoxen und freikirchlichen Gemeinden – auch in einer Kurzfassung – eingegeben worden, um dort die Gläubigen zu sensibilisieren und zu weiterem Engagement Hilfestellung zu geben.

Doch wird das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auch politisch etwas bewegen? Carl-Fried-

rich v. Weizsäcker äußerte die Erwartung, daß dieses ökumenische Forum wichtige Auswirkungen auf die gesamte Politik haben werde: „Politiker sind nicht weniger intelligent als ihre Wähler. Wenn die Wähler in einer Sachfrage eine bestimmte Meinung haben, werden Politker diese nicht übergehen können." Aber auch auf Christen und Kirchen wird diese Erklärung Wirkungen haben. Der konziliare Prozeß ist mit Stuttgart nicht zu Ende. Die Erklärung ist auch kein abschließend-umfassendes Wort; dies zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß sich an jedes der drei Hauptkapitel weiterführende Fragen anschließen. Neben solchen weiter zu klärenden Grundsatzfragen zählt der Text zahlreiche konkrete Handlungsperspektiven auf, die für den einzelnen wie für Gruppen hilfreich sein können.

Wichtige Schritte hin zur Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel vom 15. bis 21. Mai 1989 sind getan. Dort werden sich die 118 Mitgliedskirchen der Konferenz Europäischer Kirchen und die 25 europäischen Bischofskonferenzen unter dem Motto „Frieden in Gerechtigkeit" treffen; der konziliare Prozeß geht weiter zur ökumenischen Weltversammlung „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" nach Seoul 1990, an der die katholische Kirche vorbereitend und beratend mitarbeiten wird. Entgegen der ausdrücklichen Bitte des Ökumenischen Rats der Kirchen wird sie nicht mitverantwortlich für die Einladung zur Weltkonferenz zeichnen. Kardinal Willebrands begründete die Absage damit, daß die 307 Mitgliedskirchen vertretende Dachorganisation Weltkirchenrat und der Vatikan von ihrer Struktur her „unterschiedlicher Natur" seien. Stehen doch gerade hier vor einem einzulösenden Konsens eine Menge von ungelösten theologischen, besonders ekklesiologischen Fragen. Natürlich ist mit dieser „Konvokation" die Konziliarität nicht abgebrochen, denn erst hiermit geht im Prinzip der Wechselseitigkeit der Interessen der konziliare Prozeß weiter. Erst die Rezeption der Erklärung von Stuttgart wie die folgenden Konsens- bzw. Konvergenzpapiere werden darüber entscheiden, ob die christlichen Kirchen in diesen Fragen ein Stück weitergekommen sind. Das hohe Maß an Übereinstimmung ist ein ermutigendes Zeichen und eine herausfordernde Aufgabe.

Wenn die Kirchen daran arbeiten, so ist dies noch nicht identisch mit dem Bau der endzeitlichen Gottesherrschaft, aber es ist der Gehorsam des Glaubens in der Treue zum Bund Gottes mit den Menschen und die daraus für den Menschen entstehende Verpflichtung. Die zentrale Aussage für den konziliaren Prozeß lautet: Die Christen müssen über alle politischen und konfessionellen Grenzen hinweg in Frieden miteinander leben; im gerechten Umgang miteinander sollen sie einander das tägliche Brot nicht verweigern, und um Gottes und des Menschen willen haben sie den Auftrag, die Schöpfung Gottes zu bewahren. Dafür sind die ersten Handlungsperspektiven in Stuttgart gesetzt. Kommunikationsverweigerung wäre in diesem Sinn etwas sehr Unbiblisches. Umkehr und Neuorientierung stehen als menschliche Gebote an.

Georg Schütz

BESPRECHUNGEN

Lyrik

Lyrik – Erlebnis und Kritik. Gedichte und Aufsätze des dritten und vierten Lyrikertreffens in Münster. Hrsg. v. Lothar JORDAN, Axel MARQUARDT, Winfried WOESLER, Frankfurt: Fischer 1988. 327 S. (Collection S. Fischer. 59) Kart. 19, 80.

Seit 1979 kommen jedes zweite Jahr im Mai etwa zwanzig Lyriker und Literaturwissenschaftler zum Münsteraner Lyrikertreffen zusammen, um in öffentlichen Lesungen, Vorträgen und Diskussionen die wichtigsten, auch disparaten Strömungen und Stilformen der deutschsprachigen Gegenwartslyrik vorzustellen. Inzwischen liegen drei Dokumentationsbände der vier Treffen vor: „Lyrik – von allen Seiten" (1981), „Lyrik – Blick über die Grenzen" (1984) und der Doppelband „Lyrik – Erlebnis und Kritik" (1988), der die beiden letzten Treffen von 1983 und 1985 dokumentiert, wo „Fragen der Wertung von Gegenwartslyrik" und „Gegenwartslyrik zwischen persönlicher Erfahrung und künstlerischer Form" diskutiert wurden.

Der erste Teil des Doppelbands bietet in alphabetischer Folge der 34 Lyriker eine beeindruckende Anthologie von 89 Gedichten, welche die Disparität der Stilformen und Strömungen aufs schönste veranschaulichen. Wie bei jeder Anthologie, so ließe sich auch hier über die Auswahl von Autoren und Texten streiten; deutlich wird jedoch ein repräsentatives Spektrum von hohem, ja höchstem Anspruchsniveau. Gleiches gilt für den zweiten Teil mit zwölf Essays, die sich mit der Wertung von Gegenwartslyrik im allgemeinen wie auch mit einzelnen Autoren (Alfred Kolleritsch, Christa Reinig, Ernst Meister) im besonderen befassen. Hervorzuheben sind die beiden einleitenden Essays von Bruno Hillebrand und Alexander von Bormann. Jener entfächert unter dem charakteristischen Titel „Diese ausgesungene Welt" ein die letzten hundert Jahre umspannendes Spektrum der Lyrik, voller Brechungen und Überraschungen, und plädiert abschließend für das „von den Abhängigkeiten und Zwängen des Literaturbetriebes" vollkommen freie, nach allen Seiten hin offene und verständliche Alltagsgedicht: „Das gelungene Gedicht ist kein Jasager. Aber könnte es nicht singen aus der Lust am Widerstand gegen alle Neinsager?" Die Probe aufs Exempel macht der Autor selbst mit seinen im ersten Teil abgedruckten Gedichten, deren transparenter Bildhaftigkeit man genußvoll nachsinnt. Alexander von Bormann erprobt an DDR-Lyrik der achtziger Jahre virtuos sein überzeugendes Theorem von Intertextualität: das vielfältige Hin- und Herübergrüßen der Gedichte aufgrund ihres dialogischen Prinzips von Subjektivität und Kommunikativität. Sichtbar wird so ein Spektrum von wesentlichen Funktionen, die Poesie als Gegensprache und Fürsprache, als Verwandlung von Diachronie in Synchronie erweisen. Ein solches Geflecht von Verweisungen, „gelegentlich auch ein wenig pathetisch als ‚Geistergespräch' berufen, schafft den lyrischen Texten einen Körper, der Widerstand gegen den ‚alsbaldigen Verbrauch', also eine postmodernistische Lesart, bietet".

Das Fazit der weiteren Essays, die sich mit der diffizilen Frage der Wertung von Gegenwartslyrik befassen, läßt sich in einem – keineswegs widerspruchsfreien – Katalog von Wertungskriterien zusammenfassen: funktionsbewußte Normabweichung auf allen Ebenen und in allen Formen (Harald Fricke); Polyvalenz und Polyfunktionalität sowie Rezeptionserschwernis (Siegfried J. Schmidt, Ursula Franke); gedanklich und artistisch anspruchsvolle, innovative Assoziationsästhetik (Jürgen H. Petersen); Originalität, Authentizität sowie erkenntnissuchende und ethische Grundhaltung (Winfried Woesler); Öko- bzw. Erdhauslyrik als Verantwortungslyrik (Manon Maren-Grisebach); Erfüllung bestimmter institutionalisierter

Normen, z. B. der normensetzenden wie normenabhängigen Feuilletonkritik (Thomas Anz). Ein solcher Katalog zielt letztlich auf eine Balance zwischen ästhetischen und äußerästhetischen Wertungskriterien, bei leichter Dominanz der letzteren unter dem ethischen Anspruch einer Verantwortungslyrik: „Jede Abgerissenheit des Ästhetischen vom Lebensganzen ist ein verlogenes Konstrukt" (Manon Maren-Grisebach).

Insgesamt handelt es sich um ein eminent wichtiges wie aktuelles Buch, das im Medium von Erlebnis und Kritik unseren gegenwärtigen Bewußtseinszustand anschaulich und transparent macht. Vor solchem Hintergrund erweist sich erneut – mit Worten von Hans-Georg Gadamer, dem Ältesten der Beiträger – die Notwendigkeit von Lyrik: „Ein Gedicht ist und bleibt eine Versammlung von Sinn, auch wenn es nur eine Versammlung von Sinnfragmenten ist. Die Frage nach der Einheit des Sinnes bleibt als eine letzte Sinnfrage gestellt und erfährt im Gedicht ihre Antwort." *E. J. Krzywon*

Spiritualität

Praktisches Lexikon der Spiritualität. Hrsg. v. Christian Schütz. Freiburg: Herder 1988. XV, 1503 Sp. Lw. 78,–.

„Spiritualität" (eine relativ neue Wortschöpfung, abgeleitet vom älteren französischen „spiritualité") besagt hier eine christlich-geistliche Lebenshaltung oder konkret: ein bewußtes Leben aus christlichem Glauben in allen Dimensionen menschlichen Daseins, wörtlicher: das geistliche Leben des Glaubenden, ein Leben aus dem Hl. Geist, der den Getauften und Glaubenden einwohnt. Wenn von einem „Praktischen Lexikon" die Rede ist, dann soll damit gesagt sein, daß es bei aller wissenschaftlichen Sorgfalt nicht der Forschung dient, sondern dem gebildeten und bewußten Christen eine Hilfe für seinen gläubigen Alltag sein will. Darum ist die überaus differenzierte und umfassende Nomenklatur nicht nur den ausdrücklich religiösen, christlichen, sondern auch den humanen Lebensbereichen entnommen. Schon der Umfang des Bandes (1476 Spalten) macht es deutlich. Welchen Eindruck hat der Rezensent (sich selbst in der Materie auskennend) von diesem Lexikon gewonnen, nachdem er es kreuz und quer durchgeschaut und viele, dem Inhalt nach verwandte Stichwörter miteinander verglichen hat?

Im Mittelpunkt des Werks steht der Mensch in seiner Beziehung zu Gott und zu seinem Heil. Hier ist die Rede vom Wachstum im Glauben und der Glaubenserfahrung, von der Gottesverehrung und den vielfältigen Weisen des Gebetes und heutiger Meditationsmethoden. Es geht aber auch um den Menschen selbst, der ja als Gottes Ebenbild geschaffen ist: um seine Reifung und sein Zu-sich-selbst-Kommen, um seine Personwerdung. Der damit angestoßene Prozeß macht offenbar, wer der Mensch ist: in seiner Offenheit und seiner Einsamkeit, in seinem Vertrauen und seiner Angst, seiner Gelassenheit, seinen Versuchungen und seinen Krisen. Ein Kernstück des Menschseins ist die Mitmenschlichkeit: Freundschaft, Sorge für den Nächsten, Güte, Mitleiden, das, was man heute „Proexistenz" nennt. Soziologisch vollzieht sich Menschsein auf dem Weg zu Gott in sehr verschiedener Weise: in Ehe und Familie oder in Ehelosigkeit „um des Himmelreichs willen", mehr in einem aktiven oder einem kontemplativen Leben, und hier wie dort in der „Welt", die Gottes Schöpfung ist, aber das Böse in sich birgt und von Gott abbringen kann.

In all diesen Fragen sucht das Lexikon dem Christen von heute hilfreiche Antworten zu geben. Diese Hilfe wird u. a. sehr konkret in den zahlreichen Kurzbiographien exemplarischer Christen durch die Jahrhunderte hindurch bis in unsere Zeit.

Ist das „Praktische Lexikon" für den angezeigten Zweck gelungen? Ich meine, im ganzen wohl. Meines Erachtens sind allerdings etliche Stichwörter sehr theoretisch behandelt, so daß der religiöse Nutzwert für manche Leser relativ gering sein dürfte. Einige, durchaus aktuelle Themen, wie „Meditation" sind in der dargebotenen Vielfalt überfrachtet. Der Artikel „Askese" (im katholischen Sprachgebrauch üblicher-

weise „Aszese" geschrieben, weil es so im 17. Jh. eingeführt wurde und eine größere Sinnbreite hat als die gnostisch-neuplatonische „askesis" des Frühchristentums), ist meines Erachtens zwar elegant geschrieben und auch lehrreich abgefaßt, aber verfehlt insofern seinen Sinn, weil das Hauptbeispiel, „das Durchhalten in einer schweren Ehe", im Grund kein Akt der „Aszese" ist. Eine weitere Frage: Es ist viel von östlicher Spiritualität die Rede, auch vom japanischen „Zen". Wird deutlich genug gesagt, daß es für den Un-Eingeweihten und den Ungeübten nicht ungefährlich ist, „Zen", wirkliches Zen zu üben?

Es wäre aber auch sehr vieles zu nennen, was mir ausgezeichnet zu sein scheint. Ich greife nur den großen Beitrag über „Ehe und Familie" heraus oder den knappen, aber tiefen über „Gelassenheit". Hier kann wirklich die Rede sein von einer durchaus theologisch begründeten, aber auch aus der Erfahrung gespeisten Informations- und Orientierungshilfe zum praktischen Vollzug christlicher Spiritualität.

F. Wulf SJ

Pädagogik

März, Fritz: *Klassiker christlicher Erziehung*. München: Kösel 1988. 552 S. Lw. 68,–.

Im Jahr 1979 gab Hans Scheuerl die „Klassiker der Pädagogik" in zwei Bänden heraus. Er stellte – von unterschiedlichen Autoren bearbeitet – über 40 große Erzieherpersönlichkeiten heraus, die mit Erasmus von Rotterdam und Ignatius von Loyola einsetzten und mit Wilhelm Flitner und Jean Piaget endigten. 500 Jahre erzieherischen Geschehens kamen in diesen Bänden zum Vorschein, informativ und kritisch, gewinnend und anregend. Das Vorhaben von Fritz März, Professor für Pädagogik an der Universität Augsburg, ist geringer veranschlagt, obgleich es den dreifachen Zeitraum übergreift. In der Einleitung zu dem Buch mit elf Klassikern christlicher Erziehung rechtfertigt der Autor seine Auswahl. Er wollte aus jedem größeren Zeitraum je einen Pädagogen wählen und ebenso die beiden großen Konfessionen angemessen berücksichtigen. Beunruhigt ist März allerdings dadurch, daß er unter seinen Klassikern keine Frau vorstellen kann. Maria Montessori gegenüber scheint er eher Einwände zu haben. Das Schlußwort in dieser Sache ist fadenscheinig: die Frauen hätten eben mehr erzogen und weniger über die Erziehung reflektiert. „Man mag das bedauern, sollte den Verlust aber auch nicht dramatisieren. Was zählt, ist die geleistete gute Erziehung – nicht die ‚guten' Bücher darüber" (12). Leider muß man in der Einleitung eine Reflexion über Wesen und Sinn einer heutigen christlichen Erziehung vermissen. März widmet diesem Problem einen langen, abschließenden Beitrag (422–451). In ihm reflektiert er über den „Geist Jesu und die neue Sicht des Menschen", und er legt „Grundlinien einer christlichen Erziehung" vor. Doch dieses Kapitel faßt eher das bisher Gesagte systematisch zusammen.

In dem vorliegenden Band werden behandelt: Klemens von Alexandrien, Johannes Chrysostomus, Benedikt von Nursia, Thomas von Aquin, Johannes Charlier Gerson, Philipp Neri, August Hermann Francke, Johann Heinrich Pestalozzi, Johann Hinrich Wichern, Giovanni Bosco, Romano Guardini. Bei jedem Klassiker wird ein erstes Kapitel den Lebensstationen gewidmet, das zweite Kapitel entfaltet ausführlich die pädagogischen Lehren und Ansätze. Hier werden auch immer wieder Fragen nach dem Verhältnis von Anthropologie und Erziehung aufgegriffen. Die Biographien sind kurz gefaßt, das erzieherische Werk wird in den Grundlinien dargestellt, und wo es möglich ist, kommt der jeweilige Klassiker mit seinen eigenen Worten zur Sprache.

Nicht nur das Autorenverzeichnis im Buch belehrt darüber, daß es sich in der interesseleitenden erzieherischen Konzeption um eine „paedagogia perennis" (Fritz März, Einführung in die Pädagogik, München 1965, 229) handelt. Diese eher vorkonziliare „christliche" Pädagogik setzt sich nicht mit der modernen Erziehungswissenschaft (im Gefolge von Bildungsreform und Wertwandel) auseinander. Auch die Impulse der Theologie Karl Rahners etwa, die in

einer theologischen Antropologie gerade eine christliche Erziehungswissenschaft befruchteten, sind nicht wahrgenommen. Wer sich über eine „paedagogia perennis" informieren will, findet also diese in dem Band; wer jene Überlegungen sucht, zu denen eine moderne Psychologie und Soziologie auch eine christliche Erziehung herausfordert (die sich im übrigen immer auch der Erziehungsgeschichte verpflichtet weiß), wird sie anderswo suchen müssen. *R. Bleistein SJ*

ZU DIESEM HEFT

Die Formen der Bestellung eines Bischofs haben sich im Lauf der Kirchengeschichte tiefgreifend gewandelt: von der Wahl durch Klerus und Volk über die Ernennung durch die Könige, das Wahlrecht der Domkapitel, das Nominationsrecht der Fürsten und katholischen Staatsoberhäupter bis zur Alleinverfügung durch den Papst. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, skizziert diese Entwicklung.

Seit der Ansprache des Papstes beim römischen Moraltheologenkongreß im November 1988 ist die Diskussion um die Bedeutung des Gewissens neu entbrannt. Es geht dabei vor allem um die Haltung gegenüber authentischen, also nicht unfehlbaren Aussagen des kirchlichen Lehramts. Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, versucht den Gewissensbegriff zu klären und zeigt Wege zu einer sachlich begründeten Lösung.

Im Zeichen der Perestroika ist die Frage nach dem Verhältnis von Rußland und Europa wieder aktuell geworden. So betont Michail Gorbatschow mit Nachdruck die Zugehörigkeit Rußlands zu Europa. Eduard Huber, Professor für marxistische Philosophie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, verfolgt die Auseinandersetzung um dieses Thema seit dem letzten Jahrhundert.

Im Gegensatz zu öffentlichen Beteuerungen spielt die Jugendpolitik eine geringe Rolle. Gertrud Casel, 1982–1987 Bundesvorsitzende des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), 1987 und 1988 Vorsitzende des Deutschen Bundesjugendrings, zieht eine Bilanz ihrer langjährigen Tätigkeit. Sie deckt Defizite auf und nennt Chancen einer modernen Jugendpolitik.

Ludwig Wittgenstein wurde vor 100 Jahren geboren. Aus diesem Anlaß würdigt Friedo Ricken, Professor für Philosophiegeschichte an der Hochschule für Philosophie in München, ein zentrales Thema seiner Philosophie: die Spannung zwischen Gesagtem und Nichtsagbarem, die gerade für Wittgensteins Verständnis der Religion grundlegend ist.

Zukunft des Glaubens

In einer Welt, die sich ständig verändert und deren Denken prinzipiell auf Planung und Gestaltung ausgerichtet ist, nimmt die Frage nach der Zukunft einen ganz anderen Rang ein als in mehr statischen Gesellschaften. Die Kirche muß sich diese Frage auch deswegen stellen, weil der Rückgang des Gottesdienstbesuchs und die Distanzierung vieler vom christlichen Glauben eine bedrohliche Entwicklung anzuzeigen scheinen. Zwar weiß niemand, ob die Zahl der wirklich überzeugten Christen früher größer war als heute. In dem Maß, in dem die Zugehörigkeit zur Kirche freie Entscheidung voraussetzt, ist der leise Auszug all derer zu erwarten, deren Christentum vorwiegend auf gesellschaftlichen Konventionen oder Zwängen beruht. Die „Krise" der Kirche wäre also nicht Zeichen des Niedergangs, sondern der Konzentration auf die Engagierten. Dennoch gibt es keinen Grund, die Hände in den Schoß zu legen und, in blindem Vertrauen auf die Führung Gottes, untätig dem Gang der Dinge zuzusehen. Wer an die Botschaft des Evangeliums glaubt, wird sich ständig überlegen, wie er sie besser verwirklichen und überzeugender vorleben kann.

In der Bundesrepublik war die Würzburger Synode der Jahre 1971 bis 1975 ein erster großangelegter Versuch, in gemeinsamer Beratung von Amtsträgern und Laien die Lage zu analysieren und auf Grund der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zeitgerechte Wege der Glaubensverkündigung und der Gestaltung des christlichen Lebens zu finden. Der große Erfolg ließ den Wunsch nach einer Fortführung wach werden. Eine neue Synode, die auch verbindliche Beschlüsse hätte fassen können, ließ sich nicht durchsetzen. Man fand aber eine Form, die wichtige Elemente der Synode gewährleistete, nämlich die offene Aussprache von Vetretern aller Gruppen und Schichten der Kirche.

Das Ergebnis war ein Studientag der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken im November 1988 mit dem Thema „Die Zukunft des Glaubens". Wie die jetzt veröffentlichten Referate und Berichte zeigen, war es eine Zusammenkunft von bemerkenswerter Vitalität. Was als erstes auffällt, ist die nüchterne Analyse der Situation, ohne Illusionen und Beschönigungen, auch ohne irgendwelche Schuldzuweisungen. Statt über die „Entchristlichung" der Gesellschaft und über einen mangelnden Einfluß der Kirche zu klagen, wie es sooft geschieht, wandte man sich entschlossen der Frage zu, wie die Christen unter den Bedingungen der pluralistischen Gesellschaft ihren Auftrag erfüllen können. Daß der Kern der Probleme erfaßt wurde, zeigen die Stichworte, die die Diskussion beherrschten: Weitergabe des Glaubens, Kirche als Weg- und Gesprächsgemeinschaft.

Weitergabe des Glaubens bedeutet natürlich nicht, wie es das Wort nahezulegen scheint, daß der Glaube einfach wie eine Sache von einer Generation an die andere weitergegeben werden könnte. Es geht vielmehr um die Übersetzung des Glaubens in die Lebenswelt der Menschen und seine Aneignung durch Überzeugung und Entscheidung, um das „Lernen des Glaubens in neuen Zeit- und Sprachräumen" (Karl Lehmann), um einen dialogischen Prozeß, in den alle Beteiligten ihre Erfahrungen einbringen. So stellt sich als entscheidende Frage, wie der Glaube so bezeugt werden kann, daß die Menschen die frohe Botschaft als Hilfe erfahren für die Bewältigung ihres Lebens, als Antwort auf ihre Fragen und Probleme. Es war allen Beteiligten klar, daß es keine Patentrezepte gibt, zumal die traditionellen Vermittler von Glaubenserfahrung wie Familie, Schule oder Verbände diese Aufgabe heute weithin nicht mehr oder nur ungenügend erfüllen. Und auch die Kirche als Institution wirkt derzeit nicht sehr einladend, ganz abgesehen davon, daß auch sie mit dem Unbehagen der Menschen gegenüber allen Institutionen fertig werden muß.

Was aber muß die Kirche heute tun, wenn sie dem Evangelium treu bleiben und ihre Sendung für die Menschen in unserer Zeit verwirklichen will? Eine erste Antwort: Weggemeinschaft. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die sich auf den Weg des Glaubens begeben haben und sich um ein Leben aus dem Evangelium bemühen, jeder auf seine Weise und mit seinen Gaben. Diese Vielfalt der Berufungen und Lebenswege muß das Bild der Kirche prägen. Einheit darf nicht mit Uniformität verwechselt werden. Alle sollen einander ohne Feindschaft begegnen, voneinander und miteinander lernen. Wenn sich die einzelnen Meinungsgruppen voneinander abkapseln, einander ignorieren oder gar einander verketzern, wenn die Kerngemeinde der Überzeugten und Engagierten diejenigen, die noch suchen oder auf Distanz gehen, vorschnell ausschließt, dann wird das Evangelium verraten und die Kirche wird bei den Menschen unglaubwürdig. Kaum etwas ist für die Christen unserer Zeit so unerläßlich wie die Kultur des Dialogs und der offenen, allseitigen Kommunikation. Daher die zweite Antwort: Gesprächsgemeinschaft.

Im Grund sind das alles Selbstverständlichkeiten. Es ist aber in der derzeitigen Situation der Kirche beachtlich, daß diese Überzeugungen in einer so breit und repräsentativ zusammengesetzten Versammlung so engagiert und einmütig geäußert wurden. Man sieht daraus, daß das Zweite Vatikanische Konzil und die Gemeinsame Synode bei allen Beteiligten völlig unbestritten sind und daß die Beschlüsse und der Geist dieser Versammlungen als der einzige Weg angesehen werden, auf dem die Probleme der Kirche in unserer Zeit eine Antwort finden können. Wenn Klagen laut wurden, dann nicht über angebliche Irrwege der Kirche nach dem Konzil, sondern über Defizite bei der Verwirklichung seiner Beschlüsse. Nur mit einer solchen Haltung lassen sich die Aufgaben der Zukunft bewältigen.

Wolfgang Seibel SJ

Eugen Biser

Überbrückt die Gräben!

Erwägungen zur religiösen Krisensituation

Mit dem von einem postmodernen Manifest übernommenen Appell „Überbrückt die Gräben!" stößt man vermutlich tiefer ins Zentrum der gegenwärtigen Krisensituation als mit dem Versuch, sie an Einzelerscheinungen festzumachen. Er hat überdies den Vorzug, daß er die Krise als ein kirchliches Lebenssymptom begreift; sonst könnte er nicht zu ihrer Überwindung aufrufen. Gräben pflegen freilich nicht von heute auf morgen aufzureißen; sie sind meist das Werk langer Erosionsprozesse. So auch hier. Wenn nicht alles täuscht, geht die gegenwärtige Krise auf die „Erblast" des Konzils zurück. Denn so sehr das Zweite Vatikanum als das große inspirative Ereignis der neueren Kirchengeschichte zu gelten hat, steht doch gleichzeitig fest, daß seine Aufarbeitung allenfalls sporadisch erfolgte, so daß Lücken blieben und Gräben aufrissen. Davon muß zunächst die Rede sein.

Das Konzil hat, jenseits seiner Dokumentationen, den Dialog zum Prinzip des kirchlichen „Zusammenlebens" erhoben; aber es hat bis auf einzelne Ansätze keine Foren geschaffen, innerhalb deren sich dieses Zusammenleben entfalten könnte. Es hat die Liturgie auf zeitgerechte Weise erneuert, es jedoch verabsäumt, den Sinn und Wert dieser Reform dem Kirchenvolk systematisch zu verdeutlichen. Es hat dem Laien das Bewußtsein seiner Mündigkeit und Verantwortung geschenkt. Doch fehlen immer noch weithin die Organe, mit deren Hilfe er davon einen effektiven Gebrauch machen könnte. Und das Konzil hat sich schließlich nachdrücklicher als irgendeine Kirchenversammlung zuvor auf das Mysterium der Gottesoffenbarung besonnen, dadurch aber, was seine Wirkungsgeschichte anlangt, mehr an Erwartungen geweckt als eingelöst. An dieser Stelle brach dann auch der erste Graben auf, der in der Folge Ursache eines wachsenden Unbehagens und schließlich Auslöser der gegenwärtigen Krise wurde.

Die dreifache Diastase

Das „Unbehagen an der Kirche" – der Ausdruck wurde erstmals von Guardini verwendet – bezog sich in erster Linie auf die Diskrepanz, die zwischen der kirchlichen Doktrin und der konkreten Glaubenserwartung besteht. Bis auf eine schmale Phalanx einer der „strengen Observanz" verpflichteten Gruppe verwei-

gerte das Kirchenvolk in seiner überwiegenden Mehrheit die Annahme von Positionen, die es nicht nur für problematisch, sondern überdies für nicht vertretbar und keinesfalls für hilfreich hält. Da es sich dabei in erster Linie um das mit wachsendem Nachdruck eingeschärfte Verbot einer aktiven Geburtenkontrolle handelt, fühlen sich vor allem junge Frauen betroffen; und sie reagieren darauf mit einem stillschweigenden Exodus aus der Kirche, zumal sie aus den jüngsten Lehräußerungen schließen, daß ihnen ohnehin der Zutritt zu den Schlüsselpositionen verwehrt bleibt. Indessen handelt es sich dabei nur um die offene Konfliktstelle eines weit tiefer reichenden Problems, das wurzelhaft mit einer Umschichtung des sittlichen Bewußtseins und der gewandelten Glaubenserwartung zu tun hat und in dieser komplexen Verursachung schwer aufzuhellen ist.

Um so deutlicher springt die Auswirkung in die Augen: ein vertikales Schisma, das der Kirchenspitze die Verankerung in der Basis zu entziehen droht. Der Prozeß ist für beide Teile fatal. Für das Kirchenvolk, weil es Gefahr läuft, der die Glaubenseinheit gewährleistenden Direktive zu entgleiten und in Zustände einer geistigen Anarchie zu verfallen; nicht weniger aber auch die Kirchenspitze, weil sie sich mit einem Entfremdungsprozeß von bisher ungeahnten Ausmaßen konfrontiert sieht. Gleichzeitig aber werden neben dem Graben, der diese vertikale Spaltung primär verursachte, weitere Diskrepanzen sichtbar, die mitverursachend ins Spiel kommen. Neben die „kerygmatische" Diskrepanz tritt eine „hermeneutische" und eine „spirituelle", nur daß diese beiden nicht das Mißtverhältnis zur Führungsspitze, sondern das kaum weniger folgenschwere zur Theologie und zur Gebetskultur betreffen.

Die frustrierte Erwartung

Geht man der kerygmatischen Diskrepanz auf den Grund, so stößt man zuletzt auf einen anthropologischen Dissens. Noch immer geht die kirchliche Doktrin vom Bild eines Menschen aus, der, wie im kulturgeschichtlichen Aufbruch der Renaissance, von überschäumender Lebensfreude und ungezügelten Leidenschaften geprägt ist und deshalb einem normativen Ordungssystem unterworfen und – diszipliniert werden muß. Doch dieser Mensch existierte zuletzt nur noch in den Phantasien Nietzsches, eines Kranken, und in den Züchtungsplänen Hitlers, eines mörderischen Phantasten. Heute ist er ein pures Phantom, allenfalls ein durch den Entwicklungsgang überholtes Konstrukt. Denn der faktisch existierende Mensch ist von einem existentiellen Zerwürfnis belastet, von Ängsten umgetrieben, von Zweifeln an seinem Lebenssinn bedrängt. Demgemäß richtet sich seine innerste Glaubenserwartung auf Hilfen in dieser Daseinsnot. Heißen Herzens wartet er auf ein Wort, das den Riß in seinem Innersten heilt; auf einen Zuspruch, der ihm die Angst aus der Seele nimmt; auf eine Botschaft, die ihn aufatmen und

hoffen läßt. Und er wartet darauf in der instinktiven Gewißheit, daß eine solche Zusage nur aus der Mitte des Evangeliums, aus der Tiefe des sich offenbarenden Gottesherzens kommen könnte. Er täuscht sich dabei nicht; denn das Evangelium ist von seinem innersten Selbstverständnis her eine Botschaft der Angstüberwindung, der Ermutigung und Hoffnung und insbesondere der berufenden Erweckung zum Glück der Gotteskindschaft. Aber wer verkündet dem heutigen Menschen dieses für ihn lebens- und überlebenswichtige Wort?

Doch in diese zentrale Veranlassung mischt sich eine zweite, sekundäre ein, die mit dem Wandel des sittlichen Bewußtseins zusammenhängt. Denn es gibt nicht nur die von der Befreiungstheologie entdeckte „strukturelle Sünde"; es gibt auch die weit weniger bekannte und doch von allen gefühlte „strukturelle Exkulpierung", die einen signifikanten Schwund des Sündenbewußtseins nach sich zog. Alle Appelle, die zu dessen Wiederbelebung aufrufen, sind ebenso in den Wind gesprochen wie die theologischen Aufrufe, die auf eine Erneuerung der Rechtfertigungslehre abzielen. Nicht umsonst wies Günter Rohrmoser darauf hin, daß die Frage Luthers nach dem gnädigen Gott heute weithin nicht mehr verstanden wird. Das heißt freilich keineswegs, daß sich mit der Verflüchtigung des Rechtfertigungsbedürfnisses ein Erleichterungs- und Glücksgefühl – wie nach empfangener Absolution – eingestellt hätte. Das Gegenteil ist vielmehr der Fall.

An die Stelle der Sündennot, von der sich Luther und mit ihm die ganze Christenheit bis tief in dieses Jahrhundert hinein beschwert fühlten, traten Erfahrungen einer Existenznot, die auf einen Bruch im Selbstverhältnis des heutigen Menschen schließen lassen. Ein Riß geht durch ihn hindurch, der ihn von seinem eigenen Dasein trennt und ihn dieses, anstatt als beglückende Vergünstigung, als Last und Zumutung empfinden läßt. Statt des Notschreis Luthers nach dem gnädigen Gott drängt sich ihm der Fluch auf die Lippen, mit welchem Hiob den Tag seiner Geburt verwünschte und, soweit an ihm lag, das Band zwischen sich und seinem Schöpfer zerschnitt. Darin bestätigte ihn lange Zeit zuvor schon der im Schatten Hiobs denkende Kierkegaard, der den alttestamentlichen Protest gegen das „Dasein-müssen" auf die Spitze treibt, wenn er seinem „stummen Mitwisser" gesteht: „Mein Leben ist zum Äußersten gebracht; ich ekle mich am Dasein, es ist ohne Salz und Sinn. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man ist; ich stecke den Finger ins Dasein, es riecht nach – Nichts. Wer hat mich in diese Welt hineingestellt und einfach stehen lassen? Wo bin ich?" Wo fände sich im weiten Feld der existenzphilosophischen Literatur eine Stelle, die dem heutigen Menschen so unmittelbar aus der Seele gesprochen wäre? Doch wo findet er damit Gehör und wo vor allem die befreiende Antwort auf seine aus elementarer Existenznot gestellte Frage?

Dabei müßte man mit intellektueller und spiritueller Blindheit geschlagen sein, wenn man nicht einsehen wollte, daß diese Frage zweifach, menschlich wie religiös, im Recht ist. Denn selten einmal war das Evangelium einer Generation so

unmittelbar „auf den Leib geschrieben" wie der gegenwärtig existierenden. Um so mehr darf sie darauf zählen, daß ihr nicht nur wie bisher durch vereinzelte Stimmen, sondern von der lehrenden Kirche insgesamt entsprochen wird. Hier bedarf es eines ersten – und fast schon überfälligen – Brückenschlags. Solange dieser auf sich warten läßt, wird man mit einer spontanen „Kurzschlußreaktion" des Kirchenvolks zu rechnen haben, zumal diese nach einigen Anzeichen bereits in Gang gekommen ist. Sie vollzieht sich im Stil einer „geistlichen Selbstversorgung" der Basis, die in beträchtlichen Teilen schon nicht mehr damit rechnet, in einer auf ihre Lebensangst und Sinnerwartung eingehenden Form angesprochen zu werden und deshalb ihren Glauben spontan, ohne die gewohnte Vermittlung und Führung, zu artikulieren sucht. Wenn das nicht die Gefahr eines religiösen Wildwuchses heraufbeschwören soll, kann es nur in der konsequenten Rückbesinnung auf den in allen Teilbereichen seiner Kirche gegenwärtigen und sie zum Ganzen zusammenstimmenden „fortlebenden Christus" geschehen, der dann allerdings in seiner Rolle als der „innere Lehrer" der Seinen neuentdeckt und erschlossen werden müßte. Sofern das geschieht, impliziert die gegenwärtige Störung der innerkirchlichen Kommunikation sogar die Chance eines denkbar hoch zu veranschlagenden „Zugewinns". Denn das Geheimnis des in seiner Kirche fortlebenden, fortwirkenden und fortlehrenden Christus wurde in seiner glaubensgeschichtlichen Bedeutung erst von der Dichtung Gertrud von le Forts ins Licht gehoben; die theologische Ausleuchtung befindet sich daran gemessen noch im Rückstand. Doch damit verlagert sich der Fragepunkt auch schon auf die zweite Diskrepanz, die das bedenklich gespannte Verhältnis der Theologie zum Glauben des Kirchenvolks betrifft und die gegenwärtige Situation kaum weniger als die erste belastet.

Der fundamentalistische Kurzschluß

In der ebenso heftigen wie unverständigen Kritik, auf welche die „Kölner Erklärung" vielfach stieß, klangen unüberhörbar auch ausgesprochen antiintellektualistische und wissenschaftsfeindliche Töne mit. Das sollte als Hinweis auf ein zweites Defizit im Gefolge des Konzils begriffen werden. Zu seinen kühnsten, wenngleich unaufschiebbar gewordenen Leistungen gehörte zweifellos die definitive Freigabe der historisch-kritischen Methode für die theologische Forschung, gegen die sich die vorkonziliare Kirche mit ständig abnehmendem Erfolg abzuschirmen versuchte. Das Ergebnis war ein Aufblühen der exegetischen Forschung, das die kühnsten Hoffnungen überbot und die Bibelwissenschaften vom Effekt her an die Spitze der theologischen Disziplinen rückte. Doch auch hier wurden keinerlei Vorkehrungen getroffen, die Forschungsergebnisse an das Kirchenvolk weiterzugeben, so daß die Theologie weithin in den Anschein geriet, ein

elitäres Sonderleben zu führen, anstatt, wie es tatsächlich der Fall ist, die für die Gesamtkirche unerläßliche Glaubensreflexion zu leisten. Der Schwierigkeitsgrad vieler theologischer Untersuchungen, die zahlreichen innertheologischen Kontroversen und nicht zuletzt die kirchenamtliche Maßregelung profilierter Theologen taten ein übriges, den aufgerissenen Graben zu vertiefen.

In der Reaktion darauf fielen Teile des Kirchenvolks dem Funkenflug zum Opfer, der von dem sich weltweit ausbreitenden Fundamentalismus ausging. Sein Einfallstor findet sich überall dort, wo der Unterschied zwischen Islam und Christentum verkannt, wo also übersehen wird, daß dieses als sekundäre, nicht wie die Religion Mohammeds als primäre Schriftreligion zu gelten hat. Der christliche Fundamentalist sucht sich deshalb des Schriftworts in direktem Zugriff zu vergewissern. Und er fühlt sich dem forschenden Exegeten sogar durch die Meinung überlegen, daß er die Bibel wirklich so lese, „wie sie dasteht". Dabei handelt es sich bei dieser vermeintlichen Voraussetzungslosigkeit um einen leeren Mythos. Selbstverständlich läßt sich auch der darauf pochende Bibelleser von seiner eigenen Hermeneutik leiten. Denn einmal nimmt er alles, als ginge es im biblischen Wort um einen reinen Tatsachenbericht, „für bare Münze", blind für die Vielfalt der Darstellungs- und Aussageformen. Zum andern folgt er unbesehen der ihm durch die Zeitungslektüre nahegelegten Lesegewohnheit, so daß ihm die literarische Qualität der Texte entgeht. Kompensiert wird diese uneingestandene, aber doch dunkel gefühlte Unzulänglichkeit durch ein starres, oft bis zum Fanatismus gesteigertes Festhalten am „toten Buchstaben" und ein aggressives Verhalten gegen die Ergebnisse und insbesondere die Vertreter der wissenschaftlichen Exegese, die kurzerhand zu Glaubensfeinden erklärt und der religiösen Subversion verdächtigt werden.

Die mit diesem fundamentalistischen Kurzschluß heraufbeschworene Gefahr kann nicht deutlich genug angesprochen werden. Sie besteht in der Verwechslung des Glaubens mit einer Ideologie! Der lebendige Organismus der Glaubenswahrheiten, die sich nach einer Aussage des Ersten Vatikanums gegenseitig beleuchten und erklären, verwandelt sich in ein System nicht hinterfragbarer Sätze, mit denen nach Art von Thesen argumentiert und – polemisiert wird. Ideologien gehören jedoch zum Erscheinungsbild und zur Selbstdarstellung totalitärer Systeme. In diesem Jahrhundert der menschenverachtenden Diktaturen, unter denen nahezu der gesamte eurasische Kontinent zu leiden hatte, kann aber dem Christentum nichts Schlimmeres widerfahren, als mit einem derartigen Herrschaftssystem verwechselt zu werden. Umgekehrt schuldet es der Menschheit kaum etwas so sehr wie Akte der Unterscheidung von jeder Form eines Totalitarismus. Der Anfang damit aber könnte nicht glaubhafter gemacht werden als durch Initiativen, die zur Überwindung der fundamentalistischen Gefahr beitragen. Die wichtigste bestünde zweifellos in der Überbrückung des hermeneutischen Grabens. Wege müssen gefunden werden, auf denen das wissenschaftlich erklärte Schriftwort dem Kir-

chenvolk nahegebracht wird; Wege, auf denen Glaube und Theologie versöhnt werden, so daß diese wieder als der Spiegel erscheint, in dem sich der Glaube verstehen und so in seiner Weisheit begreifen lernt.

Das spirituelle Defizit

Wer die religiöse Szene in ihrer Gesamtbewegung ins Auge faßt, wird den Eindruck eines großräumigen Übergangs gewinnen. Demnach steht das Christentum im Begriff, sich von seiner moralischen Selbstdarstellung, die heute ganz in den Vordergrund gerückt ist, zu verabschieden, um in seine mystische Zukunft einzutreten. Mit der Hellsichtigkeit des Hasses hatte Nietzsche erkannt, daß auf den Verlust der dogmatischen Einheit in der Reformation eine Phase folgte, in der das Christentum zur weltweit anerkannten moralischen Autorität wurde. Nahtlos fügt sich dem die Prognose Karl Rahners an, daß der Christ der Zukunft ein Mystiker oder überhaupt nicht sein werde. Wer sich diese Vision zu eigen macht, wird die gegenwärtige Krise aus der Verabschiedung des moralischen Stadiums und dem Anbruch des mystischen begreifen und sie als ebenso schmerzlichen wie hoffnungsreichen Ausdruck dieses Umbruchs deuten lernen. Er wird aber nicht weniger übersehen, daß hier, auf dem Weg der Christenheit in ihre ureigene Zukunft, der dritte Graben klafft. Denn die Mystik galt langehin als die Sache einer religiösen Sonderbegabung, wenn nicht gar einer exzeptionellen Berufung. Daß die Botschaft Jesu mit dem Motiv des Gottesreichs und der Gotteskindschaft auf ein mystisches Gottesverhältnis hinarbeitete, blieb unerkannt, daß Paulus nur aus seiner Christusmystik zu begreifen ist, wurde verdrängt oder übersehen. So schien die Mystik die Landschaft der Frömmigkeit wie ein in einsamem Glanz erstrahlendes, aber unerreichbar fernes Felsmassiv zu überragen.

Wenn das Christentum einer mystischen Zukunft entgegengeht, darf es dabei nicht bleiben. Und dies aus ganz unterschiedlichen Gründen, die ebenso mit der Reaktion des Kirchenvolks wie mit dem Stand der glaubensgeschichtlichen Entwicklung zu tun haben. Unter dem Eindruck des spirituellen Defizits kam es bei beträchtlichen Teilen des Kirchenvolks zu einem ähnlichen Kurzschluß, wie er im Gefolge der hermeneutischen Diastase eintrat. Weil ihnen die innerchristliche Mystik nicht hinreichend vermittelt wurde, wandten sich viele den neu aufkommenden Frömmigkeits- und Meditationsformen, meist asiatischen oder esoterischen Ursprungs zu, die unter dem Titel der „neuen Religiosität" bekanntgeworden sind. Begünstigt wurden diese Anleihen durch theologische Initiativen, die sich um eine Annäherung von Christentum und Buddhismus bemühten und in Gestalt der „transzendentalen Meditation" eine starke Werbewirksamkeit erlangten, aber auch durch jene großräumige Bewußtseinswende, die vor allem in der „New-Age-Bewegung" ihren suggestiven Ausdruck fand. Im Hintergrund dieser

„Kehre" steht das weitverbreitete Unbehagen an der rationalen Weltauslegung, das durch die verhängnisvollen Folgen des technischen Fortschritts dramatisch gesteigert wurde. Das dadurch ausgelöste Verlangen ging gleichzeitig in die Breite und in die Tiefe. Im Gegenzug zur wissenschaftlichen Spezialisierung richtete es sich auf die Konstituierung eines „holistischen" Denkens, das aus der Verschmelzung der perspektivischen Denkformen der bisherigen Tradition hervorgehen sollte. Tiefenpsychologische Vorstellungen brachten es im Verbund mit dem Interesse an archaischen Wissensformen überdies dazu, daß sich die Hoffnung auf die Erschließung der durch die Rationalität überdeckten – und verschütteten – Bewußtseinsquellen richtete. Ihren paradigmatischen Ausdruck hatte diese „Kehre" längst schon in Marc Chagalls „Engelsturz" (von 1947) gefunden, einer Allegorie auf die Schrecknisse des Bombenkriegs, die das Ende der Buch- und Begriffskultur in einer Weise beschwor, daß sich ihr Untergang mit dem Einzug irrationaler Mächte, symbolisiert in der Figur des stürzenden Feuerengels, verband.

Die Gefährlichkeit des „spirituellen Kurzschlusses" ist um so höher zu veranschlagen, als es sich in der Regel um Anleihen von Meditationsformen handelt, die auf dem Boden einer apersonalen Religiosität erwuchsen und als solche in einer verhängnisvollen Komplizenschaft mit den personzerstörenden Auswirkungen der modernen Medienszene stehen. Alarmierend wirken in diesem Zusammenhang statistische Erhebungen, nach denen ein Drittel der Christen im Begriff steht, das Bekenntnis zur Auferstehung Jesu und der darauf gründenden Erwartung der endzeitlichen Neuschöpfung gegen die aus dem asiatischen Kulturkreis eingeschleuste Reinkarnationsvorstellung auszutauschen. Ihr aber liegt ein Daseinsverständnis zugrunde, das die menschliche Existenz als ein sich in endlosen Wiederholungen fortsetzendes Rollenspiel begreift und dem als solchem, zusammen mit dem Ernst des Ein-für-allemal, die Freude des unvertretbaren Personseins abgeht.

Um so wichtiger ist die Erkenntnis, daß nicht nur diese Gefahr, sondern auch ein eminent positiver Vorgang auf die Behebung des angesprochenen Defizits hinwirkt. Er besteht im Zentralereignis der glaubensgeschichtlichen Wende, die ungeachtet aller Krisenerscheinungen das Bild des gegenwärtigen Christenglaubens bestimmt. In ihrem Zentrum steht, wie die theologischen und spirituellen Zeugnisse vielfach bestätigen, die Neuentdeckung Jesu, die nur als seine spirituelle Auferstehung im Glauben und Unglauben der Zeit zulänglich bestimmt werden kann. Bekanntlich beteiligten sie an dieser Neuentdeckung, mit der es offensichtlich eine zyklische Bewandtnis hat, schon zu Beginn der siebziger Jahre neben Christen und Juden auch Agnostiker und Atheisten. So kommt es, daß auf das aufsehenerregende Jesusbuch von Milan Machovec „für Atheisten" unlängst die „Matthäuspassion" von Hans Blumenberg folgte, die den Notschrei des Gekreuzigten leitmotivartig reflektiert. Das ist für die neue Generation von Jesusbü-

chern, die seit Beginn der achtziger Jahre herauskamen, kennzeichnend. Der Schwerpunkt dieser Deutungen liegt insgesamt nicht sosehr auf den Fakten der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu als vielmehr auf seiner Gottesbeziehung und insbesondere auf dem Motiv der Einbeziehung aller in diese heilige Intimität. So bricht sich, ebenso leise wie unaufhaltsam, eine neue Christusmystik im heutigen Glaubensbewußtsein Bahn. Wenn dieses nicht verhängnisvoll hinter dem mystischen Hochziel zurückbleiben soll, muß alles daran gesetzt werden, den spirituellen Graben zu überbrücken und das Kirchenvolk auf die seit alters, am eindrucksvollsten in Dantes „Göttlicher Komödie" beschriebenen „mystischen Wege" zu führen. Am Ziel dieses Aufstiegs erginge es dem heutigen Christen nicht anders als dem mittelalterlichen Dichter: Im Abgrund des Gottesgeheimnisses würde er das menschliche Antlitz Jesu erblicken. Dann aber sähe er sich durch Gott nicht nur wesentlicher als durch jede andere Form von „Selbstverwirklichung" zu sich selbst gebracht, sondern auch wirksamer als durch jede andere Absicherung vor dem Zugriff der Entfremdungs- und Vernichtungsgewalten bewahrt.

Hans Kramer

Ethische Zwischenbilanz zu Aids

Das Thema Aids ist aus den Schlagzeilen verschwunden. An die Stelle von Ängsten und Emotionen sind vielleicht mehr Behutsamkeit und Sachlichkeit getreten. Eine andere Interpretationsmöglichkeit ist diese: Man hat die Dringlichkeit des Themas ausgeblendet. Die Verdrängung des Problemkomplexes ist gelungen. Dafür spricht eine AP-Meldung vom 13. Oktober 1988 aus einer Anhörung der Aids-Kommission des Bundestags. Zweihundert Ärzten aus der ganzen Bundesrepublik waren vier Fragen nach Infektionsrisiko und Behandlungsmethoden vorgelegt worden. Nur Grundlegendes wurde gefragt. Das Ergebnis war: Nur zwei Prozent, also vier von zweihundert befragten Medizinern, beantworteten alle vier Fragen richtig. Eine weitere Nachricht um den Verdacht der Verdrängung: Ende Oktober 1988 meldete die Universität Gießen das Ergebnis der Auswertung von 1200 Fragebögen von Studenten und Studentinnen. Zwanzig Prozent der Studenten gaben an, in den letzten drei Jahren durchschnittlich acht Geschlechtspartnerinnen gehabt zu haben. Gerade diese Gruppe, die über das Aids-Risiko hinreichend aufgeklärt war, hatte keine Kondome benutzt, auch nicht bei vorher unbekannten Partnerinnen. Sie verließen sich auf ihr „Augenmerk". Bei ihnen standen rationale Einsicht, Angst und riskantes Verhalten einfach nebeneinander. Daß die gegenwärtige Behutsamkeit oder Verdrängung erneut in Heftigkeit umschlagen wird, darf als sicher gelten. Das wird spätestens dann geschehen, wenn eine bestimmte Grenze in der Zahl der behandlungsbedürftigen Erkrankten überschritten wird.

Ethiker vom Fach haben sich in der heißen Phase der Veröffentlichungen zu Aids zurückgehalten. Sie wollten nicht wie manche Boulevardblätter, Nachrichtenmagazine, Illustrierte, Kirchengremien und Prediger die Hysterie schüren, indem sie deren Moralisieren noch beförderten. Das Moralisieren der selbsternannten Propheten hatte zuweilen geradezu niederträchtige Züge angenommen. Die gegenwärtige beruhigte Phase kann genutzt werden für eine ethische Zwischenbilanz zu Aids. Nachdenklichkeit und ethische Aspekte sollten jetzt verstärkt in der Öffentlichkeit zum Tragen gebracht werden. Auf diese Weise kann man zu mehr Rationalität und Humanität beitragen. Unter ethischen Aspekten haben Christen heute einiges zurechtrücken können, was auch im Namen des Christentums, der Frömmigkeit oder der Kirchen falsch plakatiert wurde[1].

Im Vorfeld der Ethik ist es eine ernste Pflicht, die richtigen Zahlen zu nennen. Das Aids-Zentrum im Bundesgesundheitsamt (Berlin) meldet in seiner Statistik

zum 31. Dezember 1988[2]: Seit dem 1. Januar 1982 gab es in der Bundesrepublik einschließlich Berlin (West) 2779 Aids-kranke Personen: 2589 männlich, 190 weiblich. Gestorben waren bis zum 31. Dezember 1988 1146 Patienten. Es lebten also zu diesem Zeitpunkt 1633 gemeldete Kranke. Von den 2589 in den fast sieben Jahren erkrankten Männern waren 72,1 Prozent homo- oder bisexuelle Männer.

Männliche und weibliche Drogenabhängige machten 11 Prozent der Gesamtzahl der Erkrankten aus. Durch heterosexuelle Partnerkontakte waren 3 Prozent angesteckt. 0,9 Prozent der Erkrankten waren Babys. Von denen, die drei Jahre vorher, also 1985 als erkrankt gemeldet wurden, waren am 31. Dezember 1988 64 Prozent gestorben.

Die Frage nach der Dunkelziffer stellt sich. Laut dpa vom 30. Dezember 1988 nannte Prof. Meinrad Koch vom Aids-Zentrum die Zahl der gemeldeten bundesweit Infizierten 27640. Er schätzte die Zahl aller Infizierten auf rund 50000. Andere Schätzungen gehen bis auf das Doppelte. Wenn auch die Übertragung des Virus nur durch Blut- und Sexualkontakte möglich ist, wird mit diesen Zahlen eine epidemische Gefährdung angesagt. Zum Thema Gefährdung nun melden sich mit unterschiedlicher Zielrichtung die allbekannten „schrecklichen Vereinfacher" zu Wort, auch vermeintlich im Namen der Ethik oder der Christlichkeit. Die einen zeichnen die Gefahren ungerechtfertigt groß, andere geben sich undifferenziert naiv. Eine Handreichung für Eltern, Lehrer und Schüler, herausgegeben von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, erklärt auf die Frage „Wer ist nicht gefährdet?": „Jeder, der die Ansteckungswege kennt und sie meidet." Das stimmt. Weiter: „Jeder, der auf Sexualkontakte verzichtet." Das stimmt nicht. Denn Pflegekräfte und andere können sich auf anderen Wegen infizieren. Und nochmals heißt es, es sei nicht gefährdet: „Jeder, der in dauerhafter Bindung mit einem festen Partner lebt und für den Treue kein leeres Wort ist." Das ist ebenfalls falsch, weil auch ein treuer Mensch durch den infizierten Partner angesteckt werden kann.

Um neben der Hysterie auch Fehler nach Art dieser ungenauen Antworten zu vermeiden, sind unter ethischen Aspekten folgende Problemfelder in den Blick zu nehmen: Die Verantwortung der Gefährdeten, optimales Verhalten der Infizierten und Erkrankten, Ethisches zu den Aufgaben der Medizin, öffentliche Vorsorge, sozialpsychologische Informationen, Vorurteile und Diskriminierung, Sexualethik und Aids-Ethik, und schließlich: Geht Aids die Christen besonders an?

Verantwortung der Gefährdeten

Es ist eine ethische Maxime, daß jeder für die Erhaltung der eigenen Gesundheit und des eigenen Lebens Verantwortung trägt. Das ergibt sich aus individual-

ethischer Sicht. Weil Aids in kurzer Zeit zum Tod führt und Heilmittel vorläufig nicht verfügbar sind, liegt für jeden, der gefährdet ist, eine Vorsorge- und Schutzpflicht für sich selbst von höchster Dringlichkeit vor.

Da die Infektion sich epidemisch ausbreiten kann, ist auch sozialethisch für die gefährdeten Personen und Gruppen zu formulieren: Verhaltet euch im Hinblick auf Aids im Kontakt zu anderen so, wie ihr als besonnene Menschen erwartet, daß sie sich im Kontakt zu euch verhalten: nämlich nicht infizierend.

Es sind also ethisch begründet, letztlich auf der Basis der Goldenen Regel, praktische Empfehlungen zur Vorsorge zu geben in die Lebenszonen, die es nun einmal, realistisch gesehen, als gefährdete gibt: Zunächst der homosexuelle Lebensbereich. Dann aber die Risikozonen von Prostitution, Promiskuität und sexuellen Praktiken, bei denen es Blutkontakte oder Sperma-Blut-Kontakte gibt. Schließlich geht es um die medizinischen und pflegerischen Dienste.

Ethik muß durchgedacht werden bis in diese Prosa-Zonen des Lebens hinein. Niemand sollte sich bei Aids dafür als zu edel halten oder aus Prüderie die Augen verschließen. Besonders deshalb nicht, weil in den gefährdeten Gruppen und bei einzelnen gefährdeten Menschen, auch Ehepartnern, oft erst noch der Sinn für Verantwortung geweckt werden muß.

Optimales Verhalten der Infizierten und Erkrankten

Die im Abendland ethisch anerkannte Goldene Regel lautet in ihrer negativen Form: Füge niemand etwas zu, was du nicht selber sinnvoll wünschen kannst, daß es dir einer zufügt. Daraus folgt sittlich: Vermeide die Weitergabe des Aids-Virus! Infizierte werden dadurch in ihrer ethischen Verantwortung angesprochen. Das gilt aber auch als Vorsichtsregel bei Menschen, bei denen der Verdacht oder eine nur vage Möglichkeitsvermutung auf die Infektion besteht, die ja bislang unausweichlich zur tödlichen Erkrankung führt. Um die Weitergabe des Virus unter allen Umständen zu vermeiden, ist es auch ethische Pflicht des möglicherweise Infizierten, daß er sich der Diagnose stellt, damit er seinen Status klärt. Um diesen Schritt wagen zu können, bedarf er oder sie einer vielfach stärkeren Unterstützung der Öffentlichkeit, als sie bis heute gegeben wird. Daß die Gesellschaft die Anonymität der Tests zu gewährleisten hat und psychosoziale Hilfe bereitstellen muß für Untersuchte, die sich als infiziert erfahren, wird weiter unten noch genauer anzusprechen sein.

Ethisches zu den Aufgaben der Medizin

Wenn über das ärztliche Ethos gehandelt wird, spricht man nur selten von der Pflicht zu aktuellem Wissensstand und zur Fortbildung. Weil die Situation einer

Aids-Epidemie gegeben ist, müßten alle Ärzte einen auf ihre Praxis bezogenen Wissensstand haben über Ansteckungsgefahren, Wirkweisen des Virus und die therapeutischen Möglichkeiten. Der Wissensbedarf ist unterschiedlich bei Chirurgen, Gynäkologen, Internisten, Dermatologen oder Zahnärzten. Bei den skandalösen Abweisungen von HIV-Infizierten, von denen zu hören war, handelt es sich hoffentlich um Einzelfälle, in denen Ärzte ihrer Standespflicht zur eigenen Information nicht nachgekommen waren.

In Hinsicht auf die Patienten haben Ärzte den Auftrag, aufzuklären und zu beraten. Ihre Aufgabe ist es, dem Wissen und der Wachheit aufzuhelfen, wo sie die Möglichkeit sehen, daß Patienten sich in gefährdeter Situation befinden. Besonders sind Frauen anzusprechen, die sich Gedanken um eine mögliche Infektion ihres Partners machen oder machen sollten. Schwangeren hat besondere Aufmerksamkeit zu gelten. Der Arzt sollte im Gespräch abklären, wann ein Test als hilfreiche Klärung vorzuschlagen ist. Vielleicht drängt das Thema Aids zu einer neuen Gesprächskultur in der ärztlichen Konsultation. Dialogische Situationen in einem Klima des Vertrauens sind vom Arzt mit Aufmerksamkeit und Einfühlungsvermögen aufzubauen. Beratung sollte auch in den Gebührenordnungen honoriert werden, damit sie in der unbedingt benötigten Weise geschieht.

Für sich selbst und die Mitarbeiter haben die Ärzte die notwendigen Sicherheitsvorkehrungen, unter Ausschluß von Hysterien, zu treffen. Darüber müßte gesprochen werden zwischen den Patienten einerseits und den ärztlichen und pflegerischen Betreuern andererseits, aber auch ausdrücklich und wiederholt im Team. Nicht erklärte oder nicht verstandene Schutzmaßnahmen verunsichern. Ein zu geringer Sicherheitsstandard ist nicht zu verantworten. Berechtigte oder ungeklärte Sorge vor Infektionen schafft in den Arztpraxen und im Krankenhaus Angst. Angst aber bringt Aggressionen hervor. Beide, Angst und Aggressionen, setzen die rationalen Steuerungen im Team und im Umgang mit Patienten außer Kraft. Dann herrscht Inhumanität. Mündliche Berichte sprechen von erschrekkenden Vorgängen etwa in brasilianischen Aids-Stationen.

Geheim vorgenommene Aids-Tests sind ethisch mit dem Selbstbestimmungsrecht des seiner selbst mächtigen Menschen nicht vereinbar. Selbstverständlich sind die Grenzen des Rechts einzuhalten. Ebenso wird man jedem Arzt zugestehen, wenn er mit Bedacht die ihm gegegebenen rechtlichen Möglichkeiten ausschöpft. Im persönlichen Verhältnis Arzt–Patient gibt es allerdings oft Situationen, in denen blankes Rechtsdenken die Humanität und das Helfenwollen oder auch das vom Patienten erwünschte Helfensollen des Arztes deformieren würde. Hier sollte er im besten Sinn pädagogisch handeln. In der gegebenen Situation, daß ungleich mehr Männer als Frauen infiziert sind und daß Männner ein aggressiveres, mehr partnerwechselndes Verhalten an den Tag legen, sollten Ärzte als Beistand für Frauen, insbesondere auch Ehefrauen, prophylaktisch denken und ihnen Rat und Tat geben.

Öffentliche Vorsorge

Es gibt zweifellos eine gesellschaftliche Moral. Vielleicht sollte man bei den Debatten im Umfeld von Aids genauer sprechen von Standards im Sozialethos. In ihnen ist gefaßt, was die denkenden und sachlich interessiert diskutierenden Mitmenschen in unserer Kultursituation als das Förderliche für die Humanität und das Zusammenleben werten und was von ihnen als sozial schädlich verurteilt wird. Der kleinste gemeinsame Nenner hinsichtlich des Sexualverhaltens, das bei der HIV-Übertragung entscheidend wird, lautet in unserer gegenwärtigen Gesellschaft: Das Recht auf sexuelles Glück sei jedem zugestanden, solange dadurch anderen Menschen kein Schaden zugefügt wird. Diese Maxime trifft selbstverständlich nicht das christliche Niveau. Auch manchem Nichtchristen ist sie entschieden zu niedrig angesetzt, weil personales Du-Interesse und gar Liebe in diesem Motto des Sozialethos noch nicht angesprochen sind. Es ist damit aber das weithin praktizierte Niveau unserer Bevölkerung formuliert, auf dem alle gemeinsam zu Strategien in bezug auf Aids finden können. Es gilt also in inhaltlicher Auffüllung dieser Glücksmaxime die gesellschaftliche Grundforderung, sein Sexualleben so zu gestalten, daß eine Ausbreitung von Aids nicht befördert wird. Zu diesem Ziel hat die Gesellschaft dreierlei beizutragen: vor allem Vorsorge, bei Erkrankung, Pflege und, wenn einmal möglich, Heilung. Damit befähigt die Gesellschaft den einzelnen, seiner ethischen Sorgepflicht für sich, den Partner und die Sozialgemeinschaft nachzukommen.

Ein erster Aspekt der Vorsorge ist die Information. Von der Gesellschaft sind angemessene Informationsangebote und Beratungsinstitutionen bereitzustellen. Das gehört zur gesundheitspolitischen Verantwortung des Staates. Dabei kann der Staat die christliche, gar die katholische Moral, die soziologisch gesehen eine Sondermoral ist, nicht voraussetzen. Nicht einmal ein Hochethos ist zugrunde zu legen, das auf Ehe und lebenslange Treuebeziehung von nur zwei Partnern zielt. Auch sind die verschiedenen sozialen, kognitiven, emotionalen und rollenverhafteten Standorte der zu Informierenden pädagogisch zu beachten. Schüler, erwachsene „Normalbürger", Homosexuelle und dann in anderer Weise die Prostituierten, die beruflichen und die drogenabhängig-beschaffenden, sind in ihrem Frage- und Verstehenshorizont verständlich anzusprechen. Die Debatte hat sich entzündet an der Frage, ob Plakate, Filme und Anzeigen für die sichernde Verwendung von Kondomen sprechen sollten oder dürften. Die christdemokratische Bundesgesundheitsministerin sagte als Pädagogin und Staatsfrau: Ja. Die deutschen Bischöfe wiesen das zunächst strikt zurück, klärten dann aber ihre Position: Es solle zumindest zusätzlich zur Gummi-Information eine Nachdenklichkeit über die Möglichkeit der Treue angestoßen werden.

Ein zweiter Aspekt der gesellschaftlichen Vorsorge ist der öffentliche Umgang mit Infizierten oder Infektbedrohten. Es wird gefragt: Soll der Staat möglichst

umfassende Zwangstests anordnen, um die Infizierten herauszufinden, sie zu reglementieren oder auch zu isolieren? Wer dafür plädiert, geht von der Grundkonzeption aus, der Staat müsse die Gesunden vor den Kranken schützen. Ethisch muß gefragt werden, ob dieser Gesichtspunkt gerade angesichts der Aids-Epidemie, die gegenüber anderen Epidemien eine gesonderte Struktur aufweist, so stichhaltig und wichtig ist, daß man daraufhin die Persönlichkeitsrechte von Gesunden, Gefährdeten, Infizierten und Erkrankten in entscheidender Weise einschränken darf. Selbst wenn die Befürworter die Beeinträchtigungen je nach Status differenzieren wollen: Höchst gravierend sind die Einschränkungen. Es sind Zwangstests, namentliche Meldung, Überwachung, Zwangsbehandlung und schließlich Quarantäne- oder Isolierungslager. Ethisch ist zu verlangen, genau die öffentlichen Vorgehensweisen zu ergreifen, welche die Ausbreitung der Infektion am wirksamsten stoppen und dabei zugleich am wenigsten in den neuzeitlich-freiheitlichen Lebensraum der Bürger, und zwar aller Bürger, eingreifen. Man muß gleichzeitig für zwei hohe Güter Sorge tragen, die in Konflikt geraten können: Einerseits die freie Selbstbestimmung und andererseits die öffentliche Epidemieverhinderung. Gefordert ist jetzt möglichst realistisches Abwägen. Das hat zu geschehen unter Führung der hier zuständigen Sozialpsychologie.

Sozialpsychologische Informationen

Die grundlegende Einsicht dazu lautet: Versuche zu totaler Kontrolle und die Drohung mit Isolierung erhöhen die Ansteckungsgefahr. Wenn Kontrolle und Isolierung drohen, werden Gefährdete[3], Infizierte und Erkrankte ihren Status möglichst lange verbergen. Sie wollen ihre Interaktionen mit anderen Menschen eben nicht beschränken lassen. Vielmehr haben sie Interesse an Intensivierung. Ihre Lebenserwartung ist sehr kurz geworden. Wenn die Krankheit dann für andere erkennbar ausgebrochen ist, kann die Kranken für von ihnen bewirkte Ansteckung keine juristische Strafe mehr treffen, außer der eines Quarantäneaufenthalts. Der aber ist faktisch bei der dann nötigen stationären Behandlung immer schon gegeben.

Um es deutlich in Sicht auf die Sozialmechanismen herauszustellen: Totale Kontrolle nach dem Ideal des Polizeistaats kann bei Aids nicht gelingen. Infizierte wären nur durch veröffentlichte Tests dingfest zu machen. Die meisten Infektgefährdeten können sich aber Tests entziehen, weil ihre Aktivitäten der polizeilichen oder medizinischen Öffentlichkeit nicht bekannt werden.

Darum ist für die öffentliche Vorsorge der einzige Weg, der ethisch Zustimmung finden kann: Solange keine Heilungsaussichten gegeben sind, sollte man gefährdete Gruppen nicht durch Kontroll- und Reglementierungsmaßnahmen zum sozial gefährlichen Abtauchen bringen. Der Weg zur freiwilligen und an-

onymen Testuntersuchung sollte breit offengehalten werden – bis dahin, daß es Usus wird, daß alle Partnerschafts- und Heiratswilligen sozusagen als gegenseitigen Zutrauensbeweis ohne Pikanterie sich diese Zusicherung der Gesundheit holen. Auf diese Weise würden auch die Tests aus dem Umfeld der Diskriminierung herausgenommen.

Das Entscheidende aber ist, daß man jeden Virusträger glaubhaft und für ihn zum Vorteil zur Kooperation einlädt. Er soll sicher wissen, daß er in jedem Fall soziale Annahme und Anteilnahme finden wird. Er darf nicht um Straf- und Quarantänemaßnahmen fürchten müssen. Er muß vielmehr so etwas wie eine Belohnung für sein sozial erwünschtes Verhalten bekommen. Wenn er die Personen seiner Lebenswelt über seine Infektion informiert, sollte er belobigt werden. Wesentliche Teile der Belobigung müßten sein: soziale Anerkennung, weiter geltende soziale Integration, angemessene Schul- und Arbeitsplatzgarantie, optimale medizinische und soziale Hilfe ohne Diskriminierung sowie bei Bedarf finanzielle Verbesserung der Lebenssituation durch Rente, Kranken- oder Pflegegeld. Beratungs-, Test- und Behandlungsmöglichkeiten sind dazu breiter gefächert und leicht zugänglich anzubieten. Einiges in der Sozialgesetzgebung wird man deshalb neu fassen müssen, offensichtlich im Griff auf öffentliche Mittel, die aus den Steuern aller kommen. Dafür muß ein breiter gesellschaftlicher Konsens vorbereitet werden.

Gegen diese sozialpsychologisch begründeten Vorstellungen werden Einwände erhoben im Namen der Moral: Wir sollen für die, die unmoralisch oder zumindest unkontrolliert gelebt haben, zahlen, gar noch deren Verhalten sozial belohnen? Gegen solche Einwände hilft vielleicht, die implizite Einstellung im Plädoyer für harte Gangarten aufzudecken. Die lautet im Klartext: Wir wollen alle Infizierten und Erkrankten isolieren, um allen Nichtinfizierten die sichere Möglichkeit zu bieten, sich bei beliebigem Sexualverhalten nicht anzustecken.

Ein kühle Beobachtung spricht insgesamt dagegen, sich unter dem Titel der öffentlichen Fürsorge mit harten Gangarten gegen Infizierte zu wenden. Die Beobachtung ist: Von dieser Epidemie wird man ganz und gar nicht überfallen wie von Grippe, Scharlach, Tuberkulose, Pocken oder Malaria. In der Regel wird man vom Aids-Virus nicht heimtückisch angefallen, sondern man holt ihn sich. Es infiziert sich faktisch nur, wer sich sexuell im Gefahrenbereich, der normalerweise bekannt ist, ungeschützt betätigt oder wer die medizinische Sorgfalt fahrlässig außer acht läßt. Die Bedrohung bei arglistiger Täuschung, eventuell auch in der Ehe, ist ein Sonderfall. Am Arbeitsplatz kann man Ansteckung ausschließen.

An den Randzonen öffentlicher Vorsorge, wo Infizierte einfachhin unbekümmert um Ethik die Krankheit weitergeben, wie etwa auf dem Strich, in der Beschaffungsprostitution oder in ähnlichen Lebensräumen, reichen in Deutschland offenbar die Regelungen des Seuchengesetzes[4].

Vorurteile und Diskriminierungen

Der Leiter des Aids-Programms der Weltgesundheitsorganisation, Jonathan Mann, schlug 1988 in London vor, im gesamten Problem drei einzelne, jedoch miteinander zusammenhängende Epidemien zu unterscheiden: 1. die HIV-Infektion, 2. die Krankheit Aids und 3. die psychische Epidemie, das heißt die sozialen, kulturellen, politischen und ökonomischen Reaktionen. Für die ethischen Überlegungen ist die Aufteilung hilfreich, weil die hier genannte „psychische Epidemie" gesondert ausgeleuchtet werden kann[5]. Es handelt sich dabei um wahnhafte, hysterieähnliche Massenvorgänge, die sich durch Suggestion und Nachahmung ausbreiten. Sie werden geprägt durch kulturspezifische Anfälligkeiten für irrationale Gehalte. Affekte und Verhalten ganzer Gesellschaftsgruppen geraten in der psychischen Epidemie außerhalb der Kontrolle der rationalen Steuerung. Zur Verdeutlichung seien einige historische Hinweise auf psychische Epidemien gegeben: Die Kinderkreuzzüge um 1200, die Leprosenermordungen aufgrund von Verschwörungsgerüchten unter Philipp dem Schönen 1341; die Tanzwut nach den Pestepidemien des 14. Jahrhunderts, ein induziertes Irresein, die Wiedertäufer in Münster 1534/35, der Hexenwahn über drei Jahrhunderte als verbürokratisierter Massenwahn, die Klosterepidemien des 16. und 17. Jahrhunderts, Wellen von Rassenwahn und Nationalismen, Antisemitismus, Kulturrevolution, Erweckungsbewegungen und allfällige Sündenbockjagden.

Für die kollektiven Vorurteile und Diskriminierungen, eben die psychischen Epidemien, die sich gegen Aids-Kranke wenden, sind vier bedeutsame Treibsätze auszumachen: einerseits psychische, andererseits soziale, auch ideologische und schließlich religiöse. Psychisch geht es um den Schatten. Man spaltet von sich das seelisch Dunkle ab, verlagert es in den anderen und leistet stellvertretende Bestrafung. Der andere wird verurteilt statt das Negative im Verurteilenden selbst. Weiter ist die Ängstigung der sogenannten „Normalbürger" durch Homosexuelle und Süchtige treibend. Die Ängste wenden sich in psychischen Mechanismen gegen deren Lustverhalten, deren nichterwachsene psychische Position und deren Einforderung von Hilfe.

Unter sozialem Aspekt ist zu sehen, daß man das Sexualverhalten immer auch durch Sitte, also öffentliche Meinungspolizei, reglementieren will. In dieser Weise galt und gilt mit unterschiedlicher Dringlichkeit: Wer nicht ehelich heterosexuell lebt, wird abgewertet. Infolgedessen nimmt man im Problemfeld Aids nur noch den von der öffentlichen Sitte verpönten Aspekt der Homosexualität wahr. Bei solchen Aburteilungen greifen kollektive Rollenzwänge und nicht, wie man oft glauben machen will, ethische Gedanken. Die Aufschaukelung in der Grobheit des Strafverlangens gegen Aids-Kranke nach den Gesetzen des Biertischs ist weiterhin als Sozialmechanismus zu beachten.

Ideologien treiben dann die psychische Epidemie der Vorurteile an, wenn man

Aids als Strafe oder Rache der Natur ausgibt. Da denkt der Bundesbürger wieder magisch. Man sieht das verweichlichende „Paradies der Lüste wieder versperrt" oder prangert eine „tieferliegende geistige Immunschwäche"[6] an. Religiöse Vorstellungen schließlich weisen auf einen Rachegott oder seinen Strafengel[7]. Wenn man Menschen mit solch wilden Äußerungen begegnet, befällt einen nicht selten das Gefühl, nicht nur ideologische Sentenzen zu hören, sondern psychotische Vorgänge zu erleben.

Im Namen der Rationalität, der Humanität und damit insgesamt der Ethik ist diesen überbordenden Irrationalitäten, die man zu Recht psychische Epidemien nennen kann, zu wehren. Die Abwehr sollte sich, wo immer nötig, gegen öffentliche Vorgänge und gegen menschengefährdende Rede wenden. Vor allem aber hat sich jeder um Aufarbeitung der genannten gefährlichen Potenzen in sich selbst zu bemühen. Psychische Selbsterhellung muß im Hinblick auf Aids geleistet werden, so beschämend sie auch innerlich sein kann.

Sexualethik und Aids-Ethik

In die Überlegungen um Aids wurden bisher in den öffentlichen Debatten immer sehr schnell die Fragen nach dem ethisch richtigen oder falschen Sexualverhalten eingebracht. Der Vorgang ist psychologisch verständlich wegen der vornehmlich genitalen Weitergabe der Infektion. Was aber am Verlauf der Debatte psychologisch verständlich ist, muß deshalb noch nicht logisch richtig sein. Um die Redlichkeit in der ethischen Argumentation zu gewährleisten, ist grundsätzlich festzuhalten: Das Feld, in dem die wesentlichen Begründungen für ein richtiges Sexualverhalten erstellt werden, hat zunächst mit dem Problembereich Aids nichts zu tun[8]. Das zeigt sich historisch schon daran, daß man auch in der Vergangenheit keine wesentlichen Forderungen der Sexualethik von der möglichen Gefahr durch Geschlechtskrankheiten her begründet hat. Die Frage um den Gesundheitsschutz, heute eben die Frage um Schutz vor Aids, ist eine Anschlußfrage nach abgeschlossener Debatte, was man sexualethisch für richtig hält. Aspekte um Aids sind Fragen der individuellen und sozialen Gesundheitsvorsorge. Sie bringen für die strikte, eigentliche Sexualethik kein neues Argument. Ob man für gelebte Sexualität nur in der lebenslang treuen Einehe ist, warum man gegen sukzessive freie Partnerschaften, gegen Homosexualität, gegen Promiskuität, gegen Prostitution, für oder gegen Kondombenutzung ist, das entscheidet sich schon vor der Aids-Debatte und unabhängig von ihr. Hygiene und Sexualethik sind zweierlei! Um es theoretisch zu sagen: Die Aids-Gefahr bringt weder ein notwendiges noch ein hinreichendes Argument zur Begründung des richtigen Sexualverhaltens.

Wohl zeigt sich rein faktisch: Würden alle Menschen ausnahmslos nach den

Idealen der christlichen, katholischen Sexualethik leben, gäbe es die Gefahr einer Aids-Ausbreitung nicht. Deshalb kann man sich im Blick auf Aids mahnend und erinnernd, allerdings nicht neue sexualethische Begründungen beibringend, an viele Menschen wenden und sagen: „Tu strikt das, was du – etwa als Christ – als Sexualethik richtig erkannt hast!" Andere werden von Aids gedrängt, noch einmal neu zu überdenken, ob homosexuelle Praktiken oder Promiskuität, Prostitution oder Fixen, in ihrem eigenen Fragefeld betrachtet, sittlich richtig sein können. Die Gesundheitsgefährdung kann eine neue Nachdenklichkeit stiften. Ein Anstoß ist gegeben, aber noch keine neue sexualethische Grundlegung.

Auf diesen Wegen, nämlich medizinische Anstöße aufnehmend, ist unter Katholiken in der letzten Zeit noch einmal nach der ethischen Berechtigung von Kondomen im hetero- und homosexuellen Lebensbereich gefragt worden. Insbesondere wurde die Homosexualität noch einmal debattiert. Päpstliche Reden und römische Schreiben von 1975 und genauer noch 1986 wenden sich gegen Kondome und homosexuelle Praxis in irgendeinem Fall[9]. Allerdings ist neu, daß kirchlich-amtlich festgestellt wird: Es gibt homosexuelle Veranlagung, die keine Schuld darstellt, sondern eine Beeinträchtigung. Um die Praxisfragen läuft trotz der klaren römischen Aussagen unter katholischen Christen eine Kontroverse. Rom sieht Kondombenutzung und gelebte homosexuelle Beziehungen immer als so grundlegende Übel an, daß man sie unter keinem Aspekt sittlich tolerieren könne. Man kann nach diesen Schreiben nicht andere Güter abwägend dagegen einbringen. Die deutschen Bischöfe stimmen in ihrer Königsteiner Erklärung von 1968 der ausnahmslosen Verwerfung von Kondomen in der Ehe nicht zu[10]. Amerikanische und französische Bischöfe halten diese Art von Schutz bei gefährdeten und infizierten Homosexuellen für legitim, weil anders der Tod weitergegeben würde. Die Bischöfe nehmen eine Abwägung des kleineren und größeren Übels vor[11]. In einigen Kirchenpapieren und bei einigen Moraltheologen ist zu lesen: Homosexuelle Handlungen können nicht als subjektive Sünde gewertet werden, wenn sie von personaler Annahme in treuen Partnerverhältnissen geprägt sind[12]. So ist die Debatte auf der Ebene der Kardinäle, Bischöfe und Theologen offen, wenn auch Rom, wohin der Katholik mit besonderem Respekt hört, ein Nein gesagt hat. Für das Nein wurde allerdings nie amtlich Irrtumslosigkeit reklamiert.

Geht Aids die Christen besonders an?

Christen sind aufgefordert, gemäß der Praxis und Weisung dessen, nach dem sie sich nennen, ein Verhalten der Liebe praktisch in den Alltag zu bringen und sich für eine allgemein soziale Praxis der Liebe einzusetzen. Dazu abschließend einige Thesen.

1. Christen sollen die Verantwortung der Gefährdeten für sich und andere mit

allen Mitteln und auf allen Wegen zu wecken suchen. Die Gefährdeten sollen sich schützen, wenn auch bei ihnen die spezifisch christlich erwünschten Verhaltensweisen nicht zu erreichen sind.

2. Ebenso sollen Christen die Infizierten und Erkrankten anregen, soziale Verantwortung wahrzunehmen. Sie sollen die anderen schützen. Entscheidend dafür, ob sie es können, wird sein, wieviel nüchterne und sorgende Akzeptanz die Öffentlichkeit den Infizierten anbietet.

3. Forschung und ärztliche Dienste sind finanziell und personell optimal auszustatten, gemessen an der pandemischen Bedrohung.

4. Christen haben öffentliche Vorsorge mitzubetreiben. Für klare Rede und gruppenspezifische Anrede ist zu sorgen. Gegen jede Ausgrenzung muß sich der Christ aus Kalkül und aus Nächstenliebe stemmen.

5. Für die Nächstenliebe im Problemfeld Aids haben Christen sich selbst zu trainieren und die Öffentlichkeit zu immunisieren gegen tumbe Vorurteile und Diskriminierungen.

6. Fragen der Sexualethik sind an ihrem eigenen Platz zu diskutieren. Die Aids-Debatte ist als eigenständige anzugehen – via Süssmuth[13]. Die katholischen Fragen um Kondome und Homosexualität sind als offen zu registrieren.

7. Das Samaritergleichnis (Lk 10, 25–37) verpflichtet heute speziell den Aids-Kranken gegenüber. Deren Wohngemeinschaften sind ohne Ausgrenzungen zu fördern. Die anglo-amerikanische Hospizbewegung ist nach Deutschland zu übersetzen, um für menschliche Integration und Begleitung als Lebenshilfe bis zum Ende Sorge zu tragen[14].

8. Zwei Bibelworte sollen uns Christen wie Positionslichter auf den noch zu gehenden Wegen sein: „Eure Liebe sei ohne Heuchelei!" (Röm 12, 9) und: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen" (Gal 6, 2).

ANMERKUNGEN

[1] J. Reiter, Aids – Das Virus und die Moral, in dieser Zschr. 205 (1987) 435–453; J. Gründel, AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung ethischer Fragestellungen, in: AIDS. Herausforderung an Gesellschaft und Moral, hrsg. v. dems. (Düsseldorf 1987) 80–106; ders., AIDS und die ethische Problematik, in: A. W. v. Eiff, J. Gründel, Von Aids herausgefordert. Medizinisch-ethische Orientierungen (Freiburg 1987) 57–102; Ph. Schmitz, Ethische Literatur zu Aids, in dieser Zschr. 205 (1987) 786–788; H. Windisch, AIDS und die Pastoral, in: Theologie der Gegenwart 31 (1988) 95–101; D. Mieth, Aids – die ethische Exponiertheit der Probleme, in: Der AIDS-Komplex. Dimensionen einer Bedrohung, hrsg. v. E. Burkel (Frankfurt 1988) 408–424.

[2] Dt. Ärztebl. 86 (1989) C-182–184.

[3] H. Kreutz, Sexuelles Verhalten im Umbruch. Eine soziologische Analyse der Entwicklungstendenzen in der Bundesrepublik Deutschland, in: AIDS. Herausforderung (s. Anm. 1) 42–79, bes. 71–77.

[4] O. Seewald, Rettung durch das Recht? AIDS als juristisches Problem, ebd. 107–128.

[5] W. Lange-Eichbaum, Genie, Irrsinn und Ruhm (München ^{6}1967) 212–215 (Lit.); W. Bitter, Massenwahn in Geschichte und Gegenwart (Stuttgart 1965); W. Korff, Außenseiter. Zur ethischen Beurteilung abweichender Identität, in: ThQ 155 (1975) 3–16; Fanatismus und Rassenwahn, hrsg. v. O. Weinberger u. a. (Graz 1988).

[6] Zitate von G.-K. Kaltenbrunner, in: Rh. Merkur 13. 12. 1987, und J. Gründel, AIDS – Anlaß zur Enttabuisierung 87; der Artikel insgesamt ist gerichtet gegen moralisierende Tabus.

[7] Die Vorstellungen, nur sprachlich dezenter: „Die Frage, ob Aids eine Strafe Gottes ist, kann weder mit einem glatten Nein noch mit einem problemlosen Ja beantwortet werden" bei J. Piegsa, AIDS – Krankheit und Herausforderung (Köln 1987) 11.

[8] Am deutlichsten bisher dazu D. Mieth, Aids – die ethische Exponiertheit 413–420.

[9] Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik v. 29. 12. 1975; Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Seelsorge für homosexuelle Personen v. 30. 10. 1986, beide hrsg. v. Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz.

[10] Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae vitae", in: Nachkonziliare Dokumentation 14 (Trier 1968) 63–71.

[11] In: La Croix 11. 1. 1989; HK 43 (1989) 48, 93. Die Evangelische Kirche zeigt sich ganz selbstverständlich für die Güterabwägung entschieden: AIDS. Orientierungen und Wege in der Gefahr. Eine kirchliche Stellungnahme (EKD Texte 24, Juni 1988). Daß von der Dt. Bischofskonferenz noch immer keine Stellungnahme veröffentlicht wurde, ist auch im Blick auf Rom als Selbstlähmung apostrophiert worden: HK 42 (1988) 405 f.; Güterabwägung auch in dem als optimal zu wertenden Papier auf Bistumsebene: AIDS. Orientierungsrahmen für das Bistum Trier (1987).

[12] Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, bes. 4.4., in: Gemeinsame Synode, Off. Gesamtausg., Ergänzungsbd. (Freiburg 1977) 176–178; F. Furger, Ethik der Lebensbereiche (Freiburg 1985) 95–99.

[13] R. Süssmuth, AIDS. Wege aus der Angst (Hamburg 1987).

[14] S. Stoddard, Die Hospiz-Bewegung. Ein anderer Umgang mit Sterbenden (Freiburg 1988); G. Endrich, Hospiz-Fürsorge, Geborgenheit und menschenwürdiges Sterben, in: Dt. Ärztebl. 86 (1989) C-20 f.

Bernhard Sutor

Die politische Kultur und die Christen

Der Doppelbegriff der politischen Kultur hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Konjunktur gehabt. Die Gründe dafür lagen nicht nur in einer Reihe von politischen Ärgernissen, die man hier nicht noch einmal aufzählen muß. Das Problem sitzt tiefer und ist gerade deshalb schwer faßbar. Beiträge zu dem Thema auch in dieser Zeitschrift zeigten, daß es um Fragen geht wie die nach einem Grundkonsens in unserer Gesellschaft, nach dem Verhältnis zu unserer Vergangenheit und nach einer nationalen Identität, schließlich nach dem Verhältnis von Politik und Moral[1]. Im Jahr des 40. Geburtstags der Bundesrepublik Deutschland ist es deshalb wohl angebracht, sich mit dem Thema erneut zu befassen. Dabei können gewiß nicht alle seine Aspekte hier ausgeleuchtet werden. Uns interessiert besonders das Verhältnis von Politik und Moral, und zwar unter politiktheoretischem wie unter ethischem Aspekt. Denn die Mißverständnisse und Mißverhältnisse scheinen mir in diesem Bereich besonders gravierend.

Import und Ausweitung eines Begriffs

Der Begriff der politischen Kultur war früher in unserem Sprachgebrauch nicht geläufig. Er entstammt politikwissenschaftlichen Bemühungen in den USA und wurde zunächst auch bei uns im fachwissenschaftlichen Kontext eingeführt. Politikwissenschaft versteht unter politischer Kultur die subjektive Seite des politischen Systems, das Gesamt an politischen Meinungen, Einstellungen, Wertungen der Mitglieder einer politischen Einheit. Der Begriff ist ursprünglich wertneutral gemeint. Er wurde gebildet zum Zweck der Erforschung dessen, was die Leute im Politischen denken und glauben; man könnte auch sagen: wie die politische Ordnung in den Meinungen und Überzeugungen der Bürger verankert sei. Das damit verbundene Erkenntnisinteresse enthält freilich eine normative Dimension.

Im öffentlichen politischen Gespräch, in welches der Begriff dann übernommen wurde, wird er durchweg breiter verstanden. In den Vordergrund rückt, wenn man bei uns von politischer Kultur redet, auffälligerweise in der Regel anklagend oder zumindest kritisch, der Stil der politischen Akteure und die Frage nach der darin erkennbaren politischen Moral. Schon dies scheint mir typisch für unsere Situation, aber es hat wenig Sinn, es zu beklagen. Auch der Versuch, den Begriff auf seine ursprüngliche fachliche Bedeutung zu reduzieren, wäre illuso-

risch. Wir verstehen ihn deshalb im folgenden durchaus in dem angedeuteten erweiterten Sinn.

In diesem Sinn ist dann politische Kultur alles, was politisch stilbildend wirkt; die Kultur, aus der heraus Politik gemacht wird. Mit Recht richtet sich damit der Blick auf die professionellen Politiker. Aber darüber dürfen wir nicht übersehen, daß diese in einem System vielfältiger Interdependenzen agieren, in welchem vor allem die Interessenverbände und ihre Führungsfunktionäre sowie die Vermittler des Politischen, die Meinungsführer in den Medien, den politischen Stil mitprägen. Schließlich bestimmen aber auch die „Normalbürger" in ihrer Art und Weise, sich an Politik zu beteiligen und auf sie zu reagieren, das mit, was hier sehr vage politische Kultur genannt wird. Neben der Interdependenz der Akteure gibt es, diese durchdringend, die Interdependenz zwischen politischer Kultur und politischer Ordnung; zwischen dem Modus, in dem Politik gemacht wird, und den politischen Institutionen, dem Regelsystem, der Verfassung. Angesichts sowohl der Ausweitung des Begriffs als auch dieser doppelten gegenseitigen Abhängigkeit sollte es nicht überraschen, daß über politische Kultur sowohl in empirisch ansetzender Politikwissenschaft als auch in interpretierender und wertender Stellungnahme sehr Unterschiedliches gesagt wird. Insofern muß auch unser Beitrag sich zu seiner subjektiven Sicht bekennen in dem Versuch, eigene Erfahrungen und Beobachtungen sowie Erhebungen und Aussagen von Fachkollegen, die hier nicht dargestellt werden können, für unsere Frage auszuwerten.

Stabile Demokratie ohne Selbstvertrauen?

Bleiben wir zunächst bei dem Zusammenhang von politischem Stil und Institutionen, von politischer Kultur und politischer Ordnung. Man kann lange darüber streiten, welche Seite in diesem Interdependenzverhältnis die stärkere sei. Es ist ein Grundzug konservativen Denkens, die verhaltenssteuernde Funktion der Institutionen zu betonen, während Progressive den Akzent stärker auf den moralischen Beitrag der Bürger zu legen geneigt sind. Der Streit ist nicht entscheidbar, sonst würde es sich nicht um eine echte Interdependenz handeln. Aber wenn man nicht nach Gewicht, sondern wertend nach Wichtigkeit fragt, muß man gewiß bei aller Bedeutung der Institutionen an die von diesen geforderten Verhaltensweisen der Akteure erinnern. Am Sinn der Institutionen lassen sich wünschbare Verhaltensweisen der Handelnden ablesen. So gehört zum demokratischen Mehrheitsprinzip die Unterscheidung zwischen Geltungs- und Wahrheitsanspruch. Zum geregelten Widerstreit von Regierungsmehrheit und Opposition paßt nicht die Verteufelung des politischen Gegners. Die Teilung und Befristung der politischen Gewalten verträgt sich nicht mit dem Versuch des Machterhalts um jeden Preis. Anders und allgemein ausgedrückt: Die Institutionen müssen jeweils neu ange-

eignet, von den Handelnden mit dem gemeinten Sinn erfüllt werden. Man leistet deshalb, was nur nebenbei bemerkt sei, der politischen Bildung einen Bärendienst, wenn man ständig gegen die „Institutionenkunde" polemisiert, statt positiv die Aufgabe zu benennen, die politische Bildung hier zu leisten hat: nämlich den Sinn von Institutionen aus ihrer geschichtlichen Herkunft und an ihren aktuellen Funktionen begreifbar zu machen.

Defizite und Mißverständnisse in diesem Bereich werden auch sichtbar in Reaktionen auf Affären und Skandale. Es gab engagierte politische Pädagogen, die von der Barschel-Pfeiffer-Affäre behaupteten, damit sei unser demokratisches System aufs schwerste diskreditiert. Nun ist es zwar fraglos schlimm, wenn Politiker sich nicht nur in Stilfragen vergreifen, sondern sich moralischer Verfehlungen schuldig machen. Es ist aber ebenso schlimm, wenn dies dem politischen System zur Last gelegt wird. Die rechtsstaatlich-demokratischen Institutionen kalkulieren Fehlverhalten von Politikern geradezu ein und sind dazu da, es zu kompensieren. Der demokratische Rechtsstaat garantiert keineswegs die ideale Gesellschaft, den idealen Bürger, den idealen Politiker. Er rechnet vielmehr mit unseren Unvollkommenheiten und Schwächen, christlich gesprochen mit der Sünde, und kennt eben deshalb die Institutionen der Teilung, Kontrolle und Befristung der Gewalten, der öffentlichen Diskussion und Kritik, der freien, sich wiederholenden Wahlen, der richterlichen Unabhängigkeit usw.

Die freiheitliche Demokratie ist die anstrengendste Staatsform, weil sie am stärksten darauf angelegt ist, Unzulänglichkeiten der Menschen auszutarieren. Sie entspricht damit der zutiefst christlichen Überzeugung, daß wir allzumal Sünder sind und daß uns eine vollkommene Ordnung menschlicher Gesellschaft nicht möglich ist. Zugleich freilich baut sie auf die positive Möglichkeit menschlicher Vernunft, in Konflikten Kompromisse und Verständigung zu finden. Der deutsch-amerikanische Theologe Reinhold Niebuhr hat diesen dialektischen Sachverhalt einmal auf die klassische Formel gebracht, des Menschen Anlage zur Gerechtigkeit mache Demokratie möglich, des Menschen Neigung zur Ungerechtigkeit mache Demokratie notwendig[2]. In unserer politischen Kultur müßte dem die Bereitschaft entsprechen, sich ständig in der öffentlichen Auseinandersetzung um die besseren Lösungen zu bemühen, aber unter Verzicht auf jeglichen Absolutheitsanspruch und auf die Pose der Unfehlbarkeit, zu der sich Politiker, aber auch viele ihrer Kritiker immer wieder verführen lassen.

Das Urteil über unsere bundesrepublikanische Demokratie hängt offenkundig mit davon ab, ob man eher auf das im ganzen funktionierende Gefüge der Institutionen schaut oder ob man sich eher von dem Eindruck leiten läßt, den die jeweilige öffentliche Diskussion über Politik, der politische Stil, Bürgerbeteiligung und Bürgermoral auf uns machen. In diesen Urteilen fällt in den letzten Jahren eine starke Diskrepanz auf zwischen dem, was ausländische Beobachter, Wissenschaftler wie auch Politiker, über uns sagen, und den bei uns vorherrschenden

Eindrücken und Meinungen. In der Perspektive vieler Beobachter von draußen ist die Bundesrepublik Deutschland eine stabile Demokratie mit einem bedenklichen Mangel an Selbstvertrauen. So hat etwa Walter Laqueur, ein gewiß kritischer Kenner unserer deutschen Geschichte und Gegenwart, schon vor Jahren geurteilt, die Bundesrepublik sei eine vergleichsweise gut funktionierende Demokratie mit vielen Selbstzweifeln, mit Unsicherheitsgefühlen und Ängsten, die manchmal zu hysterischen Reaktionen ausschlagen[3]. Zu ähnlichen Urteilen kam im vergangenen Jahr der langjährige italienische Botschafter in Bonn, wenn er einen Mangel an Selbstbewußtsein und Gelassenheit bei uns konstatierte, eine Neigung, von einer Hysterie in die andere zu fallen und zu meinen, die Probleme der Welt müßten von Grund auf gelöst werden, und zwar sofort[4].

Der italienische Diplomat weist mit Recht auch darauf hin, daß diese von ihm beobachteten Eigenheiten auch mit unserer Vergangenheit zusammenhängen. Wir können den Komplex nicht loswerden, den der Nationalsozialismus in unserem seelischen Haushalt hinterlassen hat. Ihm entfliehen zu wollen, wäre sicher falsch; Komplexe müssen aufgearbeitet werden. Aber im Abstand von nunmehr fast fünfzig Jahren und angesichts einer so gründlichen wissenschaftlichen Durchdringung dieser Vergangenheit, wie dies für keine andere Epoche unserer Geschichte der Fall ist, sollten wir doch allmählich in der Lage sein, auch mit dieser schweren Hypothek unverkrampfter umzugehen. Wie wenig dies selbst Wissenschaftlern gelingt, hat der mehr berüchtigte als berühmte „Historikerstreit" gezeigt[5].

Ein Grundübel unserer politischen Kultur, auch in jenem Streit zu beobachten, ist die Neigung, die NS-Vergangenheit politisch zu instrumentalisieren, den Faschismusverdacht zum Knüppel in der tagespolitischen Auseinandersetzung zu machen. Selbst hochmögende Intellektuelle verfallen dem Fehler, an gegenwärtige politische Probleme mit falschen Kategorien heranzugehen. Das hat in der Bundesrepublik eine lange Geschichte. So hat Karl Jaspers seinerzeit die große Koalition und die Notstandsgesetzgebung zum Anlaß genommen, eine neue Diktatur zu prophezeien. Heinrich Böll hat in den 70er Jahren in der rechtsstaatlichen Verfolgung der Terroristen einen neuen Faschismus gewittert. Günther Grass hat am 30. Januar 1983 in einer Gedenkrede in Berlin, die Parallele zu 1933 ziehend, zum „Widerstand" gegen Nachrüstung und Volkszählung aufgerufen. Petra Kelly hat es sogar fertiggebracht, den Widerstand der Friedensbewegung gegen die Nachrüstung als Fortsetzung des Werks der Geschwister Scholl zu feiern.

In solchen Urteilen zeigt sich immer wieder, wie wenig begriffen ist, daß die politische Seite der Aufarbeitung unserer Vergangenheit gerade darin bestand und besteht, eine rechtsstaatlich-demokratische Ordnung zu sichern, um *in ihr* dann politische Konflikte auszutragen. Wir sollten uns nicht in falschem Stolz selbst auf die Schulter klopfen, aber wir sollten auch nicht übersehen, daß aufs Ganze gesehen diese Ordnung seit ihrem Bestehen ihren Sinn relativ gut erfüllte. Wenn dies stimmt, dann können aber auch die Demokraten, die in diesem Institutionen-

und Regelsystem agierten, nicht so schlecht gewesen sein, wie es manchmal bei uns klingt. Freilich sind gerade wegen unserer verbreiteten und offenbar tief sitzenden Ängste und Unsicherheiten Fehlverhalten politischer Repräsentanten und politische Skandale doppelt schlimm.

Hypertrophie der Moral

Unsere politische Kultur krankt nicht an einem Mangel an Moral, sondern an einem Übermaß. Genauer muß man sagen: Das Moralische ist hypertroph, die politische Urteilskraft ist unterentwickelt. Eine falsche, vorschnelle Moralisierung der Politik und ein Mangel an politischer Argumentation gehen Hand in Hand. Und zwar gilt dieser Mangel für alle, von denen oben gesagt wurde, sie stünden im Interdependenzverhältnis der politischen Kultur. Weder bei den Politikern und den politischen Parteien noch bei den Verbänden und ihren Funktionsträgern, noch auch bei den Vermittlern von Politik in den Medien wird in ausreichendem Maß geleistet, was für eine den demokratischen Institutionen entsprechende Auseinandersetzung über politische Problemfragen und Konflikte geleistet werden müßte, nämlich die nüchterne Definition von Interessen und Interessengegensätzen und die rationale Auseinandersetzung im Pro und Kontra, mit den Vor- und Nachteilen bestimmter Lösungen, mit Gewinn und Kosten unter Gesichtspunkten sowohl der partikularen Interessen als auch des Gemeinwohls. Schlagworte, einfache Parolen und moralisch aufgeladene Breitbandvokabeln beherrschen die öffentliche Diskussion.

Nun gehört zwar gewiß zur politischen Auseinandersetzung in einer Demokratie unvermeidlicherweise auch ein Schuß Polemik, und nirgends wird es gelingen, die emotionale Grundierung des Politischen in die reine Rationalität aufzuheben. Politik betrifft die Menschen in ihren Interessen, Meinungen und Überzeugungen; politische Fragen sind keine Sachfragen. Aber weil dies so ist, kann die politische Auseinandersetzung nur human geführt werden, wenn die politischen Akteure bereit und in der Lage sind, Härte in der Sache zu verbinden mit Respekt vor dem politischen Gegner als Person; wenn sie darauf verzichten, den anderen zu diffamieren, ihm seinen moralisch guten Willen abzusprechen. Aber eben dies geschieht bei uns fast ständig im Brustton der Überzeugung und mit dem Unterton moralischer Empörung. Da wird die Opposition zur „Hilfstruppe Moskaus", weil sie außenpolitisch eine von der Regierung abweichende Meinung äußert, und zu „Sympathisanten von Terroristen", weil sie die Sicherheitsgesetze anders will als die Regierungsmehrheit. Da treibt die Regierung „Klassenkampf von oben" und will die „Ellbogengesellschaft", der Bundeskanzler wird als „Kanzler der Reichen" apostrophiert, statt daß das Für und Wider einer Steuerreform wirtschafts- und finanzpolitisch erörtert würde. Eine Bundestagsabgeordne-

te hat es im vorigen Jahr fertiggebracht, die Steuerreform ein „politisches Gangsterstück" zu nennen. Dies sind leider keine Einzelbeispiele; wenn man sich die Mühe des Sammelns machen würde, könnte man ganze Hefte füllen.

Hinzu kommt bei unseren politischen Akteuren ein erschreckendes Maß an Rechthaberei und die Unfähigkeit, Fehler oder Irrtümer einzugestehen, obwohl es doch in dem schwierigen Geschäft der Politik in einer von vielfältigen Interessen beherrschten industriellen Massengesellschaft völlig unmöglich ist, keine politischen Fehler zu begehen. Mit manchen verbalen Attacken zwischen Politikern könnte man sich leichter abfinden, wenn wenigstens öfter einmal ein Schuß Humor dabei wäre. Humor bedeutet ja nicht Unernst, sondern ist Ausdruck von Gelassenheit, ein Zeichen, daß man sich selbst nicht zu wichtig nimmt.

Die Verbandsfunktionäre heizen das eben beschriebene Klima kräftig mit an. Man erinnere sich nur, mit welch dreisten verbalen Attacken, mit welchem Gehabe der Empörung vor einigen Jahren der Streit ausgetragen wurde um eine geringfügige Änderung des § 116 im Arbeitsförderungsgesetz; oder wie Vertreter des Bauernverbands in den letzten Jahren mit dem Landwirtschaftsminister umgesprungen sind; oder wie im vergangenen Jahr um die Gesundheitsreform gestritten wurde. Besitzstandswahrung ist in einer Weise inzwischen zum Dogma geworden, daß ein kollektiver Egoismus der Politik jeden Spielraum zu nehmen droht, und zwar mit einem Empörungsgehabe, als lebten wir nicht in einem der reichsten Länder der Welt, sondern in einem Entwicklungsland. Übrigens macht sich diesbezüglich in unserem System auch ein institutioneller Mangel bemerkbar, an den die christliche Gesellschaftslehre früher immer wieder einmal erinnert hat. Unsere Interessen- und Verbändestrukturen laden alle Verantwortung für den Ausgleich im Sinn von Solidarität und Gemeinwohl auf die Politik ab – man denke nur an das Problem Arbeitslosigkeit –, während es dringend nötig wäre, die Großgruppen selbst auch institutionell ein Stück weit in die Pflicht der Solidarität zu nehmen; das heißt, sie in der Weise an einen Tisch zu bringen, daß sie selbst gezwungen wären, in den ökonomischen und sozialen Konflikten Kompromisse für die Gesetzgebung auszuhandeln.

In den Medien und in der Vermittlung von Politik sieht es leider mit dem Stil der Auseinandersetzung nicht besser aus. Das zum Leitmedium gewordene Fernsehen führt schon ungewollt zu einer Prävalenz der Bilder und der Stimmungen; das abwägende Argumentieren kommt zu kurz. Mit Sorge muß man beobachten, wie sich auch der Hörfunk in seinen Nachrichten und seinen politischen Sendungen dem Schlagzeilen- und Schlagwortstil annähert. Hinzu kommt die wachsende Neigung vieler Journalisten, ihre Funktion parteiisch und agitatorisch zu verstehen. Die entsprechenden Mittel sind bekannt; sie heißen Personalisierung, Emotionalisierung, Dramatisierung, Moralisierung, Verdächtigung. Dieser Stil herrscht inzwischen nicht mehr nur in den politischen Magazinen, bei denen man seit langem gewohnt ist, daß der eine Moderator mit Leichenbittermiene die Ka-

tastrophe ansagt, der andere in Anwaltsmanier die andere Seite der Sache unterschlägt, ein dritter den Zyniker und ein vierter den Moralisten spielt. Auch in den Nachrichtensendungen der beiden großen Fernsehanstalten scheint die alte journalistische Regel der Trennung von Nachricht und Kommentar weithin vergessen zu sein.

Der Durchschnittsbürger fühlt sich in seiner Zuschauerrolle, die er diesem ganzen Spektakel gegenüber einnimmt, wohl, solange ihm die Medien Unterhaltung bieten, die Verbandsfunktionäre für den Besitzstand sorgen und die Politik ihn in Ruhe läßt, das heißt ihm nicht zu nahe rückt, sei es mit Tiefflliegern, mit einer Umgehungsstraße, mit einer Mülldeponie oder gar mit einem Kernkraftwerk. Tritt ein solcher Fall ein, dann gibt es die bekannten Bürgerinitiativen mit dem entsprechenden Protest- und Empörungsvokabular, das häufig den Eindruck erweckt, daß es die Probleme gar nicht gäbe, wären die Politiker guten Willens, statt den Interessen irgendwelcher anonymer Mächte zu dienen.

Das hier entworfene Bild mag überzeichnet sein. Sicher gibt es die Gegenbeispiele von Gemeinsinn und Solidarität, von relativ vernünftiger Diskussion und demokratischer Streitkultur. Aber aufs Ganze gesehen scheinen mir mehr und mehr die Züge zu überwiegen, die ich hervorgehoben habe. Jedenfalls sehe ich das Hauptproblem unserer politischen Kultur nicht in den Beispielen moralischen Versagens von Politikern, nicht in den Skandalen. Diese sind freilich schlimm genug, denn sie diskreditieren das System, weil der Durchschnittsbürger mehr auf Personen schaut als an Institutionen denkt, deren Funktionieren nicht im Vordergrund seines Interesses steht. Das Hauptproblem unserer politischen Kultur sehe ich in der großen und größer werdenden Diskrepanz zwischen den sozialen und moralischen Erwartungen, Hoffnungen und Ängsten der Bürger einerseits und der unvermeidlichen täglichen Routine und dem Pragmatismus der Politiker andererseits.

Im Konfliktfall reagiert unsere Gesellschaft gerade deshalb eher emotional und moralisch, genauer gesagt moralisierend, weil die politischen Repräsentanten und die Vermittler von Politik es zu wenig verstehen, die Alltagsroutine und das pragmatische Handeln transparent zu machen; weil die politischen Konflikte zu wenig analysiert, die Probleme zu wenig erklärt, in ihrem Dilemmacharakter nicht genügend verdeutlicht werden. Weder das Für und Wider noch die moralische Begründbarkeit konkreter Entscheidungen wird hinlänglich begreifbar gemacht. Auf längere Sicht kann das für unser System gefährlich werden angesichts der in der Tat erheblichen Sorgen und schwerwiegenden Probleme, die wir mit Umwelt und Arbeit, mit Schutz des Lebens und des Friedens, mit internationalem Ausgleich noch lange haben werden. Bleibt die Frage, wie der Beitrag der Christen und kirchlicher Institutionen zu unserer politischen Kultur aussieht; ob es wenigstens ihnen gelingt, Probleme angemessen zu analysieren und ihre ethische Struktur freizulegen, beides Grundbedingungen einer Kultur des politischen Streitens.

Mitverantwortung der Christen

In den beiden großen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland findet heute ohne Zweifel sehr viel mehr Auseinandersetzung mit politischen Fragen statt als in früheren Zeiten. Es gibt kein wichtiges Problem unserer Zeit und Gesellschaft, zu dem nicht von kirchlicher Seite grundlegende Aussagen und Stellungnahmen vorlägen, in Form von Enzykliken, Denkschriften, Erklärungen, Handreichungen. Für die katholische Seite leisten dies in der Bundesrepublik besonders die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Hinzu kommen die vielfältigen Bemühungen der kirchlichen Hilfswerke und die Fülle der Tagungen und Veröffentlichungen der kirchlichen Akademien. Konservativ orientierte Christen sind häufig sogar der Meinung, die Kirchen täten hier des Guten zuviel; sie sollten sich besser auf ihre zentrale Aufgabe konzentrieren. In einem eigenartigen, scheinbar unerklärlichen Widerspruch zu diesem Tatbestand steht bei einer politisch engagierten Minderheit von Christen, besonders aus jüngeren Jahrgängen, der Eindruck, „die Kirche" tue zu wenig zur Bewältigung unserer gesellschaftlich-politischen Probleme. Dieser Eindruck äußert sich in teils besorgten, teils auch empörten Fragen wie denen, warum die Kirche nichts sage, warum sie hier oder da nicht einschreite; oder auch in dem Vorwurf, die Kirche mache sich, wieder einmal, schwerer Versäumnisse schuldig. In solche Kritik stimmen immer wieder auch Theologen ein, bestärken damit die weniger orientierten Kritiker in ihrem Vorurteil und liefern ihnen Stichworte, es zu untermauern. Wie ist diese sonderbare Widersprüchlichkeit zu erklären?

Es fehlt offenbar die beständige, geduldige, in die Breite und in die Tiefe zielende Vermittlung zwischen den durchweg auf der institutionellen Ebene der Kirchen erarbeiteten sozialethischen Grundlagen und den vor Ort und im Alltag der Christen und ihrer Gemeinden empfundenen Probleme. In der kirchlichen Erwachsenenbildung ist auf der unteren Ebene seit Jahren ein stetiger Rückgang des Interesses an Veranstaltungen und Themen politischer Bildung zu beobachten. Die kirchliche Presse bringt von einschlägigen Enzykliken und Erklärungen nur Schlagzeilen und kurze Notizen, leistet keine Umsetzungs- und Anwendungsarbeit. So war die Enzyklika des Papstes „Sollicitudo rei socialis" im Frühjahr 1988 nach 14 Tagen schon wieder der Aufmerksamkeit entschwunden. Die Politiker und die Inhaber anderer Führungspositionen in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen haben nicht die Zeit – oder nehmen sich nicht die Zeit –, sich mit Grundaussagen zu befassen und sie auf ihre Tätigkeit zu beziehen. Die Minderheit der vor Ort Engagierten will in verständlicher Ungeduld lieber das hören, was sie über die Probleme schon meint; sie sucht Bestätigung, möglichst auch kirchenamtliche, für die Zielrichtung ihrer Initiativen.

So ist in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren gerade auch im Raum der Kirchen die Versuchung zum kurzschlüssigen Moralisieren erheblich gewachsen. Im

Raum des Christlichen ist dies aber um so schlimmer, weil das Moralisieren die Form des Pharisäismus annimmt. „Pharisäer unter sich" überschrieb Norbert Blüm seinen offenen Brief, den er unter dem Eindruck seiner Erlebnisse beim Evangelischen Kirchentag im Sommer 1987 an Bischof Martin Kruse richtete. Er protestierte dort gegen die Verteufelung politisch Andersdenkender und unliebsamer politischer Positionen, gegen die mit offenbar gutem christlichem Gewissen und mit Frömmigkeitsübungen verbundene öffentliche Diffamierung von Politikern, die man als Gäste eingeladen hatte. Man merke den neuen Propheten, so Blüm, so wenig die Qual der Suche nach ihrer Wahrheit an; ihre Wahrheit sei leichtfüßig, erschreckend aber sei der Kontrast zwischen großer Globalliebe und kleinem Nächstenhaß[6].

Vergleichbares gibt es auch auf katholischer Seite und gibt es auch „ökumenisch". Bei einem ökumenischen Gottesdienst in Rheinhausen gegen die Schließung des Stahlwerks, an welchem 50 Pfarrer beider Konfessionen teilnahmen, gab es Protestpfiffe und Wurfgeschosse gegen anwesende Politiker, Fürbitten waren mit Anklagen durchsetzt, Gebete verwandelten sich in Parolen. Das Bad in der guten Gesinnung befriedigt offenbar bei manchen Geistlichen einen Nachholbedarf an Solidarität mit der Arbeiterschaft. Nichts gegen diese Solidarität, vielmehr alles dafür; aber beweist und bewährt sie sich wirklich in dem bloßen Einstimmen in den aus der Situation verständlichen Protest? Muß man nicht auch den Betroffenen die Einsicht zumuten, daß die künstliche Erhaltung überholter Produktionsstrukturen langfristig weder den Interessen der Arbeiter noch dem Gemeinwohl der Gesellschaft dient? Wir machen uns als Christen unglaubwürdig, wenn wir kritiklos in den Protest vom Strukturwandel betroffener Gruppen einstimmen (seien es die Landwirte, die Textil- oder die Bergarbeiter) und zugleich den Strukturwandel im Interesse der Entwicklungsländer fordern.

Ich brauche die vielen Beispiele kurzschlüssiger Parolen in der vor einigen Jahren geführten Auseinandersetzung um die Friedenssicherung hier nicht zu wiederholen. Inzwischen stehen andere Probleme und dementsprechend andere Parolen im Vordergrund. „Frieden mit der Natur" soll der Schlüssel sein für die Lösung der Umweltprobleme, obwohl es doch im Verhältnis Mensch – Natur immer nur um die Bestimmung vernünftiger Nutzung durch Pflege gehen kann. Die „vorrangige Option für die Armen", ein seit dem Neuen Testament die Kirche verpflichtendes Prinzip, wird ins Feld geführt zur Begründung der Forderung nach radikalem Schuldenerlaß für die Entwicklungsländer. Als ich auf einer Informationstagung von Misereor auf unterschiedliche Gründe für Verschuldung, auf komplexe Zusammenhänge zwischen Gläubiger- und Schuldnerländern, zwischen Kredit und Zins, zwischen Rückzahlung und Kreditwürdigkeit hinwies, hielt mir ein Geistlicher entgegen, ich argumentierte fatal, weil ich die „Betroffenheit" wegnähme. Erweckungsbewegung anstelle politischer Bildung? Betroffenheit statt Information? Sachverstand als Hindernis für Engagement?

Ich verallgemeinere keineswegs ein Einzelbeispiel. Kürzlich erschien in einer diözesanen Kirchenzeitung eine Stellungnahme zu der „Stuttgarter Erklärung" des Ökumenischen Forums der christlichen Kirchen über Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Darin wird die Beteiligung von Experten am „konziliaren Prozeß" beklagt, weil sie die eindeutige Stellungnahme im Sinn des Evangeliums erschwerten oder gar unmöglich machten[7]. Gewiß kann das Eindringen in Sachzusammenhänge, die Einsicht in die Komplexität der Probleme ratlos machen in der Frage nach dem richtigen Handeln. Oft genug muß man sich zum Handeln durchringen, auch ohne die letzten Verästelungen einer Problematik durchschaut zu haben. Ein gehöriges Maß an Ungewißheit ist uns in unserem Dasein als Menschen in Geschichte und Gesellschaft offenkundig auferlegt. Aber das dispensiert uns keineswegs von der Pflicht, das wissen zu wollen und zu suchen, was wir wissen können. Man kann, um bei der genannten Stuttgarter Erklärung zu bleiben, an diesem an sich sehr begrüßenswerten gemeinsamen Dokument aller christlichen Kirchen unseres Landes an manchen Stellen zeigen, daß es ihm gut getan hätte, wenn man doch noch etwas mehr Zeit und Mühe aufgewandt hätte zur genaueren Analyse der Probleme, zu denen hier christliche Positionen formuliert sind. Es hat aber schon sehr viel Mühe gekostet, in der theologischen Grundlegung das Verhältnis von „evangeliumsgemäß" und „sachgemäß" angemessen zu formulieren. Dabei bleibt auch diese Gegenüberstellung mißverständlich; politische Fragen sind mehr als „Sach"-Fragen. Aber die Struktur politischer Ethik blieb auf dem ökumenischen Forum unerörtert[8].

Theologen mögen ihre Aufgabe in der öffentlichen Diskussion vornehmlich als „prophetische Kritik" auffassen. Zum leichtfertigen Umgang mit Problemen berechtigt dies nicht. Herbert Vorgrimler hielt vor einiger Zeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster eine Rede zur Entlassung der frisch examinierten Diplomtheologen, ein eindrucksvolles Dokument dieses bekannten theologischen Lehrers. Darin findet sich dann aber ein Satz wie dieser: „Das Bedrükkendste ist das Gefühl, so viele Arbeitslose zu produzieren und den unfähigen Politikern hilflos ausgeliefert zu sein."[9] Gerade diese beiläufig hingesagten Floskeln, die begründungslos hingesetzten Be- und Verurteilungen machen Stimmung, erzeugen das Klima reflexionsloser Empörung. Man fragt sich, ob und wieviel ein Theologe vom Rang Vorgrimlers nachgedacht hat über Möglichkeiten und Grenzen der Steuerung des Arbeitsmarkts durch Politik und über die daran beteiligten anderen Kräfte und Faktoren, übrigens einschließlich der Kirchen und ihrer Ausbildungssysteme.

Das Grundmuster, das mit den genannten Beispielen kritisiert werden soll, ist immer dasselbe: Die Welt in ihrer Sachstruktur und die politischen Probleme in ihrer sozialen Komplexität werden übersprungen, als wären sie allein aus Glaube und guter Gesinnung zu bewältigen. Die Folgerung kann dann nur sein, daß die Politiker entweder unfähig sind oder eine böse Gesinnung haben – ein neues, ein

innergesellschaftliches Feindbild. Die Neigung, sich mit solchen Denkmustern und Bildern zu helfen, statt sich der Mühe der Analyse zu unterziehen, wird nach meinen Beobachtungen bei jungen Leuten zur Zeit mächtig verstärkt durch die von Johann Baptist Metz kreierte Formel von „Mystik und Politik", die begierig aufgegriffen und zitiert wird und sich so einer erstaunlichen Karriere erfreut. Natürlich ist, was Metz damit meint, letztlich richtig und christlich gut begründbar. Die eigentliche Quelle des Engagements für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt liegt für den Christen in seiner Gottverbundenheit in Glaube und Liebe. Aber in der Entfaltung und Konkretisierung dieses Engagements, in der harten Auseinandersetzung mit den schwierigen Details bewegen wir uns nicht im „Letzten", sondern im „Vorletzten". Politik ist nicht Heilshandeln, sondern ständiges Bemühen um ein erträgliches Miteinander der Menschen in ihren Klein- und Großgruppen angesichts ihrer Interessenunterschiede und ihrer Konflikte. Die Vermittlung von Glauben, politischer Ethik und politischem Handeln ist unter uns Christen und Katholiken nicht genügend geleistet. Darin läge aber unser entscheidender Beitrag zur politischen Kultur unserer Gesellschaft.

Zur Struktur politischer Ethik

Die zentralen ethischen Kategorien für Politik, die die sittliche Qualität des Handelnden einerseits und die sittliche Orientierung des Handelns andererseits ausdrücken, heißen Klugheit und Gemeinwohl. Politik sei „kluges Bemühen um das Gemeinwohl", sagt Johannes Paul II. in seiner Enzyklika Laborem Exercens (Nr. 20). Gemeinwohl, das meint die gute Ordnung des Zusammenlebens einer Gesellschaft und der Völker nach Maßgabe von Recht und Gerechtigkeit; es impliziert auf der Seite der Handelnden den prinzipiell und beständig guten Willen, jedem das Seine zukommen zu lassen, also die Tugend der Gerechtigkeit. Klugheit, das ist die Fähigkeit, besser sagt man die Kunst, in der jeweils konkreten Situation, in den sich wandelnden Konstellationen mit ihren Widrigkeiten, in schwierigen Problemen und harten Konflikten das Gemeinwohl zu finden und durchzusetzen. Denn das Gemeinwohl ist, auch wenn man auf der prinzipiellen und der normativen Ebene einige Grundbestandteile nennen kann, nicht vorgegeben, sondern aufgegeben. Es muß durch Anstrengung von Intellekt und Willen gefunden werden.

Kluges Bemühen um das Gemeinwohl, Tugend und gute Ordnung, das sind beileibe keine Harmonieformeln. Wir brauchen Klugheit und Gerechtigkeit gerade wegen der Konflikte, in die wir im sozialen Miteinander angesichts der Konkurrenz unserer Interessen immer wieder geraten. Die Verteufelung oder negative Besetzung der Begriffe Interesse und Konflikt ist ein Stück Manichäismus, der im Moralisieren über Politik ständig durchschlägt. Interessen gehören zur Natur des

Personseins, und ihre Konkurrenz ist in der natürlichen Pluralität der Personen und Gruppen mitgegeben. Als geschichtliches Erbe kommt freilich hinzu, was der christliche Glaube mit Sünde und Erbsünde bezeichnet: die Möglichkeit, Konflikte mit Gewalt auszutragen und Interessen einseitig durch Unterdrückung anderer durchzusetzen. Damit eben dies nicht geschieht, ist die Kunst der Politik gefordert.

In der Politik geht es deshalb immer gleichzeitig um die Verhinderung des Schlimmeren durch die Gewährleistung und Sicherung von Recht und um die Ermöglichung des Besseren nach Maßgabe von Zielen wie Friede, Freiheit und Gerechtigkeit. Man hat den Eindruck, daß manche Theologen immer nur die zweite Seite der Sache sehen, wobei sie dazu neigen, die politischen Ziele Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit mit den biblischen Heilsverheißungen zu identifizieren. Dies ist es wohl, was Wolfgang Bergsdorf in einem früheren Beitrag in dieser Zeitschrift mit der Säkularisierung des theologischen Gerechtigkeitsbegriffs und mit der „Selbstsäkularisierung der Kirchen" gemeint hat[10]. In der Tat haben für den Christen die Heilsgüter des christlichen Friedens und der Gerechtigkeit Gottes mit den politischen Grundwerten zu tun, allerdings auf eine für uns Geheimnis bleibende Weise, so daß auch eine gelingende Ordnung immer nur ein Vorschein des Reiches Gottes sein kann, wie das Konzil gesagt hat[11]. Aber wichtiger als Spekulationen über diesen Zusammenhang oder gar als Entwürfe politischer Theologie ist die Einsicht in den grundlegenden Sachverhalt, daß politische Verwirklichung der genannten Werte nie an ein endgültiges Ziel gelangt, daß sie ständige Aufgabe bleibt und immer auch heißt, das Schlimmere, nämlich Gewalt und Unterdrückung zu verhindern. Es gibt keine Politik, die nicht das Problem möglicher Gewaltsamkeit unter Menschen zu lösen hätte. Im Regelfall ist Politik eine Form rationaler Kommunikation zwischen Großgruppen, aber der Regelfall kann nur gesichert werden durch Vorkehrungen gegen Gewaltsamkeit und gegen Unrecht. Wir dürfen uns keinen zu harmlosen Politikbegriff leisten.

Politik bewegt sich strukturell, unaufhebbar in Zielkonflikten, welche unseren Interessenkonflikten letztlich zugrunde liegen. Zu ihrer Lösung im Sinn einer erträglichen Gemeinwohlordnung kann nur beitragen, wer seine Betroffenheit über die daraus resultierenden Probleme in Einsicht und Urteil über die Problemstruktur umzusetzen versucht. Wir wollen Frieden und streben deshalb nach Abbau von Waffenpotentialen, aber wir wollen zugleich unsere freiheitliche Ordnung erhalten wissen. Wir fordern Sozialleistungen für alle Gruppen, die selbst ökonomisch noch nichts oder nichts mehr leisten können, wir brauchen aber eben deshalb eine Wirtschafts- und Sozialordnung, die der freien Entfaltung derer, die etwas leisten können und wollen, genügend Raum gibt. Eine hochindustrialisierte Gesellschaft braucht gute Verkehrswege und gesicherte Energieversorgung, zugleich aber müssen wir unsere natürlichen Lebensbedingungen schützen und die Risiken technischer Großproduktion eingrenzen. Wir möchten gern rentable

landwirtschaftliche Familienbetriebe in unserem Land erhalten sehen, legen aber zugleich Wert auf niedrige Verbraucherpreise, auf Boden- und Gewässerschutz, auf offene Märkte für die Waren aus der Dritten Welt. Wir streiten um die Erhaltung von Arbeitsplätzen und müssen zugleich Wert darauf legen, daß der notwendige Strukturwandel nicht allzusehr behindert wird. Wir wollen Tarifhoheit der Arbeitsmarktparteien, fordern aber auch staatliche Mitverantwortung für die Vollbeschäftigung. Unsere akademische Jugend fordert mit Recht mehr staatliche Leistungen für die Entwicklungshilfe und verlangt zugleich den weiteren Ausbau unseres schon sehr großzügigen Bildungssystems und die Verbesserung der Ausbildungsförderung.

Man könnte die Liste solcher Interessen- und Zielkonflikte fast beliebig verlängern. Das ist hier nicht nötig. Es ist hinlänglich deutlich geworden, was Hermann Lübbe meint, wenn er sagt, unser Problem liege wesentlich nicht in Defiziten an Moral, sondern an Wissen; die moderne Gesellschaft habe weniger Ziel- als Steuerungsprobleme[12]. Man braucht diese These nicht unbesehen zu übernehmen. Es gibt auch Zielprobleme; denn mit so heiklen Unternehmungen wie der Forschung an Embryonen und mit der Weltraumforschung können sich ethisch sehr unterschiedlich zu qualifizierende Ziele verbinden. Eine freiheitliche Gemeinwohlordnung rechnet nicht nur mit der Konkurrenz der Interessen, sondern auch mit der Diskrepanz zwischen Interessen und Gemeinwohl und mit der Neigung von Interessenten, sich auf Kosten anderer durchzusetzen. Freiheitlich bleibt diese Ordnung jedoch nur, wenn sie die Interessen nicht gewaltsam unterdrückt oder ideologisch ihre Identität mit dem Gemeinwohl behauptet, sondern sie so zur Entfaltung kommen läßt, daß sie zugleich möglichst zum Gemeinwohl beitragen. Dazu bedarf es ständiger Auseinandersetzung und immer erneuter Vereinbarung. Die Moral des Politikers und eines jeden Bürgers, der sich an Politik beteiligt, bemißt sich daher nicht nach seiner guten oder gar „richtigen" Gesinnung, sondern nach seiner politischen Urteils- und Tatkraft. Die gute Gesinnung, das heißt das Streben nach den gemeinsamen Grundwerten sollten sich politische Gegner bis zum wirklichen Erweis des Gegenteils gegenseitig einräumen, damit der Streit um die Wege um so besser geführt werden kann.

Was mit politischer Urteils- und Tatkraft gemeint ist, kann am alten Modell der Kardinaltugenden verdeutlicht werden. Von Klugheit und Gerechtigkeit war schon die Rede. Politische Klugheit besteht in der Fähigkeit, Sachverstand, Situationskenntnis und Geschicklichkeit im Finden und Durchsetzen des jeweils Besseren miteinander zu verbinden. „Gerechtigkeit gegen jedermann" zu üben, ist die Pflicht, auf die der politische Amtsträger vereidigt ist. Wenn sie speziell für die Regierenden als austeilende Gerechtigkeit spezifiziert wird, dann denken wir leider heute in erster Linie an die Verteilung materieller Güter. Zweifellos müssen Regierende im Sozialstaat bei solcher Verteilung versuchen, Gerechtigkeit walten zu lassen. Gemeint ist aber mit der Tugend viel mehr, nämlich der grundlegende

Wille, eine gute Ordnung für alle Bürger zu ermöglichen und alle an ihr teilhaben zu lassen, also niemanden und keine Gruppe vom inneren und äußeren Frieden auszuschließen, der durch die gemeinsamen Institutionen gewährleistet werden soll.

Tapferkeit meint die Bereitschaft, Nachteile in Kauf zu nehmen um höherer Güter willen. Ihre politische Form ist die Fähigkeit und Bereitschaft zur streitigen Verwirklichung des Guten. Das heißt Mut zum Konflikt und Zivilcourage beim Bürger ebenso wie die Bereitschaft beim Politiker, Unpopuläres zu sagen und zu wagen, auch gegen mächtige Interessen und, was heute noch schwerer scheint, gegen mediengemachte Stimmungen. Es macht nachdenklich, wenn der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt bekennt, die Fernsehdemokratie habe den Politiker in schlimmster Weise korrumpiert[13]. Schließlich erweist sich auch die Tugend des Maßes, wie sie in der alten Lehrtradition entfaltet wurde, als ausgesprochen politisch bedeutsam. Der Affekt, die Emotion, die Leidenschaft ist im Politischen eine unentbehrliche, aber zugleich auch gefährliche Grundkraft. Sie bei sich selbst und bei den der Führung anvertrauten Bürgern in Zucht zu nehmen, unter Kontrolle zu halten, wäre ein Kriterium, das den Politiker vom Demagogen unterscheidet. Ferner ist die Mäßigung im Machtgebrauch bei den Repräsentanten von Großgruppen und Staaten eine grundlegende Bedingung der Möglichkeit von Frieden und Kompromiß.

Der Christ wird fragen, wo in dieser Form politischer Ethik die christlichen, die theologischen Tugenden bleiben. Sie können nach allem, was bisher gesagt wurde, die natürlichen Tugenden nicht ersetzen, aber sie müssen sie durchdringen. Politik kann weder die christliche „Umkehr" der Menschen bewirken, noch darf sie sie voraussetzen. Aber der Glaube gibt dem Christen vertiefte und sicherere Auskunft über die Zielwerte Gemeinwohl und Gerechtigkeit unter den Menschen. Die Hoffnung befreit uns von unseren Allmachtsphantasien, von unserem Vollkommenheitswahn und verzweifelter Anstrengung ebenso, wie sie uns vor Resignation bewahren kann. Die Liebe schließlich bewahrt die Gerechtigkeit vor der Kälte des bloßen Gesetzes und der reinen Abgrenzung nach dessen Buchstaben. Übersetzt in die Verhältnisse zwischen den Großgruppen wird sie zur Solidarität, die die Vermittlung von Interessen und Gemeinwohl erheblich erleichtern und uns damit der Lösung heutiger Probleme in und zwischen den Staaten und Völkern näherbringen könnte.

Nicht in der eifernden Gesinnungsmoral, wie sie uns heute in der politischen Auseinandersetzung auch unter Christen oft entgegentritt, sondern in der Unterscheidung und Durchdringung zugleich von natürlichen und christlichen Tugenden läge der eigentliche Beitrag der Christen zur politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft. Dies würde uns am ehesten befähigen, die Bedrohungen und Belastungen, wie sie uns in den heutigen neuen Grenzsituationen der Menschheit entgegentreten, nicht im geringsten zu verharmlosen, vielmehr nüch-

tern, tapfer, gelassen und geduldig an ihrer Bewältigung zu arbeiten. Gesinnungsmoralischer Fanatismus bringt uns um den besten Beitrag des Christlichen für die Politik. Denn „die rationale Form der Reaktion auf die Einsicht in Grenzen unserer Möglichkeiten war... nie die Moral, vielmehr stets die Religion“[14]. Christen wissen das eigentlich seit dem Neuen Testament: „Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige“ (Hebr 13,14). Auch die freieste und gerechteste Ordnung einer irdischen Polis wäre nicht das Reich Gottes.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Beiträge von Ph. Schmitz und W. Bergsdorf in dieser Zschr. 205 (1987) 316 ff., 759 ff.
[2] R. Niebuhr, zit. n. H. Kuhn in: Zschr. f. Politik NF 10 (1963) 35.
[3] W. Laqueur, Was ist los mit den Deutschen? (London, Berlin 1985).
[4] L. V. Graf Ferraris, Die Sehnsucht nach Hysterie. Rückblick eines Botschafters, in: FAZ, 9. 3. 1988.
[5] Vgl. „Historikerstreit“. Dokumentation in der Serie Piper (München 1987).
[6] Zit. n. Donau-Kurier, 18./19. 7. 1987.
[7] Glaube und Leben (Bistum Mainz), Nr. 2/1989, 14.
[8] Forum „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart, hrsg. v. d. Arbeitsgemeinschaft christl. Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland (Frankfurt 1988).
[9] Zit. n. Christ in der Gegenwart, 24. 1. 1988.
[10] In dieser Zschr., a. a. O. 761, 764.
[11] Gaudium et spes Nr. 39.
[12] H. Lübbe, Politischer Moralismus. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft (Berlin 1987).
[13] Zit. n. FAZ, 28. 10. 1987.
[14] H. Lübbe, a. a. O. 99.

Hermann Mößmer

Situation der Krise

Reflexionen eines Arztes zu innerkirchlichen Vorgängen

Der folgende Beitrag war nicht als Artikel für eine Zeitschrift konzipiert, sondern als Brief an Verantwortliche in der Kirche. Wir veröffentlichen ihn, weil er die derzeitigen Probleme aus der Sicht eines Arztes darlegt, der sich schon seit seiner Studienzeit in besonderer Weise mit der Gewissensfrage befaßt hat. Der Verfasser ist Facharzt für innere Krankheiten und war bis zu seiner Pensionierung leitender Arzt des Krankenhauses der Missionsbenediktinerinnen in Tutzing und Chefarzt der Inneren Abteilung. *(Die Redaktion)*

Zur sogenannten „Kölner Erklärung"

Es ist ein erstaunliches Ereignis, daß sich 163 deutschsprachige Theologieprofessoren aus der Bundesrepublik, Holland, Österreich und der Schweiz zu einer solchen Erklärung zusammengefunden haben. Was steckt dahinter? Wenn man die heutige kirchliche Situation bedenkt, wie sie auch einem interessierten kirchlichen Laien erkennbar ist, und auch die schon immer schwierige Stellung der Theologen gegenüber der Amtskirche im Auge hat, drängt sich die Annahme auf, daß dieses Vorgehen Ausdruck eines außerordentlichen, steigenden Gewissensdrucks ist. Wenn der neue Erzbischof von Köln, Kardinal Joachim Meisner, öffentlich von Christen gesprochen hat, die „vor lauter Hybris" jedes Maß verloren hätten und die „sich Theologieprofessoren nennen" [1], so halte ich dies für eine absurde und geradezu unerhörte Unterstellung. Sie scheint mir schon deshalb völlig abwegig, da es – wäre Hybris der tatsächliche Beweggrund – keineswegs möglich gewesen wäre, die Zustimmung aller dieser Professoren einzeln zu erhalten, unter denen sich die Namen so angesehener und abgeklärter Herren wie Heinrich Fries, Bernhard Häring und Franz Böckle finden. Man bedenke auch, welchen Pressionen die Unterzeichner sofort unterlagen oder mit welchen sie rechneten, wenn nach Angabe des Vatikansprechers bereits einige ihre Unterschrift zurückgezogen haben sollen [2] und weitere fünfzig, wie mit der Veröffentlichung der Erklärung mitgeteilt wurde, trotz Zustimmung aus anzuerkennenden Gründen ihre Unterschrift glaubten nicht abgeben zu dürfen. Man wird an das Vorgehen Roms gegenüber Theologen in den vergangenen Jahren erinnert, wobei Maßnahmen zur Anwendung kamen, die sich in heutigen Rechtsstaaten schon lange nicht mehr ohne stärksten öffentlichen Protest anwenden ließen und zu gerichtlichen Verfahren führen könnten. Auch die erste Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen

Bischofskonferenz gibt zu denken Anlaß. Wie hätte sich Professor Lehmann verhalten, wenn er noch nicht Bischof gewesen wäre? Wie schwierig mag doch die Situation der Bischöfe und auch anderer Kleriker heute sein! Schließlich gab es aber schon am Anfang der Kirchengeschichte den „antiochenischen Zwischenfall", bei dem Paulus dem Petrus „ins Angesicht" widerstand. Es wäre für die Laien eine große Hilfe, davon überzeugt sein zu dürfen, daß so etwas auch heute noch geschehen kann.

Es erscheint mir im Gegensatz zu der Stellungnahme von Bischof Lehmann begrüßenswert, daß diese Kontroverse öffentlich bekanntgemacht und nicht vertuscht wurde, nachdem sich schon seit längerer Zeit Unmut, Mißtrauen und mangelndes Verständnis oder Widerspruch gegenüber Maßnahmen der Amtskirche angesammelt hatten. Bei einer nichtöffentlichen Austragung der Gegensätze wären jedenfalls die Gewichte zu ungleich verteilt gewesen. Es bedeutet für die Laien, die mit Interesse und Aufmerksamkeit die Entwicklung in der Kirche verfolgt haben, eine Entlastung und Befreiung, geradezu ein Aufatmen, daß die gegenseitigen Standpunkte offenliegen und man hoffen darf, daß die Kontroversen nun freimütig und offen und auch tatsächlich ausgetragen werden.

Dem muß ich noch ein persönliches Wort anfügen: Unter den Unterzeichnern der Erklärung findet sich eine Reihe von Theologen, denen ich viel zu verdanken habe, die mir durch Veröffentlichungen, persönliche Gespräche und durch Vorträge entscheidend geholfen haben, einen Weg in der Auseinandersetzung mit den schwierigen Fragen dieser Zeit zu finden. Dabei habe ich mit Erstaunen beobachtet, in welchem Ausmaß diese Herren auch in ihrer sogenannten freien Zeit für diese Aufgabe zur Verfügung stehen. Dafür bin ich ihnen sehr dankbar. Damit soll aber der Anteil, den auch andere Geistliche oder Ordensleute an einer solchen Aufgabe haben, durchaus gesehen und nicht geschmälert werden. Dagegen habe ich einen Bischof so gut wie nie als Lehrer, vielmehr als Inhaber eines hohen, mit Autorität verbundenen kirchlichen Amtes und Verwalter seiner Diözese und der ihm anvertrauten Sakramente und Sakramentalien empfunden.

Zu den Bischofsernennungen der letzten Zeit

Diese erfolgten bekanntlich entgegen den Wünschen der Domkapitel unter erschwerenden Umständen, die ich nicht zu wiederholen brauche. Ich möchte vor allem darauf hinweisen, daß diese Ernennungen auch gegen den Willen der Laien der jeweiligen Diözese vorgenommen wurden. In Wien haben sich sogar Jugendliche vor das Portal des Stephansdoms gelegt, um dem neuernannten Weihbischof den Zutritt zu verwehren. Meines Wissens mußte die Polizei geholt werden, um den Weg frei zu machen. Auch anderwärts war die ablehnende Haltung der Laien offenkundig.

Ganz im Gegensatz dazu schrieb in der Zeit der frühen Kirche Papst Coelestin I. (422 – 432): „Man soll keinen Bischof gegen den Willen des Volkes einsetzen", sagte Papst Leo der Große (440 – 461): „Wer allen vorsteht, soll auch von allen gewählt werden"[3], und heißt es in der Kirchenordnung des Hippolyt (um 200): „Als Bischof soll eingesetzt werden einer, der gewählt ist vom ganzen Volk zusammen mit den Presbytern und Diakonen"[4]. Die Kirche hat die Tradition also diesmal völlig außer acht gelassen, während sie sonst so großen Wert darauf zu legen pflegt.

Darüber hinaus widerspricht das heutige Vorgehen vor allem den Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und seinen Vorstellungen vom Volk Gottes (LG 35–37, AA 3), auf das auch der neue Erwachsenenkatechismus mit dem Wort vom „gemeinsamen Priestertum aller Getauften und der gemeinsamen Verantwortung aller in der Kirche" hinweist[5]. Sollten das nur Worte sein, denen keine verbindliche Realität zukommt? Wenn man nun noch von Verdächtigungen und Aufforderung zur Denunziation hört[6], wird man erinnert an die Zeit von Pius X. mit ihrer Denunziationskampagne, der Spitzelorganisation von Msgr. Umberto Benigni und den Angriffen der Zensoren gegen fast jeden katholischen Gelehrten[7].

Zusammenfassend hat die Amtskirche bei den jüngsten Bischofsernennungen die Laien, das heißt „das Volk Gottes", als Quantité negligeable behandelt.

Zur Gewissensfrage

Papst Johannes Paul II. sagte in seiner Ansprache vom 12. November 1988 vor den Teilnehmern des Internationalen Kongresses für Moraltheologie folgendes: „Da das Lehramt der Kirche von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen."[8]

Niemand kann erwarten, daß ich in dieser Frage des Gewissens hinter eine in meiner Studentenzeit erworbene Erkenntnis zurückgehe, und zwar auf eine Auslegung, gegen die ich mich damals aus eigenem Antrieb gewehrt habe und an deren Stelle ich eine Sicht gefunden habe, von deren Richtigkeit ich zutiefst überzeugt bin und die ich auch in meinem Leben bestätigt fand. Ich müßte mich selbst aufgeben, wenn ich gegen mein Gewissen eine päpstliche Entscheidung annehmen würde, der sogar nach Lehre der Kirche keine Unfehlbarkeit zukommt. Eine solche Forderung stimmt nicht nur mit einer langen, wenn auch erst, wie mir scheint, seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder offen anerkannten Tradition nicht überein, sie widerspricht auch dem Wort von Paulus in Römer 14,23: „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde." Mit der obigen Stel-

lungnahme des Papstes ist meines Erachtens auch die vom Zweiten Vatikanum verkündete Religionsfreiheit aufgehoben und der Verwirklichung der Ökumene weitgehend der Boden entzogen. Das bedeutet einen schweren Rückschlag.

Das authentische Lehramt hat wiederholt geirrt. Es seien nur je ein Beispiel aus alter Zeit und jüngerer Vergangenheit angeführt.

Während des 11./12. Jahrhunderts gab es noch viele Stimmen, die vor der Hinrichtung Irrgläubiger warnten. Bernhard von Clairvaux erinnerte daran, daß ein solches Verfahren gegen den Willen Christi sei, Heuchelei großziehe und die Kirche verhaßt mache. Von alters her galt für Irrgläubige die Exkommunikation als angemessen. Dagegen setzte sich im 13. Jahrhundert die Auffassung durch, daß die Ketzerei eines der ärgsten öffentlichen Verbrechen und mit dem Tod, und zwar auf dem Scheiterhaufen, zu bestrafen sei. Entsprechend dieser Auffassung setzten die Päpste eine zentrale Inquisitionsbehörde ein (das spätere Hl. Offizium), deren Tätigkeit über Jahrhunderte von Ungerechtigkeit, Grausamkeit und Mißachtung der Botschaft Jesu gekennzeichnet war[9].

Das andere Beispiel betrifft die Enzyklika „Casti connubii" von Papst Pius XI. (1930), wonach die Gleichstellung der Frau mit dem Mann in der Ehe „eine falsche Freiheit und unnatürliche Gleichstellung mit dem Mann" sei. Entsprechend erklärten die deutschen Bischöfe im Widerspruch zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland noch 1953 in einem Hirtenbrief, daß die Lehre von der Vorrangstellung des Mannes und seiner Autorität über die Ehefrau und die Familie der Schöpfungsordnung entspreche und in Gottes Wort klar bezeugt sei[10]. Man erkennt daran, wie schwer sich die Kirche bis in die Mitte unseres Jahrhunderts mit der Anerkennung der Menschenrechte als universaler, individueller, vorstaatlicher und damit auch vorkirchlicher Rechte getan hat und welche Zäsur das Zweite Vatikanum bedeutet.

Die Geschichte der Kirche zeigt, daß eine Weiterentwicklung und Korrektur der kirchlichen Lehre nie vom Lehramt ausging. Diese Aufgabe bleibt den Theologen, die ihren Finger am Puls der Zeit haben müssen und im Gewissen verpflichtet sind, ihre Beobachtungen zu durchdenken und die Folgerungen, die sie daraus ziehen zu müssen glauben, aufrichtig darzulegen und zu vertreten. Damit ist die Möglichkeit eines Dissenses mit dem kirchlichen Lehramt immer gegeben, was unter Umständen zu einer Verwerfung und zu persönlichen Restriktionen bis hin zu Entzug der Lehrerlaubnis und zu Exkommunikation führen kann. Ein echtes Berufsrisiko!

Wenn man sich dies alles vor Augen führt, so erhebt sich ganz allgemein die Frage, die ich nur stellen will, ohne auf sie weiter einzugehen: Wie ist das eigentlich mit dem Gewissen des Papstes?

Zur Enzyklika „Humanae vitae"

In dieser Enzyklika stellt Papst Paul VI. die unbedingte und ohne Ausnahme verpflichtende Schöpfungsordnung in den Vordergrund. Daraus leitet er ab, daß der eheliche Verkehr bei jedem einzelnen Vollzug für den Zweck der Ehe, die Zeugung eines Kindes, offen sein muß. Diese Offenheit besteht auch an den empfängnisfreien Tagen. Die Ausnutzung dieser Tage zur Geburtenkontrolle verstößt insofern nicht gegen die Schöpfungsordnung und ist entsprechend erlaubt. Dies gilt aber nur, wenn der Verkehr ohne mittelbare oder unmittelbare Einflußnahme, wie etwa Kondom oder Pille, vollzogen wird. Wenn man diesen Gedanken weiterführt, ergibt sich, daß Eheleute, die während der ganzen fruchtbaren Jahre ihres Ehelebens sich an die empfängnisfreien Tage gehalten und damit die Zeugung eines Kindes verhindert haben, an sich nicht gegen diese Auffassung von Schöpfungsordnung verstoßen haben.

Demgegenüber möchte ich meinen, daß ein Verkehr an den empfängnisfreien Tagen von Natur aus nicht auf Empfängnis angelegt ist und vom Menschen aus, soweit er das weiß, nicht ernstlich im Hinblick auf Empfängnis vollzogen werden kann. Das war freilich früher anders, als der Mensch diese Gesetze noch nicht kannte und immer mit der Möglichkeit der Empfängnis rechnen mußte. Diese Besonderheit der Schöpfungsordnung beim Menschen – so kann man es m. E. sehen – trägt der spezifischen menschlichen Natur im Gegensatz zum Tier Rechnung, bei dem der Fortpflanzungstrieb nur zur Brunstzeit in Erscheinung tritt, insofern als beim Menschen eben dem Sexualtrieb zusammen mit dem Eros über die Fortpflanzung hinaus für seine Person eine viel weiter und tiefer reichende Bedeutung zukommt.

Außerdem hat, wie die Enzyklika ausführt, „die verantwortungsbewußte Elternschaft einen inneren Bezug zur sog. objektiven sittlichen Ordnung, die auf Gott zurückzuführen ist und deren Deuterin das rechte Gewissen ist". Dies verlangt von den Gatten „die Wahrung der rechten Güter- und Wertordnung". Daher ist von der in der oben angeführten Weise durchgeführten Geburtenplanung nur bei „ernsten" oder, wie es an anderen Stellen heißt, „gerechten" oder „berechtigten Gründen rechtmäßig Gebrauch zu machen"[11]. Damit ist die entscheidende Voraussetzung der Geburtenplanung die Gesinnung der Partner und die rechte Güterabwägung, wie auch sonst bei sittlichen Entscheidungen. Allerdings scheint mir in der Enzyklika gerade die Gesinnung der Partner gegenüber der Methode zu kurz zu kommen.

Als Gründe führt die Enzyklika körperliche und seelische Situationen und äußere Verhältnisse sowie bevölkerungspolitische Überlegungen an. Was die Durchführung der erlaubten Methode, also die Ausnutzung der empfängnisfreien Tage, betrifft, spricht die Enzyklika von „Opfern", die den Leuten auferlegt werden, ferner von „einer ständigen Bemühung und allseitigen Beherrschung ihrer

selbst und ihres Trieblebens" und davon, daß „diese geistige Herrschaft über den Naturtrieb ohne Askese nicht möglich ist" [12].

Wie stellt sich das nun in Wirklichkeit dar? Soweit die natürlichen Methoden durchführbar und ausreichend sind, ist ihnen jedenfalls der Vorzug zu geben. Dies trifft vor allem bei Paaren zu, die in gesicherten und geregelten Verhältnissen leben, über die notwendige intellektuelle Einsicht verfügen und auch sonst ein auf Ordnung eingestelltes Leben führen. Freilich mag auch bei ihnen eine gewisse, aber in der Regel zumutbare Einschränkung und Belastung damit verbunden sein. Wie ist es aber, wenn diese Bedingungen nicht gegeben sind? Etwa bei schlechten Wohnungsverhältnissen und allgemein dürftigen Lebensbedingungen, etwa in der Dritten Welt, oder wenn die Menschen an ein gewisses Maß von Ordnung nicht gewöhnt sind, intellektuell die Bedingungen nicht genügend erfassen, sich vielleicht auch schon mit der richtigen Durchführung der Methode schwertun, oder, um einen bestimmten Fall anzuführen, wenn der Mann auswärts arbeitet, vorerst keine Möglichkeit sieht, dies zu ändern, und nur in mehr oder weniger großen zeitlichen Abständen jeweils für wenige Tage nach Hause kommen kann, so daß über längere Zeit keine empfängnisfreien Tage zur Verfügung sind? Diese Menschen, vielfach auf der Schattenseite des Lebens, haben dann, wie oben wiedergegeben, die vom Papst eindrucksvoll angeführten Opfer und asketischen Bemühungen zusätzlich auf sich zu nehmen. Es ist schwer vorstellbar, daß ein gütiger Gott, den die Kirche zu glauben vorstellt, gerade diesen Menschen zusätzlich solche Lasten auferlegt, nur weil einfachere, leichter durchführbare Methoden gegen die Schöpfungsordnung verstoßen sollen. Dazu kommt, daß gerade in diesen Fällen die natürlichen Methoden oft ineffektiv sind und die Ziele der oben anerkannten Gründe gar nicht erreichen lassen.

Ein unbarmherziger Gott? Oder gilt hier etwa Mt 23,4: „Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, wollen selbst aber keinen Finger rühren, um die Lasten zu tragen"? Ist der Gedanke ganz abwegig, daß es auch einmal eine ernstliche sittliche Verpflichtung für die Durchführung verantwortlicher Elternschaft geben könnte, was eigentlich schon im Wort zu liegen scheint? Könnte da nicht die sittliche Verpflichtung mehr bedeuten als die Einhaltung der oben ausgeführten, vielleicht nur vermeintlichen Schöpfungsordnung?

Was die Ordnungen in der Schöpfung überhaupt betrifft, so wäre noch zu überlegen, welche sittlich verpflichtende Bedeutung ihnen zukommt, wieweit ein Eingriff in sie möglich und erlaubt ist oder wieweit er seit Menschengedenken schon immer erfolgt, vielleicht auch unumgänglich oder entsprechend den Worten des Alten Testaments: „Macht euch die Erde untertan" sogar den Menschen aufgetragen ist. Wenn wir mit offenen Augen um uns blicken, können wir solche Eingriffe in die Schöpfungsordnung vielfach und unschwer beobachten. Auch ist nicht sicher, ob die in der Enzyklika angeführte Deutung der in Frage stehenden

Schöpfungsordnung endgültig ist. Sie hat sich im Lauf der Geschichte schon wiederholt gewandelt.

Papst Johannes Paul II. hat nun gegenüber der verständigen und einsichtigen Handhabung dieser Enzyklika, wie sie in der Königsteiner Erklärung der deutschen und der Mariatroster Erklärung der österreichischen Bischöfe eingeleitet wurde, eine strenge und rigorose Handhabung der Enzyklika gefordert. Papst Johannes Paul II. ging sogar so weit zu erklären, daß auch dann, wenn durch einen Verkehr mit einem an Aids infizierten Partner die Geburt eines infizierten Kindes zu befürchten sei, eine künstliche Maßnahme zur Verhütung einer Übertragung des Virus nicht erlaubt ist[13]. Ferner hat der Leiter des kirchlichen Instituts für Studien über Ehe und Familie, Msgr. Carlo Caffarra, auf dem Humanae-vitae-Kongreß in Rom im November 1988 die Anwendung künstlicher Verhütungsmittel der Gesinnung eines Mörders gleichgesetzt[14]. Ein schrecklicher Vergleich! Es liegt von Msgr. Caffarra auch die folgende schriftliche programmatische Erklärung vor, die auch der obigen Erklärung des Papstes zugrunde liegen könnte: „Dem ist so, weil der Mensch, der sich auf das ethische Niveau erhoben hat, nicht im geringsten und auch nicht letztlich sich um Möglichkeiten, Konsequenzen und geschichtliche Folgen seines Handelns kümmert. Er ist erhaben über solche Berechnungen."[15] Ein unerhörter und unmenschlicher Satz, den Goethe so oder ähnlich seinem Faust hätte ins Ohr flüstern lassen können! Da läuft es einem kalt den Rücken herunter! Eritis sicut deus? Läßt sich ein Heiliger nennen, dem man diese Sätze in den Mund legen könnte?

Es liegt der Gedanke nahe, daß für die Haltung der Kirche in Ehefragen der Pflichtzölibat der Priester und eine damit zusammenhängende Unerfahrenheit kirchlicher Kreise eine beachtliche Rolle spielt und sich die unterschiedliche Stellungnahme der evangelischen Kirche, die diese Verpflichtung nicht kennt, zum Teil damit erklären läßt. Auch ein Zusammenhang mit der bisherigen Grundeinstellung der Kirche gegenüber der Frau und dem Sexualbereich liegt mindestens noch unterschwellig nahe, auch wenn diese Einstellung verbal als überwunden erscheinen mag. Es sei auch noch das Beispiel von Polen angeführt, das als rein und anscheinend noch sehr bewußt katholisches Land mit seinen 800 000 Abtreibungen im Jahr den Spitzenreiter unter den Völkern darstellt. Das scheint mir keine wünschenswerte Alternative zu einer Geburtenkontrolle zu sein. Ist Msgr. Caffarra vielleicht auch darüber erhaben und hat ihn auch das überhaupt nicht zu kümmern?

Ich bin der Ansicht, daß im nächsten Jahrhundert die Geburtenkontrolle keine Streitfrage mehr darstellt, je nach den Gegebenheiten sogar als selbstverständliche Pflicht angesehen wird, und daß die Frage der Methode in den Hintergrund getreten und den Partnern überlassen sein wird. Es könnte ähnlich gehen, wie mit dem auf dem Konzil von Nizäa 325 beschlossenen und damals mit Exkommunikation belegten Zinsverbot: In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erging eine

Anweisung des Apostolischen Stuhls, daß Pönitenten damit nicht mehr zu belasten seien. Seitdem spricht niemand mehr davon[16].

Glaubwürdigkeit der Kirche

Abschließend will ich noch auf die wichtige Frage der Glaubwürdigkeit der Kirche eingehen. Sicher haben alle oben angeführten Vorgänge den Laien, soweit sie daran Anteil nahmen, zu denken gegeben und in ihren Augen die Glaubwürdigkeit der Kirche herabgesetzt. Dazu kam, daß viele Menschen, auch über die Grenzen der Kirche hinaus, mit der Persönlichkeit Johannes' XXIII. und seinem Konzil einen frühlinghaften Aufbruch erlebt hatten, der für sie nun einer kalten Winterszeit gewichen ist.

Ferner fällt mir auf, wie häufig heutzutage von der Unfehlbarkeit die Rede ist, mit der Christus die Kirche ausgestattet hat. Das scheint mir früher, vor allem auch in den frühen Jahrhunderten der Kirche, nicht so gewesen zu sein. So etwas reizt zu Überlegungen und führt eher zu Widerspruch und Zweifel an der Glaubwürdigkeit, als daß es hilfreich wäre. Wie Gott die Kirche in der Geschichte führt, wissen wir nicht. Jesus hat aber doch wohl der Kirche seinen Beistand verheißen, um ihre Hoffnung und Zuversicht zu stärken, und nicht, um ihr die Möglichkeit zu geben, damit die Gläubigen auf die jeweiligen Stellungnahmen des Papstes mehr oder weniger verbindlich festzulegen. Auch sonst kommt bei kirchlichen Stellungnahmen mitunter ein recht anthropomorphes Gottesbild in Sicht, das so gar nicht übereinstimmt mit Jesaja 55,9: „So hoch der Himmel über der Erde, so hoch sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken", aber auch nicht mit Jesaja 42,2: „Das geknickte Rohr zerbricht er nicht, und den glimmenden Docht löscht er nicht aus"[17].

Schließlich scheint mir die Beobachtung von Bedeutung zu sein, daß nun auch in der Kirche, ähnlich wie im Islam, eine fundamentalistische Bewegung offenbar geworden ist. Es ist verständlich, daß die Menschen angesichts der Unsicherheit, Haltlosigkeit und Ungeborgenheit wie auch der Angst in unserer Zeit zu festgefügten und unverrückbaren Haltungen und damit leicht zu Unduldsamkeit und Unbeweglichkeit neigen, wie sie dem Fundamentalismus eigen sind. Eine solche Haltung ist aber der Kirche nicht angemessen. Sie bräuchte gerade im Hinblick auf ihren Weg von einer noch erheblich abendländischen zu einer Weltkirche Einheit in der Vielfalt und sollte sich vielmehr auf ihre wesentlichen Werte – Hierarchie der Werte! – besinnen, möglichst viel Ballast, den sie im Lauf ihrer abendländischen Geschichte angesammelt hat und der für die übrige Welt fremdartig und schwer verständlich sein dürfte, abstreifen bzw. zur Disposition stellen und sich dann in tiefem Vertrauen auf Gott zuversichtlich auf den Weg in das Land der Zukunft machen, wie es ihre Väter im Alten Testament getan haben.

Wie weit der Weg ist, wissen wir nicht. Vielleicht sehr weit. Vielleicht werden wir erkennen, daß gerade die heutige Zuspitzung der Situation die Wende herbeigeführt hat, die Laien sich gerade dadurch zunehmend des Primats ihres Gewissens bewußt werden und sich am Ende des Weges in der Kirche eine ausgewogene und weltweite Kollegialität findet, die sich als entscheidende Voraussetzung für die Erfüllung der künftigen Aufgaben erweisen könnte.

ANMERKUNGEN

[1] Münchener Merkur 4./5. 3. 1989; SZ 1. 3. 1989.

[2] SZ 27. 1. 1989 und 1. 3. 1989.

[3] Interview mit Prof. R. Zerfass, in: Münchener Kath. Kirchenzeitung (MKKZ) 25. 12. 1988.

[4] Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt, hrsg. v. H. Duensing (Göttingen 1946) 17.

[5] Kath. Erwachsenenkatechismus (1985) 292.

[6] MKKZ 25. 12. 1988; B. Häring in: Christ in der Gegenwart 22. 1. 1989; SZ 1. 3. 1989.

[7] R. Aubert, in: Hb. d. Kirchengesch. VII/2 (1973) 477, 487–493.

[8] Pfarramtsblatt 62. Jahr, Nr. 1, 1. 1. 1989, 15.

[9] H. Wolter, in: Hb. d. Kirchengesch. III/2, 267–273; Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse, hrsg. v. M. Bauer (1911) Bd. 1, 138ff., 184–193.

[10] Herder-Korrespondenz 7 (1952/53) 289.

[11] Enzyklika „Humanae vitae", hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz (1968) 21, 31ff.

[12] Ebd. 47, 39.

[13] B. Häring auf einer Tagung der Kath. Akademie in Bayern am 25. 2. 1989.

[14] Christ in der Gegenwart 15. 1. 1989; B. Häring a. a. O.

[15] B. Häring, ebd.; Christ in der Gegenwart 22. 1. 1989.

[16] LThK, Bd. 10 (1965) 1374f.

[17] So wird im Katholischen Erwachsenenkathechismus (315) bei der Begründung des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 auf die „Grundüberzeugung der christlichen Kirchen" verwiesen, „daß die Kirche nie endgültig aus der Wahrheit Jesu Christi fallen kann". Es heißt dann weiter: „Nach katholischer Überzeugung wäre diese Verheißung freilich irgendwie vage, gäbe es keinen konkreten Mund dieser Wahrheit, so daß sie in bestimmten verbindlichen Glaubensaussagen konkret werden kann. Gerade im Streitfall ... ist es notwendig, daß die Kirche ihren Gläubigen die Gewißheit gibt, daß, wer sich auf ihr Wort einläßt, sich auf die Wahrheit selbst einläßt." – Ein weiteres Beispiel: In dem Minderheitengutachten der päpstlichen Kommission für die Geburtenregelung ist ein Hauptargument von Kardinal Ottaviani ausgeführt, das die Gefahr betrifft, die eine Änderung der bisherigen Lehre über die Geburtenregelung für die Autorität des Lehramts und die Auffassung vom Beistand des Heiligen Geistes mit sich brächte: „Wenn erklärt würde, eine Empfängnisverhütung sei nicht in sich schlecht, dann müßte aufrichtigerweise zugegeben werden, daß der Heilige Geist 1930, 1951 und 1958 den protestantischen Kirchen beigestanden hat, und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem schweren Irrtum geschützt hat, einem höchst verderblichen für die Seelen; denn es würde damit unterstellt, daß sie höchst unklug Tausende und Tausende menschlicher Akte, die jetzt gebilligt würden, mit der Pein ewiger Strafen verdammt hätten" (Herder-Korrespondenz 21, 1967, 436).

Matthias Volkenandt

Menschliches Leid und die Frage nach Gott

Kaum eine Frage stellt sich mit solch bedrängender Not wie jene nach dem Grund des Leidens und nach der Beziehung Gottes zum Leidenselend des Menschen. Gerade im Glauben an einen guten Gott bleibt große Ratlosigkeit: Wo ist Gott? Wo bleibt Gott, der doch gut und allmächtig ist? Immer wieder hat die christliche Verkündigung Antworten versucht, die jedoch als Herausforderung an die Theologie erscheinen. Sie sollen zunächst dargestellt und kritisch bedacht werden. Dann soll ein Verständnis des Leids in Unterscheidung verschiedener Leidformen versucht werden. Die christlichen Deutungen einzelner Leidformen können nicht beliebig übertragen werden. Der dritte Teil will Wege zeigen, wie die Inhalte einer christlichen Lehre vom Leid vermittelt werden können.

Das Leid und der Leidende in Beispielen der Verkündigung

Die christliche Verkündigung hat in vielfältiger Weise versucht, eine erklärende Antwort auf die Frage nach Gott, seiner Güte und Allmacht angesichts menschlichen Leids zu geben: Könnte es nicht sein, daß das Leid Ausdruck einer besonderen Zuwendung Gottes ist? Viele Schriften für Kranke und Leidende reden so und sprechen vom „Segen der Krankheit, mit der Gott uns an sein Herz ziehen will“ [1], vom „Leid, das, recht betrachtet, ein Beweis der Freundesliebe Christi ist“ [2], und vom Leid als Mittel der Prüfung [3] und Läuterung des Menschen. Joachim Brenning und Roswitha Brocks [4] haben im Jahr 1972 eine umfangreiche Auswertung von insgesamt 70 häufig anzutreffenden Schriften aus dem Bereich der Traktatliteratur, sogenannten „Lesehilfen für kranke Menschen“, vorgenommen. Immer wieder wird in diesen Schriften die Überzeugung geäußert: „Das Leid kommt aus Gottes Hand, wie unaussprechlich gesegnet ist das Leid!“ „Spüren Sie nicht gerade während Ihrer Krankheit, wie Gott mit Ihnen an der Arbeit ist?“ Im Vergleich zum Leid durch das schmerzzufügende Messer des Chirurgen wird alles Leid zum „säubernden Messer“, durch das der Mensch einen „Reinigungsvorgang“ erfahren soll. Die Ratschläge zum Umgang mit Leid zielen auf die Tugend der bescheidenen Annahme („Bei wem das Krankenlager gut anschlägt, der wird bescheiden“ [5]). Immer wieder wird auf das Kreuz Jesu verwiesen und die bereitwillige Annahme alles Leids im Blick auf dieses Kreuz Jesu vor Augen gestellt: „Ein echter Christ nimmt das Kreuz in beide Arme!“

Geradezu in Umkehrung des Verständnisses vom Leid als Ausdruck einer besonderen Gnade Gottes erscheint die Vorstellung, Leid sei direkter Ausdruck einer Strafe Gottes für begangene Verfehlungen. Es fällt auf, daß diese Aussagen in der Verkündigung heute seltener erscheinen. Nicht übersehen werden kann aber, welche große Bedeutung diese Vorstellung im Bewußtsein der Menschen und gerade der Glaubenden hat. Die Jünger fragten Jesus vor einem Blindgeborenen: „Wer hat gesündigt – er oder seine Eltern?" (Joh 9,2), und wenige Fragen hat Jesus mit solcher Schärfe zurückgewiesen. Goethe berichtet über das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755, dessen Auswirkungen er als Kind erlebte: „Die Erde bebt und schwankt, 60 000 Menschen gehen miteinander zugrunde; ... hierauf ließ es an Strafpredigten die Geistlichkeit nicht fehlen."[7] Viele Menschen heute fragen: Womit habe ich das verdient? und denken auch so an einen direkten Zusammenhang von persönlicher Schuld und Leid.

Die hier dargestellte Deutung des Leids als Ausdruck einer besonderen Gnade oder Strafe Gottes steht nicht ohne Bezug zu einer Jahrhunderte währenden Verkündigungstradition. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam waren neben anderem die Gedanken des Augustinus in ihrem Optimismus, daß auch das Böse und das Leid letztlich dem Guten diene, und die Leibnizsche Formulierung vom Leid als „Beinah-Nichts", als Element einer großen Harmonie, einer Welt, die der vollkommene Gott nur vollkommen schaffen konnte. Im Trostbuch des Johannes von Dambach (14. Jahrh.), das in zahllosen Abschriften in ganz Europa verbreitet war, heißt es: „Leiden ist die zuverlässige Hilfe, die Gott sendet; ... es ist das sicherste Zeugnis dafür, ob Gott den Menschen wirklich liebhat."[8] Im deutschen Sprichwörtergut finden sich Gedanken, die Leid geradezu als Bedingung für die Erlangung himmlischen Heils sehen: „Leiden müssen sein, sonst geht man nicht in den Himmel ein!"[9] Im Fastenhirtenbrief aus dem Jahr 1857 schreibt der Erzbischof von Rennes an die hungernde ländliche Bevölkerung seiner Diözese: „Trösten Sie sich bei dem Gedanken, daß Sie der göttliche Heiland in die günstigste Lage versetzen wollte, um Ihr Heil zu wirken, indem er sie teilhaben läßt an seinem Kelch der Not und Entbehrung!"[10] Auch in Gebetbüchern und Katechismen der jüngsten Vergangenheit erscheinen Leid und Krankheit ohne Differenzierung als Folge des direkten Willens Gottes: „Ich erkenne und bekenne, daß es nur deine Güte ist, welche mir diese Krankheit zugeschickt hat. Du willst mir Gelegenheit geben, für meine Sünden zu büßen."[11] In Katechismen heißt es: „Warum läßt Gott zu, daß immer soziales Unrecht bestehen bleibt? – Dies läßt Gott zu, weil wir zum wahren Glück denselben Weg gehen müssen, den Christus gegangen ist. Das ist der Weg des Kreuzes, der zur Freude des Kreuzes, der zur Freude der Auferstehung führt."[12] Und es finden sich Merksprüche, die alles Leid als in der Nachfolge Jesu anzunehmendes Leid verstehen: „Woll' im Leiden niemals klagen, sondern immer still nur sagen: Jesus hat noch mehr getragen!"[13]

Kritik dieser Deutung des Leids

Die hier aufgeführten Beispiele erscheinen kritikwürdig. Die Kritik will sich keineswegs gegen den Leidenden richten, dem Aussagen dieser Verkündigung in einer Weise zur Hilfe wurden; sie will auch nicht das aufrichtige Bemühen einer Seelsorge, die so spricht, in Frage stellen. Alle Antworten bringen ja auch etwas Richtiges zum Ausdruck. Dennoch müssen die unhaltbaren Konsequenzen solcher Verkündigung gesehen werden.

1. Wenn Franziskus Krankheit und Tod als seine willkommenen Brüder anruft, so ist dies ein bewegendes Zeugnis dafür, wie ein Mensch sein Leid besteht und sinnhaft erfährt. Dies heißt aber auch, daß diese Deutung, die ein Mensch *seinem* Leid geben konnte, eine relative Deutung ist, somit nicht aus ihrer Beziehung zu der die ganze Person und Existenz dieses Menschen betreffenden Erfahrung herausgenommen werden kann. Aus solchen Erfahrungen darf kein theologisches System entworfen werden, das nun für jedes Leid Gültigkeit behauptet; vielmehr wird jede Theorie des Leids in Widersprüche geraten. Karl Rahner hat darauf hingewiesen, daß etwa „die christlichen Aszeten... da nicht ganz konsequent (seien): Sie sagen, daß das Leid aus der Sünde entspringt und preisen emphatisch... diese leidvolle Situation als das echte Klima, in dem die christlichen Tugenden gedeihen."[14] Ein Antwortsystem, das einem Leidenden vorgehalten wird, kann in einzelnen Fällen die Erfahrung des Leidenden treffen, vielfach jedoch als Aussage erscheinen, die ihm in verletzender Weise etwa soviel gibt „wie dem Hungernden und Dürstenden eine Vorlesung über Hygiene und Lebensmittelchemie"[15], eine Vorlesung, in der durchaus Richtiges vermittelt werden mag, jedoch ohne Bezug zu *seiner* Lebenswirklichkeit.

2. Wo alles Leid als direkte Folge des Willens eines gnädig läuternden oder strafenden Gottes verstanden wird, ist es folgerichtig, daß weder die Erkennung der Ursachen noch das Ziel der Überwindung des so mit Wert versehenen Leids vorrangig interessiert. Letztlich braucht (und sogar darf) der Einsatz gegen Leid nicht mit aller Kraft gewollt zu werden. Ein so in einer Ordnung verstandenes Leid ist „in Ordnung". Religion wird in der Tat zum „Opium für das Volk".

Wo nicht nur dem Leid, sondern schon dem Schmerz Wert zugesprochen wird, ist es folgerichtig, Schmerzen zu verherrlichen und sogar bewußt zu suchen[16]. Hier ist an die Diskreditierung der Versuche der Schmerzbekämpfung zu denken, etwa die anfängliche Mißachtung der Forschung zur Schmerztherapie: Als James Simpson im Jahr 1847 in Edinburgh die Inhalations-Analgesie zur Linderung der Geburtsschmerzen einführte, wurde er als „blasphemer, heretic und agent of the devil" beschimpft[17]. Es sei der Wille Gottes, daß die Frau als Strafe für den Sündenfall unter Schmerzen gebären solle. Es wurde nötig, daß sich Papst Pius XII. im Jahr 1956 gegen die auch in der römischen Kirche herrschende Auffassung eines Verbots der Analgesie in der Geburtshilfe wandte[18].

3. Jeder Versuch, alles Leid als unmittelbar von Gott verursacht zu begreifen, steht in der Gefahr, einen „sadistischen Gott" (D. Sölle) zu denken, die „Hand dieses großen Tierquälers" (H. Heine) auf sich liegen zu sehen. Dies kann zur Glaubensverweigerung, letztlich zur Leugnung Gottes führen. „Vielleicht ist es besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt."[19] Das Leid wird zum „Fels des Atheismus"[20].

Zu bedenken ist jedoch die sich zugleich eröffnende Aporie einer Welt ohne Gott: Wenn Gott „abgesetzt" ist, ist dadurch ja weder irgendein Leid überwunden noch irgendeine Frage beantwortet. Vielmehr ergibt sich ein neues, viel grundsätzlicheres Problem: Ist der Protest gegen Leid nicht nur dort sinnvoll und berechtigt, wo Leid als etwas erfahren wird, das *nicht* sein soll? Doch woher nehmen wir die unbedingte Heilsbestimmtheit des Menschen, wenn nicht von Gott? Warum suchen wir „unter einem leeren Himmel immer noch nach einer vernünftigen und guten Welt" (E. Levinas)? Wenn wir den weiteren Weg *mit* Gott suchen wollen, so muß überlegt werden, wie wir neu von Gott und seiner Beziehung zum Leid des Menschen sprechen können.

Wo Leid als „Fels des Atheismus" erscheint, fällt auf, daß von Gott die Rede ist, jedoch Christus nicht vorkommt. In den Traktaten und aller Literatur in ihrer Nähe finden wir Christus, doch in grober Vereinfachung gerät richtige und mißbräuchliche Rede vom Kreuz Christi durcheinander. Es gibt Leid, das der Christ in der Kreuzesnachfolge Jesu auf sich nehmen kann und soll (Mk 8,34), und es gibt einen Weg des Leidens als Weg zu Gott. Es ist jedoch bei weitem nicht jedes Leid aus sich heraus schon Leid in der Nachfolge Jesu. Ist nicht zumindest das selbstverschuldete Leid in der Folge eigener Sünde sinnloses Leid und gerade nicht sogleich Leid in der Nachfolge Christi und Ausdruck einer Nähe zu ihm?

Wenn auch in der Vielschichtigkeit eines konkreten Leids eine Differenzierung nie ganz möglich sein wird, so sind doch im Hinblick auf das Leiden Jesu und die Annahme eines Leids in der Kreuzesnachfolge Jesu verschiedene Leidformen zu unterscheiden. Sie ergeben sich durch unterschiedliche Ursachen und Überwindungsmöglichkeiten des Leids, und die verschiedenen christlichen Deutungen können nicht beliebig übertragen werden.

Formen des Leids

1. Das Leiden für andere

Das Leben Jesu war ein Leben voller Leid. Er hat sein Leid angenommen, niemals jedoch als solches gewollt oder gar gesucht. Er wollte das Ende allen Leids (Lk 4, 18f.); sein Einsatz *gegen* alles Leid war so radikal, daß er nicht endete, wo er in diesem Kampf selbst in Leid geriet. Sein Leiden war ein „Leiden, das aus dem Kampf gegen Leiden erwächst"[21]. Er gerät auf seinem Lebensweg bedin-

gungslosen Gutseins in unausweichlichen Konflikt mit den politischen und religiösen Unterdrückern und auch mit jenen (zelotischen) Gruppen, die durch neue Gewalt „Befreiung" erreichen wollen. Leiden gehörte somit von Anfang an zum Leben Jesu hinzu, und zwar so wesentlich, daß die Evangelien als „Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung" (Martin Kähler) erscheinen.

Wer in die Nachfolge Jesu tritt, sich wie er nicht in diese Welt „einschematisiert" (Röm 12, 2), muß damit rechnen, in ihr fremd zu bleiben, ausgestoßen und gehaßt zu werden (Joh 16, 2; Mk 13, 13), leiden zu müssen. Das Leiden in der Nachfolge Jesu ist ein Leiden, das den Jünger Jesu trifft, weil er der Wirklichkeit des Evangeliums Geltung verschaffen will, das ihn trifft im Engagement für eine Welt, in der gerade kein Leid sein soll. Hierzu gehört etwa das Leiden eines Priesters in Brasilien, weil er sich gegen das Leid der Landbevölkerung einsetzt. Dieses Leiden in der tätigen Nachfolge Jesu ist zunächst das typisch christliche Leiden, das in dieser Form nur einen Menschen trifft, wo er zum Jünger Jesu wird.

Im Glauben daran, daß in Jesus Gott selbst den Weg des Leidens gegen alles Leiden geht, und in der Gewißheit, daß er den erschlagenen Gerechten nicht im Tod läßt, erhält dieser Weg seine Würde und seine Hoffnung. Wer diesen Weg Jesu nachgeht, hat teil an der einzigartigen Nähe Jesu zum Vater, die Grund vollkommener Freude sein kann. Eine falsche Mystik des Leidens Jesu hat diese Freude Jesu oft übersehen, und fast paradoxerweise ist es richtig, in Jesus den „glücklichsten Menschen, der je gelebt hat" (D. Sölle), zu sehen. Wenn wir in Schicksalsgemeinschaft in ihn „hineingetauft" sind (Röm 6, 3), so geht es zutiefst darum, an dieser Freude Jesu teilzuhaben, „tragen wir doch das Sterben Jesu an unserem Leib umher, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib offenbar werde" (2 Kor 4, 10).

Zunächst also soll das Leid aus der Konsequenz eines Einsatzes gegen Leid als Leid in der Nachfolge Jesu verstanden werden. Es steht in Beziehung zum Kreuz Jesu und kann im Blick auf ihn und in der Teilhabe an seiner Freude angenommen werden.

2. Das Leiden durch andere und durch sich selbst

Der Christ leidet nicht nur dort, wo er Leid in der Nachfolge Jesu in freier Entscheidung auf sich nimmt. Viel Leid trifft ihn durch menschliche Bosheit, durch Kriege und Gewaltherrschaft, ganz unabhängig von einer Entscheidung zu Christus. Auch er selbst tut Böses, verursacht Leid anderer, ist nie ganz Christ. Und auch an sich selbst wird er schuldig und leidet an den Folgen eigener Sünde, wenn auch unentwirrbar bleibt, wo wirkliche Schuld verfehlter Freiheit beginnt. Sicher ist jedoch, daß dieses Leid in der Folge eigener Sünde kein Leid in der Nachfolge ist, den Menschen nicht trifft, weil er Christ ist, sondern weil er die Nähe zu Christus verlassen hat.

Gott will dieses Leid nicht. Alles Tun in der Nachfolge wird auch hier ein Auf-

stehen gegen das Leid sein. Im Blick auf das Leiden durch andere kann es keine christliche Legitimation dafür geben, in diesem Leid bleiben zu wollen; dies hieße, der Sünde ein Existenzrecht zuzusprechen. Es ist unsinnig, dieses Leid in besonderer Nähe zum Kreuz Jesu zu sehen und in seiner Nachfolge annehmen zu wollen oder annehmen zu sollen. Hier wird das Kreuz Jesu am gröbsten mißbraucht. Die Annahme eines Leids in der Folge eigener Sünde zu wollen und es als Ausdruck einer besonderen Nähe Gottes zu verstehen, scheint geradezu absurd. Ist es nicht vielmehr die Umkehr des verlorenen Sohnes, die ihn zum Vater bringt und zugleich das Ende seines Elends herbeiführt?

Eine Beziehung zum Leiden in der Nachfolge Jesu scheint vielmehr dort gegeben zu sein, wo Menschen gegen ein Leid, das ihnen durch andere oder sie selbst auferlegt wurde, aufstehen. Jenes Leid, jenes Mehr an Leid, das durch die Bewußtwerdung, durch das Empfindenwollen eigenen Leids und durch den tätigen Widerstand gegen dieses Leid entsteht, ist ein Leiden im Namen Gottes. Dies wird schon am Beginn der biblischen Gesichte deutlich: Die Hebräer litten in Ägypten nicht um ihres Gottes willen, dessen Namen sie noch nicht einmal kannten; sie litten wegen der Bosheit des Pharao und ihrer Unterlegenheit als kleines Volk. Ihre Situation war nicht gänzlich untragbar. Sie konnten sich mit den „Fleischtöpfen Ägyptens" zufriedengeben. Sobald sie aber ihrem Gott und seinem Namen begegnet waren (Ex 3), ergab sich die Unannehmbarkeit weiteren Leids, ja die Verpflichtung, sogleich in seinem Namen vor den Pharao zu treten und das Ende der Unterdrückung zu fordern. Darauf antwortet der Pharao: „Ich kenne Jahwe nicht... Den Leuten muß die Arbeit erschwert werden" (Ex 5, 2.9). Dieses Leid ist Leiden „um seines Namens willen".

Auch in der Gemeinschaft mit Jesus nimmt das Leid zu, jedoch mit dem Ziel, der eigenen Befreiung, dem heilen Leben näherzukommen. „Wunschloses Unglück" (P. Handke) ist kein christliches Ideal. Dorothee Sölle spricht zu Recht von einer „nachchristlichen Apathie"[22] unserer Zivilisationsnationen und nennt als Beispiel den leidvollen Alltag eines Arbeiters in einer Großfabrik, der „zufrieden" ist und in dieser „Zufriedenheit" durch Gesellschaft und Werbung nur bestätigt wird.

Im tätigen Widerstand gegen das Leid wird der Christ nur mit den Mitteln Jesu kämpfen und „nicht Böses mit Bösem vergelten" (1 Petr 3,9). Dies tut er nicht aus Schwäche, sondern im Wissen darum, daß das Böse gar nicht anders überwunden werden kann als in der Durchbrechung jener Kette von Gewalt und Gegengewalt. Wo der Christ leidet, mehr leidet, weil er auf Gewalt verzichtet, leidet er in der Nachfolge Jesu. Und in allem Einsatz gegen das Leid könnte es zur letzten Konsequenz christlichen Lebens gehören, auch dort, wo Leid trotz allen Widerstands nicht überwunden wird, einen Lebensweg im Blick auf das Kreuz Jesu zu finden.

3. Das kreatürliche Leid

Der Christ kennt nicht nur in freier Entscheidung angenommenes Leiden in der Nachfolge Jesu, nicht nur ein Leiden durch andere und durch sich selbst, sondern er erfährt auch ein Mitleiden in der Leidensgeschichte der unerlösten Welt (Röm 8,22), Leiden, die nicht mit dem Christsein, sondern mit dem Geschöpfsein in dieser Welt gegeben sind. Dieses Leid soll kreatürliches Leid genannt werden; es trifft den Menschen in der Gestalt einer schweren Erkrankung, einer angeborenen Behinderung, im Verlust eines geliebten Menschen, letztlich im Leiden an der eigenen Sterblichkeit. Keine menschliche Erklärung kann sich der Grundfrage, warum dieses Leid überhaupt sei, nähern. Auch im Neuen Testament wird kein System entwickelt, das das Leid erklärt. Wo der Christ dies versucht, geht er weit über das hinaus, was er aus der biblischen Botschaft verantwortet sagen kann. Wenn auch das Leiden Merkmal einer insgesamt in Sünde gefallenen und in der Erwartung der Erlösung seufzenden Schöpfung ist (Röm 8,23), so bleibt doch die Frage nach dem Grund des individuellen Leids des einzelnen ganz unbeantwortbar. Die Theologie wird eine Erklärung nicht beanspruchen.

Steht der Christ am Ende nun doch in der gleichen Ratlosigkeit, in der auch der Mensch ohne Gott sich findet? Wenn wir nach dem letzten Grund dieses Leids fragen, ist das tatsächlich zuzugeben. Doch es scheint, daß diese Frage nach dem Grund des Leids dort, wo sie letztlich unbeantwortbar bleibt, nicht mehr die tiefste Frage des Menschen ist. Vielmehr geht es dann darum, in diesem Leid, trotz des Leids, eine Möglichkeit weiteren Lebens zu finden, einen Weg zu sehen. Dies meint auch das Wort vom „Sinn" des Leids, besser vom Sinn im Leiden, meint doch „Sinn" (idg. sent: eine Richtung suchen) am wenigsten die Erklärung eines Leidenszwecks, sondern das Ertasten und Erspüren eines Wegs (lat. sent-ire), eines Wegs im Leid, trotz des Leids.

Was können wir in Hinblick auf ein Bestehen des Leids, gerade des kreatürlichen Leids, sagen?

Gott will das Leid nicht – Gott schickt das Leid nicht. Im Blick auf das Tun Jesu, der Kunde gebracht hat vom Vater (Joh 1,18), müssen wir sagen, daß Gott das Leid nicht will und somit auch nicht schickt. Es kann nicht sein, daß die Leiden „strafweise verhängt oder als Gelegenheit zum Erwerb von Verdiensten zugefügt sind, wenn doch der Auftrag Jesu auf Heilung und Befreiung des Geschöpfes gerichtet ist" [23]. Die Aussage der traditionellen Dogmatik: „Gott will das physische Übel... als Mittel zu einem höheren Zweck der physischen Ordnung oder der sittlichen Ordnung" [24], erscheint vor dem Hintergrund des Lebens Jesu schwer verständlich. Daß Gott auch durch kreatürliches Leid Heil wirken kann, ja selbst aus dem Leid durch menschliche Sünde Gutes hervorgehen lassen kann (Gen 50, 20), kann nicht heißen, daß er dieses Leid wolle oder gar schicke, vielmehr, daß sein Wille zum Heil so kraftvoll ist, daß er sich auch hier, sogar hier, auswirkt. Jesus hat im Gegensatz zu aller Traktatliteratur niemals das Leid ge-

priesen, hat nie vom „Segen des Leids" gesprochen, vielmehr im Namen Gottes gerufen: „Steh auf, nimm dein Bett und geh!" Wo die Gottesherrschaft beginnt, muß das Leid weichen. Die Frau, die schon seit 18 Jahren leidet, muß jetzt geheilt werden (Lk 13,10ff.), jetzt sofort, am Sabbat, ohne Rücksicht auf Konflikte mit der Jerusalemer Tempelhierarchie.

Im gläubigen Wissen, daß Gott das Leid nicht will, auch jenes nicht, das in dieser Geschichte unüberwindbar bleibt, kann Hoffnung gründen. Gott ist dem Leidenden nahe und will die Überwindung des Leids. Die Übersetzung von Mt 10, 29, daß kein Sperling „ohne den Willen eures Vater" zu Boden falle, ist falsch. Vielmehr heißt es, daß nicht einer von ihnen „ohne euren Vater" zu Boden falle, somit ohne daß er da ist und nahe ist.

Gott ist dem Leidenden als Mitleidender nahe. Wir suchen und vermuten Gott am ehesten im strahlend Gesunden und Starken. Doch sprechen die Evangelien von einem Gott, dem wir im Hungernden, Fremden und Gefangenen begegnen (Mt 25,40). Wir denken Gott als glückselig Thronenden – und begreifen nicht, daß er „nicht daran festhielt, Gott gleich zu sein, sondern sich entäußerte, Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde" (Phil 2,6f.) In „innigem Erbarmen" (Lk 1,78) läßt er sich durch das Leid der unerlösten Kreatur so sehr treffen, daß er dieses Leid in Christus zu seinem eigenen macht. In diesem Mitleiden Gottes, in dieser „mit Identität verbundenen Präsenz Gottes im Leiden"[25], hat er das ganze leidvolle Geschick des Menschen in Christus als sein eigenes getragen. War Gott als fern Thronender und auch als Gott, der das Leid strafend oder gnädig schickt, ein Gott jenseits des Leids, so ist er nun ein Gott im Leid, und die Frage nach dem Leid erhält eine radikale Wendung: „Was kümmert's Gott, was läßt er zu das unverschuldete Leid der Welt? – Stell diese Frage vor dem Kreuz, blick in sein Antlitz, schmerzentstellt."[26]

Christliche Hoffnung gründet darin, daß Gott in unsere gebrochene Wirklichkeit eingeht und zugleich ganz Gott bleibt, daß Gott sich im Leid als Gott erweist, der die Macht hat, das Leiden in Leben zu verwandeln, der dies kann und tut und so allem Leid und auch der Endgültigkeit des Todes überlegen ist. Im Blick auf diese letzte Überwindung des Leids in der Auferweckung Jesu zeigt sich, daß das Leiden nicht das Ende der Verheißung Gottes, seiner Macht und seiner Treue ist, sondern der Ort, an dem Gott seine Macht und Treue offenbar werden läßt.

In der Erfahrung der Nähe Gottes ist das Leid nicht aufgehoben, kann aber eine Wandlung erfahren, in der der Leidende nicht mehr ganz vom Leid überwältigt wird, in der er zwar bedrückt, nicht aber erdrückt wird (2 Kor 4,8). Unzählige Texte christlicher Gebetstradition bezeugen die Erfahrung dieser Nähe eines im Leid mitleidenden Gottes. Die Sprachwissenschaft weist darauf hin, daß der Ausdruck „leider Gottes" (als Pluralbildung von Leid: das Leid – die Leider) den Blick auf dieses Mitleiden Gottes richtet. Wenn Generationen sagten: Leider

Gottes muß ich dieses tragen, so meinten sie: Nur im Blick auf die Leiden Gottes, auf sein Mitleiden kann ich mein Leid tragen.

Die Erfahrung der Verlassenheit ist das Wesen großen Leids, das im Tod sein furchtbarstes Ausmaß und seine Endgültigkeit findet. Diese Einsamkeit, dieses Leiden und dieser Tod sind in der Erfahrung der Nähe Gottes gewandelt. Leiden und Tod sind nicht hinweggenommen, sie können aber ihren „Stachel" (1 Kor 15,55), ihre zutiefst beängstigende Macht verlieren. So bleibt es wahr, daß „mitten im Leben wir vom Tod umfangen sind", doch ebenso auch, daß „mitten im Tod wir vom Leben umfangen sind" (Martin Luther).

Zu Vermittlung der christlichen Lehre vom Leid

Haben wir bisher gesagt, daß nicht eine theoretisch-spekulative Antwort auf die Frage nach Gott angesichts menschlichen Leids weiterführen kann, sondern allein die Begegnung mit Gott eine neue Lebensmöglichkeit eröffnen kann, so bleibt die Frage, wie diese Nähe und Hilfe Gottes in der Gegenwart des konkreten Leids erfahren werden kann. Die Erfahrung der Nähe Gottes gestaltet sich zur Grundfrage überhaupt und wird gerade in Zeiten schweren Leids schwierig. Die große Gebetstradition von Psalm 23,4 (muß ich auch wandern im Todestal, du bist bei mir) oder die beschwörende Aussage des Paulus, daß nichts uns trennen kann von der Liebe Gottes (Röm 8,39), sprechen gerade in die gegenteilige leidvolle Erfahrung der Gottesferne hinein, sind ja nur deshalb not-wendig, weil Not da ist.

1. Die Klage als Ruf des Leidenden gegen Gott an Gott

Ein erster Schritt zur Begegnung mit Gott kann dort geschehen, wo der Leidende sich und sein Leid ausspricht, Sprachlosigkeit überwindet, sich vor Gott zur Sprache bringt. Die erdrückende Schwere manchen Leids führt in Sprachlosigkeit, doch kann der Verzicht auf Sprache nicht die letzte Möglichkeit des Menschen sein; gehört doch Sprache zum Wesentlichsten, um in Beziehung zum anderen, zum Mitmenschen und zu Gott zu treten. Gemeint ist nicht eine argumentative Sprache, sondern eine Rede, in der der Leidende *sich* ausspricht. Gemeint ist auch nicht eine Rede im Stil der Traktate, in der der schroffe Gegensatz zwischen Leiderfahrung und Heilszusage Gottes sogleich behoben wird.

In der Klage vor Gott, im Schrei gegen Gott an Gott, bringt der Leidende die Schwere seines Leids klagend zum Ausdruck und hält doch an Gott als dem Adressaten seiner Klage fest. Es ist offensichtlich, daß die Klage ihre Bedeutung im Bewußtsein der Kirche verloren hat. Der leidenschaftlich klagende Hiob der Kernerzählung des Buchs ist weitaus unbekannter als der fromm duldende Hiob der Rahmenerzählung. Auch Lerntexte des Katechismus („Woll' im Leiden nie-

mals klagen") und Sprichwörter („Lerne leiden ohne zu klagen") zeigen dies. Menschen, die gelernt haben, so zu denken, werden in großer Not, in der sie nun doch klagend schreien, eher Schuld empfinden, als die helfende Kraft der Klage erfahren.

Dort, wo der Leidende in die Klage anderer eintritt, kann dadurch, daß er hier seine leidvolle Situation ausgesprochen findet, erste Befreiung aus der Verlassenheit im Leid geschehen. Die biblischen Klagepsalmen haben über Generationen hinweg Leidenden zur Sprache verholfen und ihr Leid inmitten des erlebten Leids anderer zum Ausdruck gebracht. Zugleich wird in ihnen die Spannung der Klage deutlich; hier klagen Menschen in Leidenschaft gegen Gott und wenden sich doch im selben Ruf an ihn als den gegenwärtig nahen Gott: „Auch wenn mein Leib verschmachtet, Gott ist mein Fels" (Ps 73,26). Wie der Leidende hier seine Leidenswirklichkeit ausgesprochen findet, könnte auch die hier erzählte neue Begegnung mit Gott zu seiner Erfahrung werden. Dies führt zur grundsätzlichen Frage der Kraft erzählender Rede vom Heil Gottes.

2. Die narrative Theologie und das menschliche Leid

Wenn man von Gott angesichts menschlichen Leids spricht, darf der Gegensatz zwischen gegenwärtig erfahrenem Unheil und erlösendem Tun Gottes nicht aufgehoben werden. Johann Baptist Metz sieht die Möglichkeit der Vermittlung dieser Gegensätze im erzählenden Gedächtnis der von Gott vollzogenen Erlösung und erinnert daran, daß das Christentum „nicht primär eine Argumentations- und Interpretationsgemeinschaft, sondern eine Erzählgemeinschaft ist"[27], die inmitten der Leidensgeschichte der Menschen die Botschaft von der erlösenden Tat Gottes erzählt. Wo heute diese Befreiung und die angesichts dieser Befreiung von Menschen erfahrenen und gelebten Hoffnungen erinnernd erzählt werden, geschieht mehr als bloßes Aufzählen von Vergangenem, vielmehr kann im erinnernden Charakter solchen Erzählens die in der Vergangenheit erfahrene Befreiung und Hoffnung wirkmächtig gegenwärtig werden. Dieses Verständnis von Erinnerung ist im gesamten biblisch-semitischen Sprachkreis bestimmend und auch im heutigen Judentum sehr lebendig. So erfährt die Gemeinde in der kultischen Feier des Passah-Festes im Erzählen des Handelns Gottes an den Vätern dieses Geschehen an sich selbst.

In der Kirche ist die narrative Grundverfassung des sakramentalen Geschehens offensichtlich. Das sakramentale Zeichen läßt sich als „Sprachhandlung" charakterisieren (Metz), deren Formeln etwas erzählen („In jener Nacht, da er verraten wurde") und zugleich in der Gegenwart wirksam werden lassen. Doch soll das erzählende Gedächtnis des Heilshandelns Gottes nicht nur in der Liturgie seinen Ort haben[28]. In der erzählenden Erinnerung wird dem Leid keine Erklärung gegeben, doch wird anstelle einer Argumentation ein Geschehen mitgeteilt, in dessen Wirkmächtigkeit sich ein Lebensweg eröffnen kann.

3. Die vermittelte Unmittelbarkeit Gottes im Tun des Menschen

Wo ein Kranker Jesus begegnete, kümmerte sich Jesus um die leibliche Gesundung des Leidenden und machte das Ende „äußeren" Leids zum Zeichen des Heils und der befreienden Begegnung mit ihm. Wenn Menschen dieses leidüberwindende Werk Jesu fortführen, kann der Leidende in der Erfahrung, daß sein Leid im Tun solcher Menschen zu enden beginnt, zur Begegnung mit Gott finden, ist doch Gott selbst in diesem Tun gegenwärtig. Es gehört zur Wahrheit der „vermittelten Unmittelbarkeit Gottes" (Schillebeeckx), daß wir auf Vermittlungen nicht verzichten können, vielmehr in ihnen (nicht nur durch sie) Gott antreffen.

Die sich somit dem Menschen stellende Aufgabe gilt zweifelsohne dort, wo Leid durch Menschen überwindbar ist, nicht minder aber auch im Blick auf jenes (kreatürliche) Leid, welches im Gesamt seines Ausmaßes unaufhebbar ist. Auch ist zu sehen, wo Unüberwindbarkeit wirklich beginnt, beziehungsweise die Möglichkeiten des Menschen wirklich enden. Das Leid einer schweren Krankheit erfährt ja sein Ausmaß nicht nur in der Unüberwindbarkeit des medizinischen Befunds, sondern auch in den vielfältigen sich ändernden Bezügen des Kranken zu sich und zu seinen Mitmenschen[29]. Es ist beeindruckend zu sehen, wieviel Leid einer Krankheit zum Tod durch ein ganzheitliches Konzept von Medizin, Psychologie und Theologie gelindert werden kann[30]. Wo Zuwendung geschieht und Leiden in Teilen überwunden wird, kann dies dem Leidenden zum Zeichen der Treue Gottes werden, kann „menschliche Liebe als Sakrament der erlösenden Liebe Gottes" (Schillebeeckx) erscheinen. Eine Not ist auch darin gegeben, daß Teilheilungen und Erleichterungen, die auch in schwerem Leid erfahren werden, nicht als wirkliche Gabe Gottes, als Zeichen seines Heilswillens und seiner Nähe gedeutet werden.

Im Blick auf den Helfer kann gesagt werden, daß im Bild des Weltgerichts (Mt 25) nicht nach der oft unmöglichen Heilung der Kranken und Befreiung der Gefangenen gefragt wird, sondern „nur" nach dem immer möglichen Besuchen der Leidenden. Weil der Christ von einem Heil Gottes weiß, kann er Resignation überwinden und das ihm heute Mögliche tun, eben weil er in allem Provisorischen jenes ganze Heil Gottes voraussieht, ja, wie Simone Weil sagt, es berührt: „Man muß das Mögliche tun, um das Unmögliche zu berühren."

Es ist richtig, daß jede menschliche Hilfe im Leid notwendigerweise begrenzt bleibt. Alle Hilfe kann jedoch als Vorentwurf und Anfang eines Heils in Gott verstanden werden, das keine Grenze mehr kennt, eben weil die Kraft und Treue Gottes (im Gegensatz zur Kraft und zur Treue des Menschen) keine Grenze hat. In jeder Zuwendung und jeder Erleichterung, die der Leidende erfährt, kann Hoffnung beginnen und Angst gewandelt werden. Ein Gehen in der Nacht der Dunkelheit ist vom Gehen in der Nacht der Blindheit innerlich wirklich verschieden, weiß doch der im Dunkeln Gehende, daß er zum Sehen bestimmt ist und

daß es das Licht gibt. Doch nur, wenn er auf Strahlen des Lichts trifft, weiß er dies, kann eine das Leid bestehbar machende Hoffnung beginnen, eine Hoffnung auf jenes ganze Heil Gottes, in dem Gott „abwischen wird jede Träne" und „Nacht nicht mehr sein wird" (Offb 21,4.25).

ANMERKUNGEN

[1] K. Rabstein, Die Hand, die uns hält (Hamburg 1985) 12.
[2] P. Siebers, In Krankheit und Leid (Leutesdorf 1978) 25f.
[3] K. Rabstein, a. a. O.: „Gott und du, ihr beide seid gerade dabei, einmal zu erproben, wie stark dein Glaube ist."
[4] J. Brenning, R. Brocks, Leid und Krankheit im Spiegel religiöser Traktatliteratur, in: Theologia Practica 7 (1972) 302–315.
[5] Rabstein, a. a. O. 6. [6] Siebers, a. a. O. 25.
[7] Zit. n. W. Lütgert, Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755 (Gütersloh 1901) 23.
[8] Zit. n. A. Auer, Leidenstheologie des Mittelalters (Salzburg 1947) 41ff.
[9] Deutsches Sprichwörter-Lexikon, hrsg. v. K. F. W. Wander, Bd. 3 (Darmstadt 1964).
[10] Zit. n. M. Lagree, Die Sprache der Ordnung. Das Leiden im Denken und Reden eines französischen Bischofs im 19. Jh., in: Concilium 12 (1976) 554–558.
[11] Sursum Corda! Kath. Gesang- und Gebetbuch für die Diözese Paderborn (Paderborn 1910) 581 (in kirchlichem Gebrauch bis Ende des Zweiten Weltkriegs).
[12] Kleiner Sozialer Katechismus des KAB. Der kath. Arbeiter in der Gesellschaft (Köln 1952) 46.
[13] Kath. Katechismus der Bistümer Deutschlands (Düsseldorf 1965) 22 (im Schulgebrauch bis 1972).
[14] K. Rahner, Warum läßt Gott uns leiden?, in: Schriften zur Theologie, Bd. 14 (Köln 1980) 450–466.
[15] H. Küng, Gott und das Leid (Köln 1967) 18.
[16] Vgl. J. Escriva de Balaguer, Der Weg (Köln 1983) 47: „Gesegnet sei der Schmerz. – Geliebt sei der Schmerz. – Geheiligt sei der Schmerz... Verherrlicht sei der Schmerz!"
[17] C. B. Lull, Control of Pain in Childbirth (London 1944) 121–130.
[18] „In gleicher Weise hat Gott, als er Eva bestrafte, den Müttern weder verbieten wollen noch verboten, die Mittel zu benutzen, die die Niederkunft leichter und weniger schmerzhaft machen" (Anspr. v. 8. 1. 1956), in: Arzt und Christ 4 (1958) 236.
[19] A. Camus, Die Pest (Hamburg 1985) 84. [20] G. Büchner, Dantons Tod, 3. Akt.
[21] L. Boff, Das Leiden, das aus dem Kampf gegen das Leiden erwächst, in: Concilium 12 (1976) 547–553.
[22] D. Sölle, Leiden (Stuttgart 1973) 45ff.
[23] H. Kahlefeld, Die kreatürlichen Leiden, in: Interpretation der Welt (FS R. Guardini, Würzburg 1965) 586–598.
[24] L. Ott, Grundriß der kath. Dogmatik (Freiburg 1970) 53.
[25] H. Fries, Praesentia Christi im Leiden, in: Praesentia Christi (FS J. Betz, Düsseldorf 1984) 385–395.
[26] U. Heuel, Spuren. Gedichte eines jungen Menschen (Bergen-Enkheim o. J.) 23.
[27] J. B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) 334–341.
[28] Vgl. G. Lohfink, Erzählung als Theologie, in dieser Zschr. 192 (1974) 521–532.
[29] Vgl. M. Volkenandt, Überlegungen zur ärztlichen Betreuung von Patienten mit progredienten maligenen Grunderkrankungen, in: Wege zum Menschen 40 (1988) 455–465.
[30] Ders., Zur palliativen Medizin der Hospize, in: Arzt und Christ 34 (1988).

UMSCHAU

Eine Stimme von damals

Die Briefe und Aufzeichnungen Willi Grafs

Die Briefe und Aufzeichnungen Willi Grafs[1] gehören zu den authentischen Stimmen, die von dem unterdrückten Leben in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur und von dem öffentlichen Widerspruch gegen Unrecht und Verbrechen Zeugnis geben. Das Buch bringt jedoch nicht nur die Stimme von Willi Graf zu Gehör, sondern erhellt auch das Umfeld, in dem er in den Monaten vor Verhaftung, Verurteilung und Hinrichtung gelebt hat. Diese Erhellung ist vor allem den langjährigen und sorgfältigen Recherchen von Anneliese Knoop-Graf, der ersten Herausgeberin und Schwester von Willi Graf, zu danken. Sie war unmittelbar Zeugin. Die letzten drei Monate vor der Verhaftung war sie mit ihrem Bruder zusammen zum Studium in München und konnte, wie er, ein Zimmer in der Mandlstraße 1 bei Frau Berrsche beziehen. Am 18. Februar 1943 wurde sie mit ihrem Bruder zusammen verhaftet. Dies sei gesagt, weil sie sich als Herausgeberin zurückhält. Doch hier und in der inneren Nähe zum Bruder hat die Authentizität des Buchs ihr Fundament. Daß es bei seinem unkonventionellen Aufbau auch literarisch und sprachlich wohlgelungen ist, ist wohl der erfahrenen zweiten Herausgeberin, Inge Jens, zu danken.

Um über das Buch zu informieren, muß zunächst der Aufbau kurz mitgeteilt werden. Nach dem Essay von Walter Jens „... weitertragen, was wir begonnen haben..." (7–26), der ein Gesamtbild von Willi Graf 1942/43 entwirft, folgt eine „Vorbemerkung" zum Tagebuch, verfaßt von Anneliese Knoop-Graf (27–34). Sie ist für das Verständnis der Aufzeichnungen von Wichtigkeit. Hier erkennt der Leser auch, wie die Schwester bestimmte Äußerungen ihres Bruders versteht und – wie ich meine – richtig versteht. Dann folgt das Tagebuch vom 13. Juni 1942 bis zum 15. Februar 1943. Die „Vorbemerkung" zu den Briefen (109–110) teilt die Umstände mit, unter denen sie geschrieben wurden. Die Briefe (111–201) sind der umfangreichste Teil des Buchs. Ihnen folgen Dokumente (205–246), eine Lebenstafel (247–250), eine Danksagung der Herausgeberinnen (251–252) und ein wohlgeordnetes, ausführliches Literaturverzeichnis (253–261). Jetzt erst findet der Leser den neben dem Originaltext wichtigsten Teil des Buchs, die Anmerkungen zum Tagebuch (263–325) und zu den Briefen (326–337). In den knappen Vorbemerkungen zum Tagebuch und zu den Briefen sowie in den ausführlichen Anmerkungen zu ihnen wird das Umfeld (Personen, Orte, Bücher u. a.) dokumentiert und erläutert. In gedrängter Form wird eine reiche Information geboten. Diese Mitteilungen sind, soweit ich es überprüfen kann, ohne Fehler. Die Interpretationen (wie z. B. von Andeutungen oder Anspielungen im Tagebuch auf die geplanten oder schon in Gang befindlichen Flugblattaktionen der „Weißen Rose") sind zurückhaltend und überzeugend. Das Buch schließt mit einem Register (Christian Huther); es enthält vor allem Personennamen (339–349).

Texte zu lesen, die aus der Zeit der Diktatur stammen und in regimefeindlichen Kreisen entstanden sind, ist eine eigene und nicht einfache Aufgabe. Vieles, was Bedeutung hat, kommt gar nicht vor. Anderes wird verschlüsselt oder es wird nur vage angedeutet. Manchmal finden sich auch Einschübe, deren Zweck es lediglich ist, die politische Zensur zu täuschen. Das letzte findet sich in den Texten von Willi Graf nicht, vermutlich auch deswegen, weil er nicht damit gerechnet hat, daß sie publik würden. Doch manches, was Willi Graf stark beschäftigt, und anderes, was ihn zutiefst erschüttert hat, kommt nicht vor: so zum Beispiel nicht die schockierenden Erlebnisse in Rußland – einmal werden

in einem Brief nach der Schilderung der Schönheit Rußlands „auch die grausamen Erinnerungen" (157) wie beiläufig erwähnt –, nicht sein Zorn über die gewalttätige Herrschaft der Nationalsozialisten, nicht seine Empörung über die Verbrechen der staatlichen Instanzen einschließlich der Justiz. Natürlich schreibt er nicht über die politische Einstellung seiner Freunde, nicht über seine eigene Einstellung zur Wehrmacht und über vieles andere mehr. Das ganze politische Erlebnisfeld durfte er dem Tagebuch und erst recht den Briefen (um der Adressaten willen) nicht anvertrauen. Alles das, was in den Flugblättern wie in einem Ausbruch der Empörung zum Ausdruck kam, mußte er in den Briefen und Aufzeichnungen verschweigen.

Das Tagebuch ist das Zeugnis jener tiefen Bedrückung, die damals viele empfunden haben. Ihre Ursache waren das Verschweigenmüssen, das unablässige Sichtarnen, ja die Haltung der Lüge, die jeder einnahm, sobald er aus dem engsten Freundeskreis heraustrat. Diese Bedrükkung suchte einen Ausgleich in Feldern möglicher Äußerung: Musik, Lektüre, Gespräche. Doch dieser Ausgleich hat Willi Graf nicht genügt; er hat diesen unwürdigen Zustand beendet und den Widerspruch öffentlich gemacht.

Wenn nun die Aufzeichnungen und Briefe weite Passagen enthalten, die von wechselnden Stimmungen, von Erfahrungen der Leere und des Alleinseins, dann wieder von der Freude und dem Erfülltsein durch die Schönheit der Natur oder der Musik, durch Gespräche oder Bücher sprechen, dann ist das eben die eine Seite. Man wird Willi Graf deswegen nicht für einen Ästheten oder „Romantiker" halten. Die andere Seite bleibt unausgesprochen.

Dies gilt übrigens auch noch in einer weiteren Hinsicht. Gewiß liebt Willi Graf die schönen Gestalten des Lebens, wo immer er ihnen begegnet ist – doch eines Lebens, das durch sittliche Überzeugungen und christlichen Glauben geprägt war. Von beidem hat er nicht viel geredet, auch nicht in dem, was er aufgeschrieben hat. Doch wer zu lesen versteht, findet beides in der (gar nicht ästhetisierenden) Sprache der Aufzeichnungen wie der Briefe. Sie erreichen erst ihre ganze Reichweite als Dokumente der Persönlichkeit von Willi Graf, wenn sie gelesen werden vor dem Hintergrund dessen, was er verschweigen mußte, und dessen, wovon er schweigen wollte.

Dieses gilt auch für die Briefe aus dem Gefängnis, die er im Angesicht des bevorstehenden Todes schreibt. Sie unterliegen der Zensur. Darum auch hier kein Wort vom Schicksal der Freunde, die schon hingerichtet worden sind; kein Wort von den langen, schwierigen und quälenden Verhören, in denen schon ein kleiner Fehler Freiheit und Leben von Freunden gefährdet hätte. In diesen Briefen schweigt er aber nicht mehr davon, wie er sein Leben und sein Todesschicksal versteht; er spricht seinen Glauben aus. Das Verhältnis zu seiner Schwester vertieft sich, und ihr hinterläßt er das Erbe des Gedenkens. Aus der Wahrung dieses Erbes ist auch das vorliegende Buch hervorgegangen.

Ein Wort zu dem Essay von Walter Jens „... weitertragen, was wir begonnen haben...". Dieser Text unterscheidet sich von allen anderen Texten in diesem Buch. Diese haben dokumentarischen Charakter; Jens macht den Versuch, ein Bild von Willi Graf zu zeichnen.

Seit 1982 die Filme von Michael Verhoeven und Mario Krebs „Die Weiße Rose" und von Percy Adlon „Fünf letzte Tage" die „Weiße Rose" der Öffentlichkeit bekanntgemacht haben, sind – wie könnte es anders sein – vorwiegend „Bilder" im Umlauf. Die Bilder stilisieren die historischen Personen in verschiedener Weise, vornehmlich als „politische Widerstandskämpfer". Zusammen mit den Ritualen der Gedenkfeiern nähert sich die Stilisierung einer Art demokratischer Heldenverehrung. Demgegenüber ist der künstlerische Versuch, durch Sprache ein Bild zu schaffen und zu bewahren, wie Walter Jens ihn unternimmt, von anderer Qualität. Doch die Stilisierung ist unvermeidlich. Sie zu beurteilen, ist nicht meine Sache; denn ich vermute, daß die persönliche Erinnerung an Willi Graf sich mit keiner Stilisierung wird befreunden können. Jens hat versucht, ein naturgetreues, richtiger ein geschichtsgetreues Porträt zu geben, und das ist ihm in gewissem Grad gelungen. Das Ereignis „Weiße Rose" und auch das „Ereignis" Willi Graf hätten vielleicht in anderer Weise zur Sprache kommen können, wenn er sich vom historischen Sujet mehr gelöst hätte.

Bemerkenswert scheint mir schließlich eine Auskunft, die das Literaturverzeichnis gibt. Es nennt ca. 90 Titel. Von ihnen erschienen sechs Titel in den Jahren 1946–1949, drei Titel in den fünfziger Jahren, siebzehn Titel in den sechziger Jahren (dem 20jährigen Gedenken 1963 folgten 1964 fünf Titel; das 25jährige Gedenken 1968 war von vier Titeln begleitet). In den siebziger Jahren wird es wieder weniger: neun Titel. Die Autoren dieser Publikationen gehören vielfach dem Familien- und dem Freundeskreis an. Die Öffentlichkeit nimmt kaum Notiz. Diese Abstinenz ist ebenso interpretationsbedürftig wie der Umschwung in den achtziger Jahren. In den Jahren 1980–1987 erscheinen 54, also weit mehr als die Hälfte der insgesamt ca. 90 Titel. Im Jahr 1982 kommen die beiden schon genannten Filme in die Kinos, und in den drei Jahren von 1982 bis 1984 allein sind dreißig Titel zu verzeichnen – so viel wie vorher in drei Jahrzehnten.

Wenn man in den sechziger Jahren über die „Weiße Rose" sprach, hatte man aufmerksame Zuhörer; aber ein Interesse war nicht zu wekken. Man redete von etwas, das vergessen war. Und wenn es nicht vergessen war, wollte man offenbar nicht daran erinnert werden. Die Generation, die in den achtziger Jahren das Alter der Studenten von damals erreicht hat, schaut auf Ereignisse zurück, die schon in ihrer Kindheit Vergangenheit gewesen waren, und ihre Eltern waren nicht mehr als Erwachsene in Nationalsozialismus und Krieg verwickelt gewesen. Konnte diese Generation unbelasteter hinschauen, unbefangener fragen?

Wenn das Auge sich denn neu aufgetan hat für die Schande von damals und für die Antwort, die eine Minderheit aus sittlicher Empörung und religiöser Überzeugung gegeben hat, dann soll es seinen Blick auf die „Briefe und Aufzeichnungen" von Willi Graf richten. Sie geben authentisch Zeugnis. *Hermann Krings*

[1] Willi Graf. Briefe und Aufzeichnungen. Hrsg. v. Anneliese Knoop-Graf und Inge Jens. Einleitender Essay von Walter Jens. Frankfurt: Fischer 1988. 349 S., Abb. Lw. 39,80.

Bedingungen des katholischen Religionsunterrichts in der Diaspora

Auf einer Pressekonferenz am 23. Januar 1989 gab der Vorsitzende der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Degenhardt von Paderborn, eine Erklärung „Zum Religionsunterricht an den Schulen der Bundesrepublik Deutschland" ab. Am selben Tag begann auf Einladung der Kommission ein Kolloquium von über 100 Experten mit der Diskussion des Themas. Dabei dienten die vom Allensbacher Institut für Demoskopie in einer Repräsentativbefragung 1987/88 erhobenen Daten als Grundlage. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist noch nicht bekanntgeworden, ob und wieweit die speziellen Probleme der Diaspora in diesem Zusammenhang zur Sprache kamen. Mit Sicherheit kann man jedoch davon ausgehen, daß die Bedingungen, unter denen in weiten Teilen Norddeutschlands katholischer Religionsunterricht stattfindet, in Ländern wie Bayern oder Rheinland-Pfalz nicht nur unbekannt sind, sondern auch unvorstellbar. Deshalb soll von ihnen hier am Beispiel des Bistums Hildesheim die Rede sein.

Wie in der obengenannten Erklärung eingangs festgestellt wird, ist der Religionsunterricht im Grundgesetz Art. 7 erwähnt und für alle öffentlichen Schulen vorgesehen, und zwar „verpflichtend" und „mit dem Charakter eines ordentlichen Lehrfaches" (Erkl. Abs. 2). In Niedersachsen sichert darüber hinaus § 104 des Schulgesetzes die Rahmenbedingungen für den Religionsunterricht in einer Weise, die landesweit zu guter Zusammenarbeit der beteiligten Instanzen geführt hat. Auf die Verhältnisse in diesem Flächenstaat beziehe ich mich im folgenden und lasse die beiden Stadtstaaten Bremen und Hamburg (dessen linkselbischer Teil zum Bistum Hildesheim gehört) als Sonderfälle außer Betracht.

Der Diözese Hildesheim gehören mit Bremen und Hamburg knapp 733 000 Katholiken an. Diese sind zwar ungleichmäßig verteilt, aber

konfessionell so einheitliche Gebiete, wie sie vor dem Zweiten Weltkrieg bestanden, gibt es kaum mehr. Etwa das Eichsfeld oder das Emsland gelten noch heute als „tiefschwarz", während katholische Familien in der Heide oder an der Unterelbe nur vereinzelt anzutreffen sind. Aber soweit geht die Streuung eben doch, daß sich das Problem der Organisation von katholischem Religionsunterricht fast überall stellt.

Die Gesamtzahl der Katholiken Niedersachsens findet sich nirgends statistisch in Altersgruppen oder gar nach Schularten zerlegt. Selbst im Hildesheimer Generalvikariat weiß niemand, wie viele Kinder eigentlich katholischen Religionsunterricht erhalten sollten, wie viele ihn tatsächlich erhalten, in welchem Umfang und in welcher Qualität. Sie zu erfassen stößt auf viele Schwierigkeiten, u. a. weil keineswegs alle nominell katholischen Eltern auf Religionsunterricht ihrer Konfession auch wirklich Wert legen – so manche lassen ihre Kinder einfach am evangelischen Religionsunterricht ihrer Schulklasse teilnehmen –, weil die Kinder von Gastarbeitern aus katholischen Ländern mitgezählt werden müßten, weil die allgemeine Mobilität dazu führt, daß alle Angaben nur „für den Moment" gelten, und weil der Datenschutz einer solchen Erfassung entgegensteht.

Bekannt ist dagegen die Zahl der Personen, die an Grundschulen, Orientierungsstufen (in Niedersachsen eine eigene Schulform, die nur das 5. und 6. Schuljahr umfaßt) und Hauptschulen katholischen Religionsunterricht erteilen: Sie liegt gut über 1800. Unter ihnen befinden sich Geistliche und Gemeindereferenten in relativ geringer Anzahl (die erstgenannten unterrichten oft nur das 3. Schuljahr, in das die Vorbereitung auf die Erstkommunion fällt), Lehrkräfte mit Religionsfakultas und voller Ausbildung, die als Landesbeamte im Schuldienst stehen und oft nur wenige Wochenstunden Religion unterrichten, Lehrkräfte mit voller Ausbildung (einschließlich Fakultas), die als Angestellte der Diözese hauptamtlich und ausschließlich Religion unterrichten (bis zu 20 Wochenstunden), und Religionslehrer im Nebenamt ohne Abitur und Studium, die durch eine Sonderausbildung die Missio canonica erworben haben, jedoch nur auf Stundenbasis tätig sein dürfen.

Da die Konfession für das Kultusministerium bei der Zuweisung von Lehrkräften kein Kriterium sein darf, gab es zeitweise selbst im katholischen Eichsfeld Schulen, die keine einzige katholische Lehrkraft hatten, von Religionsfakultas zu schweigen. Dennoch kann man die Situation überall dort, wo die Mehrheit der Schüler katholisch ist, als relativ normal bezeichnen. Wer immer den Unterricht erteilt, er findet im Klassenverband statt, fällt also nicht aus dem Rahmen heraus, der auch für alle anderen Fächer gilt.

Ganz anders stellt sich die Situation dar, wo katholische Kinder eine Minderheit ausmachen. Sie entfernt sich um so weiter von der „Normalität", je kleiner diese Minderheit ist. Da müssen diese Kinder aus dem Klassenverband „herausgezogen" werden, und das bietet schon einmal stundenplantechnische Probleme. Diese werden meist so gelöst, daß der Religionsunterricht in den unbeliebten „Randstunden" liegt – entweder vor Beginn des eigentlichen Schultags oder in der letzten Stunde. Schlimmer noch. Die solchermaßen „Herausgezogenen" kommen aus mehreren Klassen und Schuljahren, sie haben außerhalb des Religionsunterrichts oft um so weniger miteinander zu tun, als sie in verschiedenen Dörfern weit voneinander entfernt wohnen. Dies gilt insbesondere, wo Kinder mit dem Bus aus dem gesamten Umkreis in ein großes Schulzentrum transportiert werden.

Infolge dieser Bedingungen stehen die Lehrer der Religionsunterrichtsgruppen vor Methodenproblemen, auf die sie selbst dann nicht vorbereitet sind, wenn sie den vollen Ausbildungsgang mit Studium und Referendarausbildung durchlaufen haben. Altersheterogene Gruppen kommen dort nicht vor. Hinzu tritt, daß es auf dem Schulbuchmarkt so gut wie kein Unterrichtsmaterial für derartige Gruppen gibt. Ein katholischer Verlag, der solches anbot, hat die Produktion eingestellt: Der Absatz brachte die Kosten nicht wieder herein. Es existiert nur ein einziges, von den Verlagen Bernward und Morus (Hildesheim bzw. Berlin) gemeinsam herausgebrachtes „Unterrichtswerk für den Primarbereich", und das reicht natürlich nicht. Traditionelle Religionsbücher aus katholischen Landen sind nicht nur für normale Klassen konzi-

piert, sie haben auch – verständlicherweise – die Probleme von Diasporakindern nicht im Auge. So bleibt die Vorbereitung des Unterrichts mühsam – noch mühsamer, als sie es ohnehin schon wäre.

Weiterhin steht dem Religionsunterricht fast nirgends auf Dauer ein Raum zur Verfügung; Ausnahmen sind ein Glücksfall. Normalerweise findet der Unterricht statt, wo gerade ein Raum frei ist – in der Bibliothek, im Materialraum, im Musiksaal... Was anderswo zu den pädagogischen Selbstverständlichkeiten zählt – daß man zum Beispiel Schülerarbeiten zu Bibeltexten an der Wand befestigt und in der folgenden Stunde von ihnen ausgeht, daß man die Zeiten des Kirchenjahrs durch Grün, Kerzen, Bilder, Hungertuch und andere konkrete Symbole sinnlich erlebbar macht –, gerade wo das besonders nötig wäre, weil katholisches Brauchtum in der Umwelt nicht vorkommt, geht das alles nicht.

Es gibt gegenüber der Klassensituation allerdings auch einen Vorteil: Es ist die Intimität der kleinen Gruppe. Die Teilnehmerzahl darf der Rechtslage zufolge nicht unter zwölf liegen; wo in der ganzen Schule so viele Katholiken nicht zusammenkommen, ist sie nicht mehr verpflichtet, im Stundenplan Religionsunterricht für sie auszuweisen. Meist überschreitet die Gruppengröße diese Richtzahl nur unwesentlich, Klassenstärke erreicht sie nur ausnahmsweise. Da sitzt man dann „am runden Tisch" und kann über Gott und die Welt offener sprechen als sonst. So wird die Beziehung der Lehrkraft zu den Kindern oft sehr persönlich.

Erteilt solchen Unterricht eine reguläre Lehrkraft, die zum Kollegium gehört und die Kinder auch in anderen Fächern sieht, mag sich die Belastung also noch in Grenzen halten. Dramatisch wird sie aber dort, wo nicht Beamte, sondern hauptamtliche Angestellte der Diözese eingesetzt sind.

Als Beispiel mag die Schulwoche von Frau B. dienen. Sie unterrichtet 14 Lerngruppen, die sich auf sechs Schulen in vier Orten verteilen. An drei Wochentagen muß sie nach der 2. oder 3. Stunde von einem Ort zum anderen fahren, andererseits einmal nach der 2. Stunde herumsitzen und warten, weil sie erst in der 6. mit der nächsten dran ist – anders erlaubt es der Gesamtstundenplan der Schule nicht. Manche von ihren Lerngruppen sieht sie zweimal in der Woche, manche aber nur einmal, und in keinem Fall in irgendeinem anderen Fach als Religion. Dennoch ist ihr Stundenplan relativ günstig: Es sind mehrere „Klassen" dabei (d. h. Lerngruppen, deren Teilnehmer alle aus einer Klasse kommen), und die Wege von je einer Schule zur anderen führen durchs flache Land nicht weiter als 12 km. Wer etwa zwischen dem Wintersportort Clausthal-Zellerfeld und Osterode am Harzrand hin- und herpendeln muß, ist wesentlich schlimmer dran. Im Extremfall unterrichtet eine Lehrkraft zehn verschiedene Gruppen je eine Doppelstunde in der Woche. Mehr als 20 Wochenstunden pro Person sind nicht zulässig. Auch so schon implizieren die Umstände einen ungeheuren Verschleiß an Kraft und Gesundheit.

Trotz alledem gibt es Lehrkräfte, die nicht nur ihren Unterricht pflichtgemäß erteilen, sondern darüber hinaus tun, wozu sie nicht verpflichtet sind: An Konferenzen teilnehmen, in denen es um „ihre" Kinder geht, Sonderprojekte anbieten, bei denen Eltern mitmachen können, ja sogar auf Klassenfahrten mitfahren. Wer selbst einmal Lehrer war, kann darüber nur staunen. Um so betroffener ist man, gerade von den engagiertesten unter den „Hauptamtlichen" zu hören: „Nach vier Jahren oder so ist man ausgebrannt und öfter krank. Auf die Dauer kann das kein Mensch aushalten." Man glaubt's! Entweder sie haben Glück und kommen eines Tages doch noch im regulären Lehramt unter, oder sie geben eines Tages auf. Die Fluktuation ist relativ hoch.

Die „Hauptamtlichen" unterrichten, wie gesagt, dort, wo mindestens zwölf katholische Schüler eine Gruppe bilden können. Wo in eine ganze Schule keine zwölf Katholiken gehen, kann auch die Diözese keine volle Kraft mehr einstellen. Hier ist das Feld der „Nebenamtlichen".

In den Zeiten des großen Lehrermangels bildete das Bistum in Zusammenarbeit mit der Hochschule Hildesheim, später auch mit Hilfe des Würzburger Fernkurses für Theologie, Hausfrauen, Krankenschwestern, Sekretärinnen usw. – es waren fast nur Frauen – zu Religionslehrerinnen im Nebenamt aus. Einschließlich

der Vermittlung eines Minimums an Pädagogik dauerte die Ausbildung gut drei Jahre und bedeutete für die Teilnehmerinnen, die sie meist nebenberuflich absolvierten, harte Arbeit. Außerdem haben sie sich jahrein, jahraus durch Kurse, die die Schulabteilung des Generalvikariats organisiert, für ihre Aufgabe weiterqualifiziert. Diese besteht darin, diejenigen gänzlich heterogenen Kleingruppen zu unterrichten, für die die Schulen nicht mehr zuständig sind. Oft fahren sie erst einmal mit dem VW-Bus über die Dörfer, um die Kinder einzusammeln, die sie dann im Pfarrheim oder sonst einem gemeindeeigenen Raum unterrichten. Nach Hause fahren müssen sie sie hinterher natürlich auch.

Dieser Beitrag handelt von den *Bedingungen* des Religionsunterrichts in der Diaspora. Es handelt nicht davon, *was* sich in diesem Unterricht und seinem Umfeld abspielt. Von dem Vertrauen und der Zuneigung, die da wachsen, von den Stunden, den von niemandem gezählten, die da nicht dem Unterricht und seiner Vorbereitung, sondern dem Gespräch mit Kindern und auch mit Eltern gewidmet werden, von dem schier ungeheuerlichen Einsatz der ganzen Person, der da geleistet wird, und um welchen Preis – von alledem handelt er nicht. Und schon gar nicht handelt er davon, was hier religiös geschieht. Niemand kann darüber eine Aussage machen. Wenn der Leser doch eine wünscht, lese er Mk 4,13–20.

Thelma von Freymann

Nicht Lob, nicht Furcht

Zur Edition der Briefe, Akten und Predigten Bischof von Galens

Wenn von einem Bischof die Rede ist, der im Dritten Reich in furchtloser Rede den Nationalsozialisten die Stirn bot, dann ist der Bischof von Münster Clemens August von Galen (1867–1946) gemeint, dessen Bischofszeit fast genau mit der Dauer der nationalsozialistischen Herrschaft zusammenfällt. Leider standen bisher die veröffentlichten Dokumente in keinem Verhältnis zu Ruhm und Bewunderung, die der „Löwe von Münster" im In- und Ausland genoß. Die nun vorliegende zweibändige Ausgabe von „Akten, Briefen und Predigten 1933–1946", vorzüglich ediert von Peter Löffler[1], behebt diesen Mangel. Sie bringt erneut den Freimut und die Glaubenstreue des Bischofs zur Darstellung, sie verbirgt auch nicht die Spannung, die zwischen seinen politischen Ansichten und seinem Widerstand herrschte.

Beeindruckend ist, mit welcher Unermüdlichkeit Galen die Rechte der Kirche und der Menschen einklagte, in unzähligen Predigten und Hirtenbriefen, in immer neuen Eingaben an die entsprechenden Institutionen in Partei und Regierung. Er hatte die Bedeutung von Öffentlichkeit erkannt, als er am 24. April 1938 an den Breslauer Kardinal Bertram schrieb, es sei der einzige noch gangbare Weg, um die unerhörten Rechtsverletzungen abzustellen und die Gegner von neuen Gewalttaten abzuschrecken, „daß die rechtswidrigen Gewalttaten und Praktiken öffentlich bekanntgemacht werden; und zwar... in ganz Deutschland" (619). Deshalb attackierte er den „Mythus" Rosenbergs (208ff.) und erklärte sich bereit, für die Gegenschrift „Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts" (1934) den Kopf hinzuhalten (130–133). Er warf der „Deutschen Glaubensbewegung" ein neues Heidentum vor (170ff.), dessen er sich schäme, und stellte ihre „ewige Rassenseele" in Frage (173); er unterstützte den Kampf um die Kreuze in den Schulen, vor allem in Oldenburg (462); er protestierte öffentlich gegen die Auflösung der katholischen Jugendverbände (573ff.); er klagte die Partei wegen der Vertreibung des Bischofs Sproll aus Rottenburg (1938) an (627f.). Und als man Domkapitular Franz Vorwerk zuerst aus Vechta vertrieb und dann nach Mecklenburg „strafversetzte", verbot er, nach dem 3. Juli 1938 mit den Glocken zu läuten (638). Und so geht es weiter. Die Gestapo hatte gewiß ein Heer von Beamten auf den Marsch gesetzt, um alle kritischen Äußerungen festzuhalten.

Dieser unermüdliche Kampf – war die eine Attacke abgeschlagen, folgte die nächste – er-

reichte in den drei Predigten in St. Lamberti (Münster) am 13. Juli, 20. Juli und 3. August 1941 seinen Höhepunkt: ein öffentlicher und scharfer Protest gegen die Vertreibung der Ordensleute aus ihren Häusern und gegen die Euthanasie an Geisteskranken. Galen sagte: „Der physischen Übermacht der Geheimen Staatspolizei steht jeder deutsche Staatsbürger völlig schutzlos und wehrlos gegenüber... Keiner von uns ist sicher, ... daß er nicht eines Tages aus seiner Wohnung geholt, seiner Freiheit beraubt, in den Kellern und Konzentrationslagern der Geheimen Staatspolizei eingesperrt wird" (847). Er verschärfte dann die Aussage noch, indem er von den „gefahrlosen Siegen" sprach, „die in diesen Tagen die Beamten der Geheimen Staatspolizei über wehrlose deutsche Männer und schutzlose deutsche Frauen errungen haben" (857). Der Höhepunkt war erreicht in der Aussage: „Jetzt wird auch das 5. Gebot ‚Du sollst nicht töten' beiseite gesetzt und unter den Augen der zum Schutz der Rechtsordnung und des Lebens verpflichteten Stellen übertreten, da man es sich herausnimmt, unschuldige, wenn auch kranke Mitmenschen vorsätzlich zu töten, nur weil sie ‚unproduktiv' sind" (881).

Dies waren die Predigten, die, zu Tausenden vervielfältigt, im geheimen weitergereicht wurden und wie Hoffnungszeichen auf eine beunruhigte katholische Kirche wirkten. Damit war aber auch für viele Nationalsozialisten der Krug voll. Hitler und Goebbels überlegten, wie man Rache nehmen solle. Schließlich verschob man die Rache auf die Zeit nach dem „Endsieg"; man wollte sie dann „kalt genießen". Warum ging man nicht gegen den Bischof vor? Einfach deshalb, weil man die Gläubigen des Münsterlands fürchtete. Ohne das gläubige Volk, das bereit war, für seinen Bischof hinzustehen, wäre Galen Freiwild gewesen wie viele andere. Er aber konnte sich auf seine Leute verlassen. Daß er sich dieser Treue bewußt war, beweisen sowohl sein Mut, die Verantwortlichen für die Euthanasieaktion bei der Staatsanwaltschaft am 28. Juli 1941 wegen Mordes anzuzeigen (869), wie seine frühzeitigen Anweisungen für seine eventuelle Verhaftung: ein einstündiges Trauergeläute am Tag der Verhaftung und am Tag danach – und fortan Läuteverbot für alle Glocken (22. Februar 1936). Er ließ auch nicht auf sich sitzen, als „Landesverräter" bezeichnet zu werden (914). Die Unerschrockenheit Galens ist, zumal im Vergleich mit anderen deutschen Bischöfen, bewundernswert.

Diesen Kampf führte er – das sei nicht vergessen – als national denkender, vaterländisch gesinnter Deutscher: „Treu deutsch sind wir – wir sind auch treu katholisch" (23. September 1934) (127). Deshalb muß man auch wahrnehmen, daß er zum Tod Hindenburgs Trauerbeflaggung und Trauergeläute anordnete (2. August 1934) (105), daß er an General Werner von Fritsch, den Oberbefehlshaber des Heeres, zum Einmarsch deutscher Truppen in das Ruhrgebiet (März 1938) ein Telegramm schickte (357), daß er ein Glockengeläute „aus freudigem Dank" über die Rückkehr des Saargebiets ins Deutsche Reich anordnete (168). Auch die Regierung des Dritten Reichs blieb für ihn die gesetzmäßige Obrigkeit, der man – nach Röm 13 (124) – Gehorsam schulde, und dies, obgleich er sich immer wieder als deutscher Mann in seiner Ehre gekränkt fühlte. Er äußerte deutlich, daß „wir alle gelitten und geknirscht haben unter der schmachvollen Ungerechtigkeit des sog. Friedensvertrages und des jahrelang fortgesetzten Übermutes fremder Machthaber" (19. März 1935) (179). Dennoch wolle er nicht „Nation und Volkheit als ‚das Erste und Letzte, dem sich alles andere zu unterwerfen hat' anerkennen, darin hindert uns Ehre und Gewissen" (179). Er blieb auch bei der Aussage: „Gewiß, wir Christen machen keine Revolution! Wir werden weiter treu unsere Pflichten tun, im Gehorsam gegen Gott, aus Liebe zu unserem deutschen Volk und Vaterland" (20. Juli 1941) (859). Es verwundert deshalb nicht, daß in den vielen Akten weder von einem Kontakt zu Paulus van Husen, einem Mann aus der Widerstandsgruppe „Kreisauer Kreis", noch zu P. Laurentius Siemer OP (aus dem „Ausschuß für Ordensangelegenheiten", der seit Herbst 1941 die deutschen Bischöfe auf einen Konfrontationskurs mit den Nationalsozialisten bringen wollte) etwas enthalten ist. Galen wollte durch das Festhalten an den Grundsätzen seines Glaubens und an seinen überkommenen, eher konservativen Werten dem Totalitarismus und seiner Unberechenbarkeit wehren.

Rätselhaft ist weiterhin, warum Galen nichts zu den Morden an den Juden öffentlich gesagt hat; denn wie der Brief eines Unbekannten (vor dem 19. September 1941) beweist (910f.), war er zumindest im Umriß informiert, ohne deshalb das ganze Ausmaß des systematischen Mordens der sogenannten „Endlösung" zu ahnen. Es ist allerdings bezeugt, „daß der Bischof während des Krieges auch zugunsten der bedrängten Juden auf die Kanzel zu gehen bereit war, davon aber auf ausdrückliche Bitte von Vertretern der münsterischen Judenschaft abgesehen hat, um deren Lage nicht zu verschlechtern" (Rudolf Morsey). Nur aufgrund dieser Tatsache ist das Beileidsschreiben von Philipp Auerbach an den Kapitularvikar von Münster am 27. März 1946 verstehbar, in dem zu lesen ist: „Die deutschen Juden empfinden mit Ihnen die Schwere des Verlustes, der Sie getroffen hat, denn der Hingeschiedene war einer der wenigen pflichtbewußten Männer, der den Kampf gegen den Rassenwahn in schwerster Zeit geführt hat" (334).

Die Edition ordnet in ihrem ausführlichen Anmerkungsteil die Aktivitäten des Bischofs in die Gesamtsituation ein. Diese vielen Lesehilfen, Hinweise und Berichte ermöglichen es gerade jungen Menschen, Atmosphärisches zu ahnen, sowohl über die zielstrebige, verschlagene Brutalität der Nationalsozialisten wie auch über die Glaubenstreue und die Anhänglichkeit des christlichen Volks an seinen Bischof. Die Devise des Bischofs „Nec laudibus nec timore" trifft weithin auch für das münsterländische Volk zu. Gewiß erlahmte es am Ende des ungleichen Kampfes – wie sein Bischof: Viele Aktivitäten gegen das nationalsozialistische System erwiesen sich als nutzlos, und der Bombenterror kostete die letzte Kraft. Dennoch rechtfertigen die beiden Bände, daß Kardinal von Galen als „Löwe von Münster" auch in Zukunft in der Erinnerung der Deutschen festgehalten wird, ermutigend und provozierend. *Roman Bleistein SJ*

[1] Galen, Bischof Clemens August Graf von: Akten, Briefe und Predigten 1933–1946. 2 Bände. Bearb. v. Peter Löffler. Mainz: Matthias Grünewald 1988. CXI, 1417 S. Lw. 240,–

Familie heute und morgen

Auch heute werden alte Wunschbilder von Familie mit einer absoluten Struktur als Stätten der Sicherheit und des Friedens, als Ort der Stabilität „für Zeit und Ewigkeit", als Inseln inmitten aller anderen sozialen Veränderungen heraufbeschworen. Begreiflich das reale persönliche Interesse an Familie, da in diesem Punkt alle Menschen „Betroffene" sind. Begreiflich auch die wechselseitige Einwirkung von anderen gesellschaftlichen Kräften auf die Familie, da diese ja ihrerseits bestimmte Aufgaben der Familie für die Erhaltung ihres eigenen Systems benötigen. Auch die Kirchen sind dabei nicht ausgeschlossen. Die Frage nun ist, wie stark gegenwärtige „neue" Wertvorstellungen, wie zum Beispiel die individuelle Entfaltung der Persönlichkeit nach eigenem Lebensentwurf, sich innerhalb der Familie in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen einer heutigen Erwerbsgesellschaft zur Geltung bringen, und wie stark soziale Bedürfnisse und Beziehungen das Leben bestimmen[1].

Die Formen familialer Lebensgestaltung mit ihren Möglichkeiten und Konflikten – vor allem in bezug auf Kinder – weichen von der traditionellen Auffassung von „Familie" ab. Der institutionelle Charakter der Familie als Gruppe besagt eine klare Struktur, klar verteilte Rollen und Funktionen ihrer Mitglieder, eine gewisse Dauer sowie bestimmte Regelungen (etwa Form der öffentlichen Anerkennung, Absicherung im Fall einer Desintegration usw.). Eine solche Kennzeichnung kommt vielen neuen Formen von Familiengestaltung abhanden. Der Typus von Familie, der bisher als „die unvollkommene Familie" kategorisch abgehandelt wurde, gewinnt von daher einen anderen Stellenwert.

Als zusammenfassende Typologie von „neuer" Familie mag gelten: „Einen Begriff, der die Formen der neuen Familie auf einen Punkt bringt, gibt es nicht. Er müßte umschließen: die Aufhebung der Trennung von Wohnen und Arbeiten, das freiwillige Zusammenleben von

Menschen, die nicht durch verwandtschaftliche Beziehungen miteinander verbunden sind, die Gemeinschaft von Eltern und Kindern. Diese ‚Alternativ-Familie' und die herkömmliche Kleinfamilie werden immer mehr Mischformen bilden" (444).

Welche Leitgedanken liegen nun den „abgewandelten" Formen von Familie zugrunde?

1. *Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung* von Mann und Frau gelten als Leitthema der Frauenbewegung von heute. Daß die „neue" Frau mit ihrem Selbstverständnis und ihren Rollenzumutungen einer kritischen Inventur unterzogen wird, ist zu erwarten. Aber daraus ergibt sich folgerichtig, daß auch der „neue" Mann auf den Prüfstand gebracht wird, der Partner in der Lebensgemeinschaft Familie. Seine Gestalt wird um so diffuser, je mehr die Frau zusätzlich zu ihrer Rolle als Ehefrau, Mutter und Tochter auch noch Erwerbsperson wird. Die bisherige Mühe, aber auch die Glorie des Alleinverdieners wird dem Mann dadurch abgenommen. Seine Beteiligung an Haushalts- und Erziehungsgeschäften wird erwartet.

Daß aber der ideale, „neue" Partner in der Regenbogenpresse einen weit größeren Raum einnimmt als in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, ist schnell auszumachen. Es gibt erste Anfänge, nicht mehr. „Es gibt den Trend zum sanften Mann, zum zärtlichen Partner. Es gibt den familienorientierten Mann, der Frau und Kinder nicht nur als Basis für seine eigene Regeneration ansieht, sondern der einen Teil der Hausarbeit übernimmt und für die Kinder Zeit hat. Es gibt sogar den Mann, der seine Berufsarbeit einschränkt, um mehr Lebenszeit mit seinen Kindern und seiner Partnerin verbringen zu können, und damit für sich verwirklicht, was Frauen heute massenhaft reklamieren: die Vereinbarkeit von Familie und Beruf" (146).

Verbesserungen in der Arbeitswelt, etwa die Verkürzung der Wochenarbeitszeit, haben auf den familialen Alltag offenbar kaum eine Wirkung. Das vor mehr als einem Jahrzehnt ausposaunte Kinderverlangen „Am Sonntag gehört Vati mir" findet in der Industriegesellschaft, die heute auch den Sonntag als arbeitsfreien Tag abschaffen will, kaum mehr Beachtung, geschweige denn Berücksichtigung. Die Vaterrolle wird nach wie vor als „Nebenrolle" (H. Pross) gesellschaftlich eingestuft. Väter mit Teilzeitarbeit – „Väter in Küche und Kinderzimmer" – wo sind sie zu finden?

2. „Geld, Sinn und Streß" (229) sind daher aufreizende Formeln für die *Bedeutung von Erwerbsarbeit* in der Familie. Die Kosten-Nutzen-Rechnung für die Erwerbstätigkeit außerhalb der Familie geht nicht immer auf, aber der immaterielle Wert für die Frau, nämlich die persönliche Lebensbereicherung, der Zuwachs an eigener Lebensqualität wird größer; andererseits ist aber auch der materielle und zeitliche Aufwand für Kinder objektiv gewachsen. Die Rechnung geht nicht auf, wenn ungünstige Arbeitszeiten von Vater und Mutter den Umgang mit ihren Kindern wesentlich beeinträchtigen oder der Vorteil einer zeitlichen Entlastung durch intensivere Anforderungen an beiden Orten wieder aufgehoben wird. Diese und viele andere Bedingungen machen nur deutlich, warum die neuen Freiheiten auch neue Belastungen mit sich bringen. Ein anderes Beispiel dafür ist die bemerkenswerte Zunahme von Gewalt in der Familie, illustriert durch die 240 Frauenhäuser in der Bundesrepublik (198f.) Dahinter steht der gewalttätig gelöste Zwiespalt von Unterdrükkungsgefühlen der Frau bei gleichzeitigem Wunsch nach beschützender Abhängigkeit; beim Mann ist es der Anspruch auf Vorherrschaft bei einem (zeitgemäß gewordenen) Ohnmachtsgefühl, nicht nur der Frau gegenüber. Wer zuschlägt, verletzt „die Integrität der Person und damit einen der fundamentalsten Werte der modernen Gesellschaft" (199).

3. Die *abnehmende Kinderzahl* pro Familie ist seit den 60er Jahren zunehmend Gegenstand großer Sorge der Regierungen. Die Analyse der dahinterstehenden Motive ergibt eine stärkere Differenzierung, als dies üblicherweise geschieht. Tatsächlich stellt sich der Kinderwunsch der Frau – deutlicher als beim Mann – als eine vorwiegend rationale Entscheidung heraus. Spontaneität ist weniger anzutreffen. Kinder zu haben wird zum Gegenstand intensiver Lebensplanung, etwa gemäß der Sequenz: erst Ausbildung, dann Beruf, dann Mutterschaft. Dahinter können sehr reale Ängste stehen. Wer befürchtet, beruflich sich nicht verselbständigen

zu können oder später der Kinder wegen den Anschluß an ihn nicht mehr zu gewinnen, für den schiebt sich die Realisierung des Kinderwunschs immer mehr hinaus. In diesem Punkt gibt es bemerkenswerterweise keinen Unterschied zwischen den Überlegungen arbeitsloser Akademikerinnen oder stellenloser Hauptschülerinnen (61). Kinderwunsch und tatsächliche Erfahrung von Mutterschaft fallen nicht zusammen.

4. Daß bei *nichtehelichen Lebensgemeinschaften* sich die Kinderfrage wieder anders stellt, ergibt sich schon aus dem Zusammenleben vorwiegend jüngerer Menschen. Obwohl nahezu die Hälfte der Betroffenen ihre Berufsausbildung mit einer Lehre abgeschlossen haben (158) – bei den geschiedenen Partnern ist deren Zahl noch größer –, sind der Rest doch häufig Menschen, die noch im Studium stehen (was auch die Vermehrung solcher Lebensformen in Großstädten verständlich macht). Partner solcher Lebensgemeinschaften wollen oft die wechselseitige Anpassung aneinander testen. Die Entscheidung zu einer Heirat schwindet aber nach dem dritten Jahr des Zusammenlebens. Gewöhnung setzt ein. Andere lehnen bewußt die herkömmlichen Vorstellungen von Ehe als Dauerbeziehung von Mann und Frau ab, weil sie in ihr individuelles Lebensmodell mehr Zutrauen haben und sich trennen, wenn keine innere Beziehung mehr zustande kommt. Innere Unstimmigkeit wird dort besonders sichtbar, wo trotz äußerer Betonung von Gleichberechtigung das alte, patriarchalische Familienmodell wieder die Praxis beherrscht. Das trifft beispielsweise zu, wenn Kinder kommen. Dann gilt wieder die alte familiale Arbeitsteilung. Das kann erneut zur Trennung vom Partner führen, zumal viele Beteiligte ähnliche Erfahrungen schon früher gemacht haben. Neun Zehntel der geschiedenen Partner, die in Ehen ohne Trauschein leben, haben Kinder (160).

Durchwegs scheint die öffentliche Anerkennung solcher Lebensgemeinschaften gewachsen zu sein. Die rechtliche Anerkennung hält aber am Primat von Ehe und Familie gemäß Art. 6, Abs. 1 des Grundgesetzes fest, und damit an ihrem institutionellen Charakter.

5. *Stieffamilien* hat es schon immer gegeben. Diese Gattung entsteht nicht erst durch den Tod eines der Ehegatten, sondern auch nach einer Scheidung. Aber auch viele Paare aus einer Lebensgemeinschaft ohne Trauschein scheinen sich als Stieffamilien zu bezeichnen. Das trifft dann zu, wenn das nichtverheiratete Paar mit einem oder mehreren Kindern zusammenlebt und mindestens ein Erwachsener aus der Lebensgemeinschaft leiblicher Vater bzw. leibliche Mutter eines oder mehrerer Kinder ist (78). Obwohl sich statistisch nichts Genaues über das tatsächliche Vorkommen von Stieffamilien aussagen läßt (geschätzt werden ca. 10 Prozent aller bundesdeutschen Familien), gilt als erwiesen, daß Kinder von den Entscheidungen der Eltern in Stieffamilien wegen der Komplexität der entstehenden verwandtschaftlichen Verhältnisse und neuer Beziehungsstrukturen am meisten betroffen sind. Anforderungen an die Frauen aus der neuen Verbindung sind am schwierigsten, zumal diese selbst sehr oft die Erwartungen des neuen Partners internalisieren, für das Kind eine „besonders gute" neue Mutter zu sein. Gerade aus einer sichtbar übersteigerten Gefühlsanstrengung der Mutter heraus kann sich Abneigung eines Kindes entwickeln.

Der *alleinstehende Elternteil* – insbesondere die Mutter – hat in den letzten Jahren besonders viel öffentliche Beachtung gefunden. Wenn die Analyse der Lebenssituation solcher Frauen überschrieben wird „zwischen Existenznöten und Emanzipation", so ist die Ambivalenz eines solchen Daseins klar. „Alleinerziehen" hat Geltung für mehrere Kategorien von alleinstehenden Frauen: getrennte, vom Partner verlassene oder aus gewollter Mutterschaft von Anfang an auf Verbindung mit dem Kindesvater verzichtende Frauen. Für den größten Teil unter ihnen bedeutet dieses Schicksal Zwang zur Erwerbsarbeit oder Sozialhilfe. Untersuchungen besagen, daß Alleinerziehende weniger als andere Leute „ihren Rollenklischees verhaftet sind" oder daß alleinstehende Frauen nach Trennung vom Mann seltener eine „richtige" Familie anstreben als die Männer, weil sie „nur mehr der Angst leben, wieder die Hemden für die Karriere ihres Mannes bügeln zu müssen statt von ihm in ihrer neuen Selbständigkeit... anerkannt zu werden" (97).

7. *Alternative Lebensformen,* von denen in den 60er Jahren so viel die Rede war, befinden sich offenbar auf dem Rückzug in eine gesellschaftliche Nische. Es geht wohl vielen Studenten aus dem damaligen „Aufbruch" heute nicht mehr so sehr um gesellschaftliche Veränderungen, sondern um den Wunsch nach einem regelrechten Heim. Die Zielrichtung liegt immer noch in der Erwartung, in einer familial orientierten Siedlungsform das soziale Bedürfnis nach Dazugehörigkeit – „the feeling of belonging" – realisieren zu können. So entsteht die gemeinsame Werkstatt, werden dorfähnliche Arbeitsformen übernommen, wird auch Freizeit weitgehend geteilt. Der alternative Rückzug aus kapitalistischen Arbeitsformen, an einigen interessanten Beispielen aus der Berliner Szene wohlwollend-kritisch dargestellt, endet mit der Feststellung: „Für Familien mit Kindern ist das Leben in einer Gruppe nicht einfach. Konflikte zwischen Kinderlosen und Eltern sind an der Tagesordnung." Es mag für viele Eltern immer noch reizvoll sein, in einem Kollektiv zu leben, aber „die Utopien einer Großfamilie sind ausgeträumt" (442).

8. Die *Selbsthilfebewegung junger Familien* hat vor ca. 25 Jahren ihren Anfang genommen. Damals entstanden zahllose Einrichtungen, interessanterweise nicht nur in neu entstehenden städtischen Wohnvierteln, sondern auch auf dem Land. Kinderspiel- und Aufgabenkreise, Kinderläden, nachbarschaftliche Hilfegruppen spielten damals eine ebenso große Rolle wie Elterninitiativen zur Verbesserung des Verkehrs oder eines neuen Schulsystems zugunsten ihrer Kinder. Die Selbsthilfebewegung der Eltern behinderter Kinder aller Arten hat bahnbrechend für eine bessere Gesetzgebung gewirkt. Aber im Grund waren und sind Elterninitiativen nicht sosehr mit dem Blick auf kommunale oder staatliche Sozialpolitik entstanden, sondern aus familialem Selbstbewußtsein heraus.

Heute liegt in der öffentlichen Diskussion wieder die Betonung auf dem „Netzwerk der Familie". Zum sozialen Netz der Kernfamilie können heute vier bis fünf Generationen gehören; die demographische Entwicklung und die Verlängerung der Lebenszeit machen dies möglich. Damit können auch ältere Menschen, die ja alle aus Familien stammen, nach oben und unten Sozialbeziehungen von großer Bedeutung für die Betroffenen aufnehmen. Aber es können auch Seitenverwandte und Verschwägerte durch Wohnformen, wirtschaftliche sowie soziale Beziehungen miteinander in Verbindung kommen und sich gegenseitig Hilfe und Unterstützung, zumindest aber Anteilnahme zuteil werden lassen (vgl. 4. Familienbericht, S. 14). Von der Tragfähigkeit des Verwandtennetzes in der Gegenwartsfamilie berichten alle Untersuchungen über Pflegeleistungen. Zu 75 bis 90 Prozent stellt die Familie (insbesondere deren Frauen) die entscheidenden Pflegerinnen für kranke und versorgungsbedürftige Angehörige.

Daß hier erwerbstätigen Müttern besonders viel abverlangt wird und die Belastungsfähigkeit des sozialen Netzes an eine natürliche Grenze kommt, kann nur immer wiederholt werden. Die Ansprüche, die von zwei Personenkreisen in der Familie her an ein- und dieselbe Sorgeträgerin gerichtet werden können (von Eltern und Kindern der „Tochter"), können zu ernsthaften gesundheitlichen und psychischen Schäden führen. Wer auf jeden außerfamiliären Kontakt verzichten muß, fällt leicht der menschlichen Verkümmerung anheim. Auch die Zukunftsaussichten für künftige Großmütter dürften sich verschlechtern, wenn die Mehrheit von ihnen nicht nur bis zur Pensionierungsgrenze einen Erwerbsberuf ausgeübt hat, sondern darüber hinaus ihr auch im achten Lebensjahrzehnt Verlängerung der Lebensarbeitszeit eröffnet wird.

10. Erfahrungsgemäß müssen dann eine Reihe von Institutionen wieder unterstützend, kompensierend und helfend eingreifen. In der Bewertung des Nutzens einer solchen „Hilfe von außen" durch Wohnungs-, Jugend- und Sozialamt erscheinen schon heute diese Institutionen am untersten Ende der Skala (289). „Immer weniger Kinder – immer mehr Erziehung"? Was von Erziehungssystemen gesagt wird, kann ebenso auf andere Institutionen in der Sozialpolitik ausgedehnt werden. *Martha Krause-Lang*

[1] Wie geht's der Familie? Ein Handbuch zur Situation der Familien heute. Hrsg. v. Deutschen Jugendinstitut. München: Kösel 1988. 450 S. Kart. 36,–

BESPRECHUNGEN

Kirche

ZULEHNER, Paul Michael: *Wider die Resignation in der Kirche.* Aufruf zur kritischen Loyalität. Wien: Herder 1989. 112 S. Kart. 15,80.

Der Wiener Pastoraltheologe Paul M. Zulehner hat ein engagiertes Buch geschrieben, das, wie er selbst im Vorwort sagt, unfertig ist. Nicht nur weil die Ereignisse und die Analysen immer wieder das Bekannte überholen. Es ist auch insoweit unfertig, als es als „Trostbuch" erst durch die Antwort des Lesers vollendet werden kann: im Aufstand wider die Resignation. Zulehner verschweigt in der Analyse der (nicht nur österreichischen) kirchenpolitischen Situation nichts. Er nennt die Trauer der Engagierten, die Schadenfreude der Konzilsfremden, den geräuschlosen Auszug aus der Kirche. Er nimmt bei der Besprechung des „zu hohen Preises" für die derzeitige Kirchenpolitik die Isolation des Amtes, den Verlust der Transparenz, die fortschreitende Polarisierung in den Blick. Er hätte auch von Mißtrauen und Verdächtigung, von Ehrabschneidung und Fundamentalaggression sprechen können. Die Kontaktbereitschaft nimmt in der Kirche ebenso ab wie die Sprachfähigkeit untereinander. Allein die Angst wird die Folge sein: Heilsangst und Lebensangst. Die Analyse führt auch die Zugewinne auf: Die Laien werden zur Mündigkeit „genötigt" und diese neu gewonnene Kirchlichkeit erfindet ihre eigenen Formen des Einspruchs und der Partizipation. In der Therapie kommt Zulehner auf jene Forderungen zurück, die er nicht müde wird, seit Jahren in die Kirche hineinzurufen: die Vision einer menschenfreundlichen Kirche, das Gottesgerücht, die Mystik, die Geschwisterlichkeit, den Dienst des Volkes Gottes an allen.

In sich gesehen wird hier nichts Neues gesagt. Aber der Kontext läßt die Bedeutung dieses pastoraltheologischen Modells und seinen inneren Zusammenhang sichtbar werden. Und die literarische Form – der modifizierte Paulusbrief an die Gemeinden in Wien (50–51), das (vorgetäuschte) Interview mit einem neuernannten Bischof (72–76), der „Kirchenspiegel" zur Gewissenserforschung aller (91 ff.) – macht die Lektüre des Buchs kurzweilig, anregend, provokant. Daß Analyse wie Therapie in die Deutung der Hl. Schrift eingebettet sind, verleiht dem Buch eine große christliche, spirituelle Authentizität. Man kann ihm nur viele Leser wünschen; denn es weckt eine tätige Kirchenhoffnung.

R. Bleistein SJ

Religionspädagogik

Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte. Hrsg. v. Albert BIESINGER und Thomas SCHREIJÄCK. Freiburg: Herder 1989. 272 S. Kart. 19,80.

Der Religionsunterricht ist und bleibt ein Problem, nicht nur für den Religionslehrer und den Schüler; denn der Religionsunterricht versucht eine Reflexion auf Tatsachen, die als Glaubensentscheid, als christlich-religiöse Praxis, als Mitleben in christlicher Gemeinde, als Engagement in Welt und Gesellschaft immer jenseits der Schule liegen. Die noch tiefere Problematik beruht darin, daß seit Jahren der Religionsunterricht versucht, auf der Höhe der Curriculum-Diskussion zu sein, und daß er trotzdem in seiner Wirksamkeit eher sinkt. Dieses Buch versucht nun seine „elementaren theologischen Inhalte" herauszuarbeiten. Da eine solche Zielsetzung nur interdisziplinär erreicht werden kann, haben sich die Professoren der Theologischen Fakultät Salzburg zusammengetan. Ihre Texte, aus Lehrveranstaltungen entstanden, wurden großenteils bereits 1986 in den „Christlich-Pädagogischen Blättern" veröffentlicht. Die Fragestellung ist aktuell: die Elementarisierung aus der allgemeinen Pädagogik in die Religionspäd-

agogik herüberzunehmen. Entsprechend dieser Absicht setzt ein den Autoren vorgegebener Frageraster jene Akzente, die von den Herausgebern gewünscht waren: 1. Ausgangspunkte, Weiterführungen und „roter Faden" der Argumentation; 2. Methoden und Denkstrukturen, in denen das jeweilige Fach den christlichen Glauben reflektiert; 3. zentrale Inhalte, sogar in qualitativer Reihung der Prioritäten; 4. eine Kurzformel für die Grundstruktur des jeweiligen Fachs (von Exegese über Fundamentaltheologie bis Moralpädagogik und Kirchengeschichte) (19).

Die große Zahl der Fragen läßt erwarten, daß sich die Aussagen auf einem abstrakten Niveau bewegen. Notwendig ist, die Fülle des Glaubens jungen Menschen nahezubringen und „Engführungen" zu vermeiden. Dennoch beeinträchtigt die „Korrelierung mit der Lebenswelt und den biographisch-entwicklungspsychologischen Verstehensvoraussetzungen" (10) die Vermittlung des Notwendigen sehr. Das Mögliche drängt sich als einzige Norm auf. Damit dieses Mögliche nicht einen unerwünschten Schrumpfungsprozeß im Glaubensinhalt fördert, soll die Frage nach dem Elementaren, nach der „Kurzformel des Glaubens" (Karl Rahner), das heißt nach der Realisierbarkeit des Glaubens im Heute, die Erosion des Glaubenswissens aufhalten. Günter Biemer (Freiburg) ist vollauf zuzustimmen, wenn er schreibt: „Erst wenn die Schüler im Religionsunterricht nicht nur Teile eines Puzzles lernen, sondern aus den Zusammenhängen das Bild erkennen, das in jedem Teil der Offenbarungsbotschaft enthalten ist, haben sie das Lernziel erreicht" (266). Dennoch wäre Voraussetzung dafür, sich jugendsoziologisch über den Standort junger Menschen zu vergewissern. Dies wurde in der Publikation versäumt. Trotz dieses Mangels kann es der Religionspädagogik als Wissenschaft nur nützen, ihre Grundprobleme zu bedenken und auf die Praxis hin zu besprechen. Leider fehlt dem Buch ein Sachregister.

R. Bleistein SJ

Naturwissenschaft

Erbrich, Paul: *Zufall.* Eine naturwissenschaftlich-philosophische Untersuchung. Stuttgart: Kohlhammer 1988. 256 S. (Münchner philosophische Studien. Neue Folge. 2.) Kart. 49,–.

Das Anliegen des Buchs ist biologisch orientiert. Es geht darum, inhaltlich wie logisch zu untersuchen, ob der Zufall die Rolle, welche ihm die synthetische Evolutionstheorie zudiktiert, erfüllen kann. „Diese Theorie des Zufalls (und nicht die Tatsache der durchgehenden Evolution des Lebens aus einfachsten Anfängen) ist die eigentliche Herausforderung der Philosophie durch die moderne Biologie" (85). Dazu dient zunächst eine sehr hilfreiche Begriffsklärung, was mit „Zufall" sowohl in der Alltagssprache wie in der Naturwissenschaft alles gemeint ist. Eigenartigerweise hat die Naturwissenschaft diesen Begriff trotz seiner Vieldeutigkeit nicht aus ihrem Vokabular eliminiert, wie sie es etwa mit der Finalität gemacht hat, sondern verwendet ihn vielfach ohne genauere Erklärung, was darunter verstanden werden soll. Mit der Analyse des Begriffs ergibt sich die Einteilung des Buchs. In den ersten drei Kapiteln wird Zufall abgehandelt als Kontingenz, das heißt als quantenphysikalisch bedingte Indeterminiertheit der Materie, dann als Koinzidenz, das heißt als Unvorhersagbarkeit des Zusammentreffens von Ereignisketten, und schließlich als statistisches Geschehen in den anorganischen Vielteilchen-Systemen. Damit kann im vierten Kapitel („Evolution und Zufall") die Kardinalfrage angegangen werden, wieweit ein solcherart das materielle Geschehen bestimmender Zufall zur Erklärung der Eigenart des Lebendigen herangezogen werden kann. Erbrich sieht den Zufall in dieser Aufgabe hoffnungslos überfordert, weil keine der drei dargestellten Wirkungsebenen des Zufalls das Charakteristikum der Zielstrebigkeit des Lebendigen zu ersetzen vermag.

Die Argumentation des Verfassers erscheint stringent. Sie geht ins Detail wissenschaftlicher Auseinandersetzung und hat nichts von der Verdrehtheit fundamentalistisch orientierter Ablehnungen der Evolutionstheorie. Erbrich unterstreicht außergewöhnlich deutlich die Bedeu-

tung der Finalität zur adäquaten Beschreibung des Lebendigen, und hierin kann ihm der Rezensent nur zustimmen. Darüber hinaus ist er aber der Meinung, man sollte den Ort einer transzendenten Schöpfertätigkeit erst bestimmen, wenn die Kette der Kausalursachen vollständig erkannt ist. Sonst ist die alte Gefahr, daß Gott zum immanenten Lückenbüßer nach unserem Maß und Ebenbild gerät, zu wenig gebannt. Solche Unterschiede im taktischen Geschmacksempfinden fallen indessen nicht ins Gewicht gegenüber dem Gewinn, den man aus diesem Buch ziehen kann – gleichgültig, welcher weltanschaulichen Position man persönlich angehören mag.

Ch. Kummer SJ

ZU DIESEM HEFT

Eugen Biser fragt nach den Ursachen und den Auswirkungen der gegenwärtigen Kirchenkrise. Er diagnostiziert eine tiefgreifende Störung der innerkirchlichen Kommunikation in Form eines vertikalen Schismas, das der Kirchenspitze die Verankerung in der Basis zu entziehen droht.

Das Problem Aids wird derzeit in der Öffentlichkeit eher verdrängt, obwohl seine Bedrohlichkeit nicht geringer geworden ist. Hans Kramer, Professor für Moraltheologie an der Universität Bochum, nutzt diese ruhigere Phase der Diskussion zu einer ethischen Zwischenbilanz, die zu mehr Rationalität und Humanität im Umgang mit Aids beitragen will.

Der Begriff der politischen Kultur, ursprünglich rein fachlich und wertneutral gebraucht, meint heute, meist anklagend oder zumindest kritisch, den Stil der politischen Akteure und die darin erkennbare politische Moral. Bernhard Sutor, Professor für Didaktik der politischen Bildung und Sozialkunde an der Katholischen Universität Eichstätt, versteht den Begriff in diesem erweiterten Sinn und erörtert das Verhältnis von Politik und Moral, nicht zuletzt im Blick auf die Mitverantwortung der Christen.

Die Frage nach dem Sinn des Leidens angesichts der Güte und Allmacht Gottes hat in der christlichen Verkündigung die verschiedenartigsten Antworten gefunden. Volker Volkenandt setzt sich mit diesen Deutungen auseinander und versucht eine Klärung. Er war als Arzt in der Tumorklinik der Universität Münster tätig und arbeitet zur Zeit in den USA bei der Erforschung der Chemotherapie maligner Tumore.

Ausländerpolitik

Fast alle Länder Westeuropas sind gegenwärtig dabei, ihre Gesetzgebung und Verwaltungspraxis gegenüber Ausländern und vor allem Asylbewerbern zu verschärfen. Die Regierungen der EG-Länder arbeiten eng zusammen mit dem Ziel, durch verstärkte Einreisekontrollen ihre äußeren Grenzen für diese Menschen zu schließen, und dies zu einem Zeitpunkt, da sich ein gemeinsamer Markt Europas anschickt, die internen Grenzen bis Ende 1992 abzuschaffen. Dies geschieht weithin unter Ausschluß der Öffentlichkeit und ohne ausreichende parlamentarische Kontrolle, worauf eine Entschließung des Europäischen Parlaments vom 18. Juni 1987 hinwies. Eine besonders undurchsichtige Rolle spielt dabei die sogenannte TREVI-Gruppe (Terrorismus, Radikalismus, Extremismus, internationale Gewalt), wobei das Argument „Harmonisierung des EG-Rechts" als willkommener Vorwand dient.

Leider spielt die Bundesrepublik, die in den Nachkriegsjahren inmitten größter eigener Not Millionen Flüchtlinge und Heimatvertriebene aufgenommen hat, dabei eine maßgebliche Rolle. Öffentliche Meinung und politisches Klima haben sich jedoch – mit wachsendem Wohlstand – sehr zum Nachteil von Ausländern und Asylsuchenden gewandelt. Eine rapid gestiegene Zahl von Aussiedlern und Asylbewerbern scheint eine immer restriktivere Asyl- und Ausländerpolitik zu rechtfertigen.

Das im Grundgesetz garantierte Asylrecht für politisch Verfolgte wird – im Widerspruch zur Absicht der Verfassungsväter – immer enger ausgelegt. Die Asylbewerber müssen während des oft jahrelangen Asylverfahrens unter teils menschenunwürdigen Bedingungen leben (fünfjähriges Arbeitsverbot, Sammelunterkünfte, Kürzung der Sozialhilfe). Dahinter steht die politische Absicht, weitere Flüchtlinge abzuschrecken. Ähnlich restriktiv verläuft die Diskussion um die Revision des Ausländerrechts mit dem Ziel, die bürgerlichen Rechte dieser Menschen möglichst eng zu fassen. Diese – teils wahltaktischen – Maßnahmen fördern die bei Teilen der Bevölkerung latent vorhandene Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit, ganz zu schweigen von jenen politischen Gruppen, deren Programm sich darin erschöpft. Nicht wenige der betroffenen Menschen haben dies mit teils schweren psychosozialen Schäden zu bezahlen.

Übersehen oder bewußt verdrängt wird, daß viele Länder der Dritten Welt eine viel größere „multikulturelle" Vielfalt bewältigen müssen und trotz ihrer Armut die Mehrzahl aller Flüchtlinge aufnehmen. Unberücksichtigt bleibt außerdem, daß die Ursachen globaler Arbeitsmigration und Flüchtlingsströme keineswegs nur in den Entwicklungsländern liegen, sondern eng mit dem wachsenden Nord-

Süd-Gefälle und der Ausdehnung des Ost-West-Konflikts auf die Dritte Welt (Waffenexporte) verflochten sind. Das Ausländer- und Flüchtlingsproblem ist daher ein „Weltordnungsproblem" (L. Kühnhardt), das Gewaltcharakter und Ungerechtigkeit des gegenwärtigen internationalen Systems sichtbar macht. Darauf weist auch die Sozialenzyklika „Sollicitudo rei socialis" unmißverständlich hin.

Ausländer- und Asylpolitik berühren grundlegende Vorstellungen über die Zukunft der internationalen Beziehungen, die Europapolitik und den gesellschaftlichen Platz der Armen. Dabei treffen zwei gegensätzliche Konzepte aufeinander. Ein „Europa der Menschenrechte" konkurriert mit einer „Festung Europa", die sich ängstlich nach außen abschottet. Europa ist in Gefahr, sein Erbe universeller Menschenwürde aufzugeben und einem engstirnigen ethnisch-nationalen Egoismus zu verfallen, der oft auch rassistische Züge trägt.

Die leider kaum beachtete Erklärung „Die Kirche und der Rassismus" der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" vom 3. November 1988 spricht von einem „spontanen Rassismus" (Nr. 14), der „in Fremden- oder gar Rassenhaß abgleiten" kann und in der „irrationalen Furcht" vor Andersartigkeit gründet. „Bewußt oder unbewußt zielt eine solche Einstellung darauf ab, dem anderen das Recht auf sein So-Sein und jedenfalls auf das ‚Bei-uns-Sein' abzusprechen. Natürlich kann das Gleichgewicht zwischen Völkern, kultureller Identität und Sicherheit problematisch sein. Doch diese Probleme müssen mit Achtung vor dem anderen und Vertrauen auf die Bereicherung durch menschliche Vielfalt gelöst werden."

„Politik macht Menschen zu Flüchtlingen und macht mit Flüchtlingen Politik" (F. Nuscheler). Leider ist dies nur allzu wahr. In abgewandelter Form gilt dieser Satz auch für den Umgang mit Ausländern. Eine fremdenfreundliche und großzügige Politik bietet aber auch die Chance, zur Verwirklichung der Menschenrechte über die eigenen Grenzen hinaus beizutragen. Auf Grund ihres politischen Gewichts in der Europäischen Gemeinschaft trägt die Bundesrepublik dafür besondere Verantwortung. Ihre Ausländer- und Asylpolitik hat Signalwirkung auch für das künftige Europa.

Aufnahme und Integration von Ausländern, seien es Gastarbeiter, Aussiedler oder Flüchtlinge, sind freilich nicht nur Aufgabe der Politik. Ebensosehr kommt es darauf an, daß möglichst viele Bürger öffentliche Meinung und staatliche Politik positiv zu beeinflussen versuchen, indem sie etwa die Ausländerarbeit entsprechender Organisationen unterstützen oder selbst Initiativen ergreifen. Gerade der persönliche Kontakt mit Ausländern bietet die Chance, diese Menschen kennenzulernen und sich so die „Fremden" zu „Mitbürgern" zu machen.

Nur auf diesem Weg wird es gelingen, in einer immer kleineren Welt neue Formen der Solidarität und Gemeinschaft zu entwickeln, welche die herkömmlichen Grenzen zwischen Nationalstaaten, sozialen Klassen sowie rassischen und ethnischen Gruppen übersteigen. *Johannes Müller SJ*

Norbert Brieskorn SJ

Die Französische Revolution

Zugleich ein Beitrag zur Gegenwärtigkeit Jean-Jacques Rousseaus

Die „Französische Revolution" ist ein Sammelname – oder Deckname? – für das Handeln, Unterlassen und Erdulden von Menschen zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Raum. Sie waren beeinflußt von Lebens- und Denkformen, die, oft lange vorbereitet, sich in gedrängter überschlagender Art äußerten. Von drei Biographien her, je eine ist je einem Vertreter der drei Stände zugehörig, wird der Einstieg in die Jahre 1789 bis 1794 versucht, um einige geistesgeschichtliche Hintergründe und Wirkungen sichtbarer zu machen[1].

Drei Stände, drei Lebensläufe

1. Detailliert wissen wir über *Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord* Bescheid. Geboren 1754, erlitt er als Kind einen Unfall, der ihn zeitlebens hinken ließ. So kam er trotz Erstgeburt nicht für die normale Laufbahn, nämlich die militärische, in Betracht und wurde vom Vater für die Priesterlaufbahn bestimmt. Kaum kümmerte man sich um das Kind, und nur wenig Zeit verbrachte Charles-Maurice mit seinen Eltern zusammen. Wärme und Geborgenheit erfuhr er bei einer hoch bejahrten Verwandten. Die dort empfangenen Eindrücke vermitteln gleichfalls ein Bild des Ancien régime, wenn Talleyrand beschreibt, wie die Landbevölkerung auf dem Schloß der Urgroßmutter zusammenströmte, Trost, Achtung und Beachtung in vielerlei Not erfuhr, Arzneimittel und Unterstützungen in Empfang nahm. In der Ungleichheit wurde die Geborgenheit erlebt! Talleyrand erhielt die Priesterweihe. Doch wie so viele, allzu viele, vermochte er diesem Beruf, zu dem eine Berufung hätte führen müssen, nichts abzugewinnen, außer daß sich ein Zugang zu angesehenen Pfründen und Würden eröffnete. Er wurde Bischof von Autun, gelangte jedoch niemals zur Kardinalswürde.

Während der Revolution forderte Talleyrand die Nationalisierung des Kirchenvermögens, trat für eine Verfassung mit Gewaltenteilung ein, kämpfte für die bürgerliche Gleichstellung der Juden, für humane Gesetze, ein durchgegliedertes Erziehungswesen und nicht zuletzt für die Vereinheitlichung der Maße und Gewichte. Er widersetzte sich den staatlichen Lotterien – aus der Absicht heraus, das Volk vor dieser Form der Ausbeutung zu bewahren. Nachdem er im An-

schluß an eine Gesandtschaftstätigkeit für die Republik 1792 in Mißkredit fiel und als „Royalist" verurteilt wurde, floh Talleyrand über England in die USA. 1797 begegnet er wieder als Außenminister. Ein sehr wechselvolles Auf und Ab prägte sein einflußreiches Leben, bis er am 17. Mai 1838 starb.

Talleyrand verabscheute das Maß- und Grenzenlose und machte sich so Napoleon zum Feind. Sein Denken blieb von dem sich wechselseitig erhaltenden und sich hemmenden Spiel verschiedener Elemente bestimmt, gleich ob es sich um Staaten, politische Systeme oder innenpolitische Gewalten handelte. Um möglichst soziale Gleichheit herzustellen, schien es ihm ratsamer, statt einer Umverteilung im Inneren, welche Haß und Unruhen erzeugen würde, etwa in Lateinamerika Kolonien zu erwerben, auszubeuten, auf diesem Weg den Wohlstand aller wachsen und die Vermögen sich angleichen zu lassen. In diesem Zusammenhang ist auch die Nationalisierung der Kirchengüter zu sehen: Sie läßt sich als innenpolitische „Landnahme der Gesellschaft", als einen Akt der Kolonialisierung einstufen.

2. Graf *Claude-Henri de Rouvray de Saint-Simon* wurde am 17. Oktober 1760 in Paris geboren. Es erzog ihn einer der Herausgeber der Encyclopédie, Graf d'Alembert. Mit dreizehn Jahren weigerte sich Henri, die hl. Kommunion zu empfangen. Am Freiheitskampf der noch zu Großbritannien gehörenden amerikanischen Kolonien beteiligte er sich als Freiwilliger. Begeistert von den Ideen des amerikanischen Unabhängigkeitskampfes kehrte er nach Frankreich zurück, nachdem er noch dem Vizekönig in Mexiko einen Plan für den Bau eines interozeanischen Kanals vorgestellt hatte. Saint-Simon geriet immer mehr in den Ideenstrudel der Revolution. Im August 1789 forderte er, wie so viele andere der Verfassunggebenden Versammlung, die Abschaffung aller adligen und geistlichen Standesvorrechte. Mit der weitgehenden Beseitigung dieser Privilegien in der berühmten Nacht vom 4. auf den 5. August 1789 verlor er sein Familienvermögen, gewann allerdings durch Bodenspekulation – mit den zum Verkauf angebotenen enteigneten Kirchengütern, den Nationalgütern – das Doppelte zurück.

Seine den Revolutionstribunalen verdächtigen Beziehungen brachten Saint-Simon elf Monate Gefängnis und nie weichende Todesdrohungen ein, doch überlebte er die Schreckensherrschaft und widmete sich in der Folgezeit intensiven Studien der polytechnischen Wissenschaften und der Physiologie. Nach Jahren der Armut und einem Selbstmordversuch starb er 1825 unter Hinterlassung zahlreicher Schriften. Sie haben allesamt die Neuorganisation der Gesellschaft zum Anliegen, die er unter die Vorherrschaft der Wissenschaftler, Techniker und Künstler stellen wollte, also einer neuen Priesterschaft mit einer den altrömischen Pontifices vergleichbaren Stellung. Es sollte soviel produziert werden, um einem jeden ein Leben nach seinen Fähigkeiten und nach seinen Leistungen zu ermöglichen.

3. *Louis-Sébastien Mercier,* geboren am 6. Juni 1740 in Paris und 1814 verstor-

ben, widmete seiner Stadt ein „Tableau", in dessen 1049 Kapiteln auf 2400 eng bedruckten Seiten er die Inauguration der sozialkritischen Reportage vollzog. Als es nach der Vertreibung der Jesuiten aus Frankreich zahlreichen Gymnasien an Lehrern mangelte, warb man mit vielen anderen, die arbeitslos waren und meist revolutionären Ideen anhingen, auch Mercier an und setzte ihn in der Schule ein. So sorgte der König selbst für die Verbreitung der Ideen, die ihm den Thron kosten sollten. Mercier durchwanderte die verschiedenen Positionen seiner Zeit; einem vergröberten Rousseauismus nachlaufend stimmte Mercier in den Lobpreis des „Wilden" und des „Naturzustands" ein, bekehrte sich wieder zur Zivilisation und engagierte sich in den „Sociétés de Pensée" für eine gerechte Gesellschaft, statt aus ihr fliehen zu wollen. 1770 reihte er sich unter die Verfasser utopischer Romane ein, als er „Das Jahr 2440" publizierte. In diesem Jahr, so Mercier, werde es keine Armeen, keine Bastille und keine Prostitution mehr geben, für Moral sorge das Theater, statt des Klerus würden die Naturwissenschaftler herrschen und – jeder dürfe in den königlichen Gärten spazierengehen! Zu Beginn der Revolution stand Mercier zuerst den Jakobinern nahe. Auf Grund der Radikalisierung brach er mit ihnen und wechselte zu den Girondisten. Im Konvent von 1792/93 stimmte er im Januar 1793 gegen die Hinrichtung des Königs. Er wollte Ludwig als „Geisel aufbewahren". Am 3. Oktober 1793 festgenommen und stets unter der Drohung, guillotiniert zu werden, wurde er erst nach dem Sturz Robespierres in Freiheit gesetzt. Als Kontrolleur der Nationalen Lotterie erfuhr er, wie die Ausraubung des Volkes fast nahtlos aus dem Ancien régime in die Zeit der bürgerlichen Herrschaft überging.

Ein Verlangen nach Freiheit und Gleichheit

Mögen diese drei Lebensläufe auch nicht in allem repräsentativ sein, so weisen sie doch auf Grundströmungen der Revolution hin. Wenn die Suche nach Selbstbestimmung im 18. Jahrhundert noch eines Vorbilds bedurfte, so lieferten es die USA. Der Freiheitskampf der amerikanischen Kolonien von 1776 bis 1783 und die Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1776 wirkten über die 1783 von dem nordamerikanischen Kriegsschauplatz heimkehrenden französischen Offiziere und Mannschaften auf die Diskussion um Selbstgestaltung des politischen Lebens ein. Mitbestimmen zu wollen hieß, das bisherige Monopol politischer Gewalt, und damit die Ungleichheit brechen zu wollen. Das Gleichheitsverlangen des Dritten Standes beurteilte die Privilegien von Kirche und Adel als unberechtigt und überholt. Wie die Freiheit, so wurde auch die Gleichheit anschaulich, etwa im Theater, das zu *einem* Spiel die Stände vereinte und ihnen gleiche Äußerungen der Freude und Trauer abverlangte. Bei den Diskussionen in den Salons zählten Argument und Witz, aber nicht mehr der Stand. Die zahlreichen Geheimgesell-

schaften suchten und fanden Mitglieder in allen Ständen und erlaubten einem jeden gegenüber die Anrede „Bruder". Freimaurerlogen – von den 629 Logen wurden um 1789 27 von Geistlichen geleitet – und die Konventikel des vom Bayern Adam Weishaupt gegründeten Illuminatenordens führten die Liste dieser „Sociétés" an. Keiner der maßgeblichen Mitglieder der drei Stände zog indessen die Abschaffung der Monarchie in Betracht.

Der programmatische Ruf des Dritten Standes – der 98 Prozent der 25-Millionen-Bevölkerung umfaßte, die Sieyès zufolge die Nation darstellte, aber politisch ein Nichts war –, der sich bereits bewußt im Mai 1789 „Stand der Gemeinen" nach englischem Vorbild nannte und so den ersten beiden Ständen die politische Bedeutsamkeit absprach, verlangte die „Reorganisation der Monarchie", deren Hauptpunkt die von König und Bürgertum gemeinsam durchgeführte Beseitigung der Feudalgesellschaft sein sollte. Dies war genau die Fortsetzung der Politik, welche während der vorausgegangenen Versammlung der Generalstände, nämlich der von 1614, begonnen worden war. Das Anliegen wurde 1789 allerdings vom König nicht aufgegriffen, ja nicht einmal verstanden. Deutlich wird an den Biographien, wie die Denkhaltungen des Maßes und der Mäßigung im Lauf der Revolution an Einfluß verloren, wie das Vertrauen in die Technik die Gedanken beflügelte und die der christlichen Religion bislang vorbehaltenen Räume mit neuer Gläubigkeit gefüllt wurden. Die Not des Volkes ist einigen der Akteure, wenn nicht den meisten, bewußt.

Abläufe in verschiedenen Schichten und Bewegungen

Zu unterscheiden sind die verschiedenen sozialen Schichten, die zu je verschiedenen Zeiten je andere Funktionen wahrnahmen und denen je andere Aufgaben zufielen. Unzureichend ist es, wie es beispielsweise in politischer Absicht durch Clemenceau 1890/1891 geschah, die Revolution als Block zu behandeln. Die schwierigere, komplexere Sicht bedeutet einen Erkenntnisgewinn; sie hat ihrerseits die Gefahr zu vermeiden, die Revolution in Mosaiksteine zu zerlegen, so daß die uns möglichen Einblicke nicht mehr eröffnet werden.

Die Geschichtsschreibung entschied sich, folgende Phasen zu unterscheiden: Die Pré-Révolution von 1770 etwa bis 1789 mit ihrer Finanz- und Wirtschaftskrise, verursacht durch Unerfahrenheit, Verschwendung, auch durch den Freihandelsvertrag mit England von 1786 und Mißernten, bestimmt durch Arbeitslosigkeit, Hungersnot und die ihnen zuzuschreibende Überbevölkerung von Paris. Die Phase der „Révolution de la Liberté" oder „Révolution bourgeoise" ist von 1789 bis 1792 anzusetzen. Der Dritte Stand begriff sich im Mai und Juni (20. Juni: Ballhausschwur) als Volksvertretung und zur Verfassunggebung legitimiert. Die Zustimmung des Königs wandelte Frankreich in eine konstitutionelle Monarchie

um. Das Zensuswahlrecht schuf neue Ungleichheit, die Sklaverei wurde nicht beseitigt. Es gelang weder die Interessen des Bürgertums mit denen des Adels zu versöhnen noch kirchliche Gruppen einzubinden oder das aufgewühlte Volk – allerdings nie mehr als 10 Prozent der Bevölkerung – zu beruhigen. Das Königtum verspielte durch Unfähigkeit die Chance der politischen Führung. Am 10. August 1792 wurde der König gestürzt, die Monarchie am 21. September 1792 abgeschafft.

Die zweite Phase, die „Révolution de l'Egalité" oder „Révolution démocratique", dauerte bis zum Sturz Robespierres (27. Juli 1794) und ist gekennzeichnet durch die Bemühung um möglichste Gleichheit. Ansätze zu einer Sozialpolitik finden sich. Ab 5. September 1793 ist die Zeit des Schreckens, „la Terreur", anzusetzen. Robespierre verkündete, daß „Frankreich revolutionär bleibe bis zum Frieden". Mit jeder Beseitigung einer Opposition verschärften sich die Richtungskämpfe. Die Zahl der Hinrichtungen steigerte sich. Obwohl von einer Herrschaft des Rechts nicht mehr gesprochen werden konnte oder gerade deswegen, führte Robespierre wieder stärker die Klammer der Religion ein, etwa mit dem Fest des Höchsten Wesens am 8. Juni 1794 und dem Dekret vom 7. März 1794, das einem jeden gebot, an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu glauben.

Zu unterscheiden sind die Politik des Hofes und der auswärtigen Mächte und vor allem deren Kriegsaktionen. Als ein erheblicher Faktor der Kritik am König und der Unruhestiftung ist die Politik des Herzogs von Orléans, Louis Philippe Joseph Egalité, hingerichtet am 6. November 1793, einzuschätzen, der sich an Stelle der Bourbonen kraft Volkswillens zum König erheben wollte. Davon abzuheben ist die Politik des aufgeklärten Adels, des Klerus und des Bürgertums, ferner die basisdemokratische Politik der 48 Sektionen von Paris, die eine der dynamischsten und unberechenbarsten war. Schließlich sind die Bewegungen auf dem Land zu nennen, in denen sich sowohl der Stadt-Land-Gegensatz widerspiegelte, die aber auch Züge eines Religionskrieges annahmen: hier die konservativ religiöse Schicht, die Bauern, dort die aufgeklärten „Ungläubigen".

Die Selbstbespiegelung und die Selbstrechtfertigung

Keine der zu nennenden Grundströmungen trat völlig rein auf. Es war etwas anderes, im Elend zu leben und es gar nicht als solches zu begreifen, oder elend zu leben und es schmerzlich, dann auch protestierend zu erleben. Letzteres war im ausgehenden 18. Jahrhundert eingetreten. „Aufklärung" hatte stattgefunden, die Ideen von Freiheit und Gleichheit waren in die akademischen Schichten eingedrungen, in die Handwerkerfamilien eingesickert, von Schullehrern auf dem Land vertreten und von den Landpfarrern angesprochen worden. Man sah sich

anders. Mit dem anderen Sehen, das man für das richtigere hielt, kamen der Protest gegen Herrenwillkür und Parasitentum, aber auch der Neid auf. Protest und Neid schufen sich wiederum ihre Gegner. Rousseau hatte 1755 bereits in seinem „Diskurs über den Ursprung der Ungleichheit" den Prozeß beschrieben. Er lenkte die Aufmerksamkeit auf das „Spiegeldasein" des Menschen: Nach dem Verlassen der ursprünglichen Isolation lebe der Mensch durch Vergleiche, vergleiche sich mit anderen, die anderen mit sich, und schließlich sei ihm das Urteil der anderen über sich wichtiger als das eigene, selbst erworbene. Rousseau geißelte im 2. Diskurs, den er anhand der Skizzierung einer Menschheitsgeschichte entwikkelte, diese vom Menschen eingeleitete und später durch Täuschung, List und Gewalt ihm auferzwungene Entfremdung.

Diese Zivilisationskritik führte – in eigenartiger Umkehrung der rousseauischen Intention und damit ihren Anlaß bestätigend – zu dem Bedürfnis, mehr über sich zu wissen. Diesem Drang verdankt sich das Werk der „Encyclopédie", das Diderot mit d'Alembert von 1751 bis 1772 organisierte, diesem Verlangen kam Neckers Rechenschaftsbericht 1781 entgegen, durch dessen Mund Notable und Volk zum erstenmal erfuhren, wie viele Steuern eingesammelt, wieviel Prozente davon vom Hofstaat verbraucht und welche sozialpolitischen Maßnahmen in die Wege geleitet worden waren. Diesem Bedürfnis entsprach auch die „Menschen- und Bürgerrechtserklärung" vom 26. August 1789, denn sie stellt sich als eine Selbstaufklärung des Menschen über sich selbst dar; will die Erklärung doch ausdrücklich als „Ausstieg aus der Unkenntnis" verstanden werden. Die Revolution selbst hatte sich aus rastlosem Darstellungs- und Verbreitungsdrang unablässig dokumentiert. Immer wieder geht es um die Anschaulichkeit und das Anschaulichwerden. 1791 erschienen in Paris über 150 Zeitungen, unzählige gedruckte Tagungsprotokolle und Sitzungsberichte, Pamphlete, Reden und Gesetze gaben dem Geschehen beständigen Ausdruck. 3000 Lieder zählt man für den Zeitraum von 1789 bis 1795[2].

Vom Sommer 1789 an vollzieht sich der Prozeß der Umwandlung der Legitimität. Sie wird nicht mehr „von außen" bezogen, eine Vorstellung, die selbst Produkt eines gewandelten Mensch-Gott-Verständnisses ist. Der Bezug auf den „Allerhöchsten" in der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" vom 26. August 1789 geschah, um den Klerus für die Annahme der Erklärung zu gewinnen. Legitimität kommt aber jetzt vom Volk selbst, die Betroffenen sind Schöpfer und Rechtfertigungsinstanz, ihre eigenen Appelle richten sich an sie selbst und enden bei ihnen. Die zwei ersten Bücher des 1762 veröffentlichten „Contrat social" Rousseaus hatten dieses Selbstverhältnis formuliert und propagiert, in dem die Partner des Gesellschaftsvertrags jeweils auf beiden Seiten anzutreffen sind, auf der des Souveräns und der des Untertans.

Der Schritt in die endgültige Zukunft

Während sich das „Spiegel-Dasein" als ein räumliches Verhältnis verstehen ließ, so betrachtete man sich auch in und auf der Zeitachse. Sollte die Entwicklung zurückgesteuert werden, um einen irgendwann einmal verlorenen glücklichen Urzustand wiederherzustellen, war also im ursprünglichen Sinn eine „Revolution" durchzuführen? Alle Entdeckungsreisen, noch die Bougainvilles 1766 bis 1769, brachten nach ersten Meldungen über letzte Paradiese und unschuldige Menschen alsbald die Korrektur mit, daß auch dort die Sünde und die Sündenfolgen herrschten. Waren aber überall die Menschen den gleichen Weg gegangen, mußte die Rückkehr ins Paradies, wenn sie überhaupt gelingen sollte, immer von neuerlichem Sündenfall bedroht erscheinen. Da blieb nur, aus eigener Kraft und Überlegung die neue Gesellschaft zu konstruieren.

So löste sich der „Revolutions"-Begriff vom alten Bild ab, das der Astronomie entstammte, und füllte sich mit dem Begriff der Vorwärtsbewegung. Sie sollte einen Zustand erreichen, der nicht mehr zu verderben war und weitere Revolutionen überflüssig machen sollte. Wenn eine Revolution kommen sollte, so mußte es damit auch die letzte und das Ende aller Revolutionen sein. Auch dies hatte Rousseau, diesmal 1762, verkündet und den Völkern zugerufen: „Ihr freien Völker, erinnert euch folgenden Grundsatzes: ‚Man kann sich die Freiheit erringen, gewinnt sie aber nie noch einmal!'" (Du Contrat Social, 2. Buch, 8. Kapitel). Dieser Weg mußte ohne Fehl und Vergehen beschritten werden. So läßt sich die immer wieder während der Revolution gestellte Frage verstehen, etwa von Danton an Robespierre, ob nicht auch Unschuldige den Hinrichtungen zum Opfer gefallen seien. Ein einziger Unschuldiger sei bereits zuviel und entehre und diskreditiere die Revolution. Der Weg blieb beständig gefährdet. Die „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" vom 26. August 1789 skizzierte drei Personengruppen, wenn sie sich mit den Worten vorstellt: „Da die Vertreter des französischen Volkes, als Nationalversammlung eingesetzt, erwogen haben, daß die Unkenntnis, das Vergessen oder die Verachtung der Menschenrechte die einzigen Ursachen des öffentlichen Unglücks und der Verderbtheit der Regierungen sind, haben sie beschlossen, die natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen in einer feierlichen Erklärung darzulegen." Es ist der „normale Mensch" gemeint, wenn er die Menschen- und Bürgerrechte lediglich nicht kennt; mit den „Geschichtslosen" ist die Geschichte zu beginnen[3]. Wer die Grundrechte vergißt, ist Sklave, wer sie verachtet, Tyrann. Die beiden Möglichkeiten, die Sklaverei und die Tyrannei, drohen unablässig den Menschen.

Der Mensch ist nicht mehr zwischen Tier und Gott, wie Aristoteles' politische Philosophie ihn ortete, sondern zwischen zwei politische Entfremdungsmöglichkeiten gestellt. Um sie zu vermeiden, bedarf es der Zusammenführung und Verbindung der verschiedenen sozialen Systeme, ja der Vereinheitlichung der Le-

benssphären. So wurden Staat und Kirche aufeinander abgestimmt, was hieß, daß der Staat Kultfunktionen übernahm und den Glauben kontrollierte, Priester und Bischöfe den Eid auf die Verfassung ablegen sollten und vom Staat besoldet wurden. Die Menschenrechte, welche die Erklärung vom 26. August 1789 in den Artikeln 1 bis 3 aufzählte, verbanden sich mit den Bürgerrechten, die ab Artikel 4 die politische Gesellschaft aufbauten. So sollte die politische Gleichheit geliebt werden und das politische Leben tugendhaft sein. Jede Privatheit, Distanznahme und schon gar Halbherzigkeit hieß auf die Seite der Gegner der Revolution zu wechseln oder die Endkampfsituation nicht begriffen zu haben. Es gab nur Tugend und Laster, sämtliche Zwischentöne gehörten bereits dem Verderben und Verdorbenen an.

1794 rief Robespierre: „Da die Seele der Republik Tugend und Gleichheit sind..., muß der erste Leitsatz eurer politischen Haltung sein, alle eure Unternehmungen auf die Erhaltung der Gleichheit und die Entwicklung der Tugend abzustimmen... Daher müssen wir alles, was die Vaterlandsliebe weckt, was die Sitten rein hält, was die Seelen erhebt, was die Leidenschaft des Menschenherzens zum Allgemeinwohl hinlenkt, annehmen und pflegen. Alles, was sie niederträchtig auf ein persönliches Ich konzentriert, was die Sucht zu kleinen Dingen und den Mißbrauch der großen Dinge weckt, müssen wir verwerfen und unterdrükken. Das heißt für die Französische Revolution, Unsitten, politische Interesselosigkeit, alles Zerstörende und jede Konterrevolution verdammen... Schwäche, Laster und Vorurteile sind der Weg des Königtums."[4] Innen- und Außenpolitik, innenpolitische Schreckensherrschaft und äußere Kriegsführung waren für Robespierre nur gemeinsam zu verstehen.

Der Weg in den neuen Zustand drückte sich auch in der Sprache aus. Ab 1789 wandte man sich stärker und schneller von dem überkommenen Sprachschatz ab. Die Abkehr drückten die zahlreichen Wendungen mit „dé" aus: es gelte, so hieß es, Frankreich „débourboniser", zur Zeit der egalitär-republikanischen Phase gar „démonarchiser" und „déprêtriser". „Königtum", das die politische Gewalt monopolisierte, hieß bei Robespierre „Tyrannei". Ausdrücke wie „ordre du jour" und „pétition" zeugen von der notwendig gewordenen neuen Ordnung der Debatten und der Entstehung einer Kommunikationsgesellschaft, deren Verfahrensgrundsätze sich sehr wohl mit „liberté", „égalité" und „sûreté" umschreiben ließen. Unter „Constitution", Gegenstand der Erörterung seit Mai 1789, verstand man seit Rousseau den schöpferischen Akt der Gesellschafts- und Staatsgrundlegung, eine Creatio ex nihilo im politischen Bereich. Der deutsche Begriff „Verfassung" vermag nicht dieses „große Unternehmen"[5] auszudrücken, welches das Finden und Geben der „Constitution" bedeutet, die zu nichts weniger dient, als die Menschen tugendhaft und glücklich werden zu lassen.

Die Rationalisierung

Ein dritter Grundzug läßt sich in der Rationalisierung finden. Gemeint ist die Suche nach einer als vernünftig einsehbaren und lebbaren Ordnung. Der Mensch sollte ihr Schöpfer sein, seinen Nutzen in ihr finden können und alle dazu nötigen Mittel anwenden dürfen. Rousseau versuchte im „Contrat social" von 1762, eine Nützlichkeit und Gerechtigkeit vereinende Gesellschaftsordnung zu entwickeln. Mit der Einsichtigkeit in die geschaffene Welt verband sich ihre Beherrschbarkeit. Das 18. Jahrhundert offenbarte dieses Denken neben aller ökonomischen und politischen Planungsarbeit in seinem Spieltrieb. Es erfand die lebenden Maschinen, jene automatischen Trompeter, singenden Vögel, selbstverdauenden Enten und automatisch bewegten Landschaften, die an den Höfen, in den Salons und auf den Jahrmärkten zur Schau gestellt wurden. Der Gedanke lag nicht weit entfernt, sich den lebendigen Menschen als Puppe oder als Marionette vorzustellen. Dagegen erhob sich der Ruf nach Freiheit von den Fäden und Ketten; oder aber die Denkart in mechanischen Größen hielt Einzug, so daß Druck zu Gegendruck oder auch Anpassung führte, Terror also Tugend ermöglichte. Robespierre polemisierte: „Hat euch der gekrönte Automat Ludwig XVI. geholfen oder haben es unsere Arme und Armeen getan?" [6]

Die Guillotine, seit dem 21. August 1792 im Dienst der politischen Exekution, war Resultat und Darstellung dieses Rationalisierungsdenkens. Gesucht wurde seit 1789 eine Hinrichtungsart, die den Grundsätzen der Sicherheit, Schnelligkeit und Würde entsprach. Sie leistete nie versagende Arbeit in der Durchtrennung des Halses, ermöglichte zu jeder Tages- und Nachtzeit die Hinrichtung, ersparte somit dem Opfer das Warten auf Lichtverhältnisse, die der Scharfrichter bislang für nötig gehalten hatte. Der kraftvolle Fall des Beils, seine konvexe Form und die Schräge des Messers ließen „den Kopf von den Schultern herabtanzen, ohne daß ihr das geringste bemerkt" [7]. Der Tod durch das Beil war für alle gleich, niemand wurde offiziell mehr gehenkt. Das Beil sollte die dem 2. Stand zustehende Hinrichtungsart, den Tod durch das Schwert, allen zugänglich machen.

Im Spiegel der Revolution: die Gegenrevolution

Die Vorwürfe der Gegenrevolution, von Edmund Burkes „Betrachtungen über die Französische Revolution" (1790) bis hin zu Joseph de Maistres „Considérations sur la France" (1797) bestätigen die Existenz der drei Grundströmungen der Revolution. Viele sahen sie als eine Etappe im Kampf Satans und der anderen gefallenen Engel gegen Gott. Der Mensch betrachte sich nicht mehr als Ebenbild Gottes, sondern wolle sich nur noch im Urteil der anderen Menschen wiedererkennen oder nur sich selbst bestätigen. Nicht von Gott erbitte oder beziehe er die

Rechtfertigung seines Tuns, sondern nur mehr von und aus sich selbst. Ein zweiter Vorwurf bezieht sich auf die Mißachtung des in der Geschichte Gewachsenen. Jeder Eingriff in die Traditionen, jede rasche Änderung von in der Zeit gereiften Formen sei ein Frevel und führe zum Ruin menschlichen Lebens. Drittens aber, so die Gegenrevolutionäre, sei das Leben von einer Vielgestaltigkeit und unerfaßbaren Konkretheit, die sich allen Versuchen deduktiver Planung und verallgemeinender Ordnung entziehe. Daß das gegenrevolutionäre Denken selbst sich auf einen der Geschichte entzogenen Standpunkt begibt, daß es ein sich immunisierendes Denken ist und der Revolution schon darin nicht gerecht wird, daß es sie als Block behandelt, schwächt seine Position.

Aus heutiger Perspektive gehörte nicht ihm, sondern den Ideen der „Menschen- und Bürgerrechte" und der Idee der Volkssouveränität die Zukunft. Nicht zu unterschlagen sind aber auch die Ideen der totalen Vereinnahmung des Menschen und die Übersteigerung des Nationalgedankens. Mehr jedoch ist dem Experiment selbst zu danken, den fünf oder auch zehn Jahren, welche kaleidoskopartig vom Leistungs- und Duldungsvermögen der Menschen Auskunft geben, von gemeinschaftlicher Leistung und vielfältigem Verrat des Guten. Dimensionen unseres Lebens gelangten zur Anschaulichkeit.

ANMERKUNGEN

[1] Als Quellenwerke weiterhin wichtig: J. B. Weiß, Die Französische Revolution, 4 Bde. (Graz o. J., nach 1895); O. Aubry, Die Französische Revolution, 2 Bde. (Erlenbach-Zürich 1948); Biographien: D. Cooper, Talleyrand (Leipzig o. J.); Die Lehre Saint-Simons, hrsg. v. G. Salomon-Delatour (Neuwied 1962); L.-S. Mercier, Mein Bild von Paris (Leipzig 1976).

[2] 1789 zählte man 116 Chansons, 1790: 261, 1791: 308, 1792: 325, 1793: 590, 1794: 701; für 1795 sind nur noch 137 feststellbar, die Zahl sank weiter (C. Pierre, Les hymnes et chansons de la Révolution, Paris 1904).

[3] Auch hier ist Rousseaus Ansatz spürbar. In der „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte" der Verfassung vom 24. 6. 1793 fehlte folgerichtig die Passage von der Unkenntnis. Die Erklärung wird zitiert aus: G. Franz, Staatsverfassungen (München [3]1975).

[4] Rede v. 7. 2. 1794, in: Proklamationen der Freiheit, hrsg. v. J. Musulin (Frankfurt 1959) 83 f.

[5] So der Ausdruck von Rousseau in „De l'état de nature" (Oeuvres complètes III, 480).

[6] Rede v. 18. 11. 1793, in: E. Guibert-Sledziewski, La nation, idéal contradictoire, in: Projet 213 (1988) 176.

[7] H. Sanson, Denkwürdigkeiten der Scharfrichterfamilie Sanson (München 1924) 194 f.

Klaus Schatz SJ

Ekklesiologie und politische Theologie in der Französischen Revolution

Das „Bicentenaire" der 200 Jahre Französische Revolution weckt auf katholischer Seite zunächst die Erinnerung an die Kirchenverfolgung in der Zeit der Schreckensherrschaft 1793/94, an die grausamen Massenenthauptungen, -erschießungen und -ertränkungen von Priestern und Nonnen. Eine andere Erinnerung liegt unter kirchenkritischem Blickwinkel nahe: die an den äußerst mühsamen und schmerzlichen Rezeptionsprozeß der Ideen von 1789 unter den Katholiken[1]. Geschichtliche Erinnerung also in einem Fall als Identifikation mit den eigenen Märtyrern, im andern Fall als selbstkritische Besinnung auf kirchliches Versagen oder jedenfalls – will man nicht in erster Linie moralisch urteilen – auf geschichtliche Relativität kirchlicher Positionen. Es liegt nahe, besonders angesichts der aktuellen kirchlichen Polarisierung, beides gegeneinander auszuspielen. In beiden Fällen wird freilich im Grund von 1793 und nicht von 1789 ausgegangen, also vom Endpunkt eines Polarisierungsprozesses, der aber erst geschichtlich geworden ist. Es wird davon abgesehen, was die Französische Revolution am Anfang war. Dabei ist die Revolution am Anfang nicht ein antikirchliches Geschehen, sondern stellt sich wesentlich als eine innerkirchliche Auseinandersetzung bzw. eine Kontroverse dar, in welcher sich „politische Theologie" mit Ekklesiologie bzw. der Frage nach Zusammenhalt und Identität der Kirche untrennbar verquickt.

Der Klerus innerhalb der Solidarität aller „Patrioten"

Nichts wäre ja unzutreffender als die Vorstellung, es habe von Anfang an ein Gegensatz zwischen Kirche und Revolution bestanden. Vergleicht man vielmehr die Situation 1789 einerseits, 1792/93 anderseits, dann scheint es schwer erklärbar, daß es in drei bis vier Jahren zu einem solchen Bruch kommen konnte. Weder war die Revolution von Anfang an antikirchlich noch war der Klerus überwiegend antirevolutionär.

1789 sind nicht nur alle bedeutenden Ereignisse der Revolution von feierlichen Gottesdiensten umrahmt, einschließlich des Sturms auf die Bastille, der dann abschließend durch ein Tedeum gefeiert wird. Es ist auch der niedere Klerus, der in der historisch entscheidenden Sitzung der Generalstände vom 17. Juni 1789, freilich nach wochenlangen internen Diskussionen, den Ausschlag dafür gibt, daß

künftig nach Köpfen und nicht nach Ständen abgestimmt wird; und dies bedeutet, daß der 3. Stand mit 600 Vertretern gegen je 300 von Adel und Klerus faktisch das Übergewicht hat. Es ist die entscheidende Umwandlung der „Generalstände" als Institution aus dem späten Mittelalter zur „Verfassunggebenden Nationalversammlung".

Dabei bestand freilich eine fast unüberbrückbare Kluft zwischen hohem und niederem Klerus. Die Gegensätze der französischen Gesellschaft spiegelten sich noch einmal innerkirchlich wider. Die französischen Bischöfe, aufgrund des Konkordats von 1516 von der Krone ernannt, stammten am Vorabend der Revolution samt und sonders aus dem Hochadel. Der Pfarrklerus hingegen, meist bürgerlicher Herkunft, fühlte sich stärker mit dem 3. Stand solidarisch. Sein Gegensatz zu dem aristokratischen hohen Klerus drückte sich auch in innerkirchlichen Konflikten aus. In seinen „Cahiers de doléances" (Beschwerdebriefen) kehrten vor allem als ständiges Leitmotiv die Forderungen nach gerechtem innerkirchlichem Finanzausgleich wieder: vor allem Alterssicherung, finanzielle Unterstützung armer Pfarrgeistlicher auf Kosten von reichen Stiften und Klöstern, die seit Jahrzehnten am personellen Schwund leiden und dafür übermäßigen Besitz haben; aber auch innerkirchliche Mitspracherechte auf der Linie eines Presbyterianismus, der durchaus seit Beginn des 17. Jahrhunderts einen wichtigen Seitenzweig des Gallikanismus bildet und die Pfarrer als Nachfolger der 70 Jünger als Institut göttlichen Rechts versteht. Und der Pfarrklerus, der in den letzten Generalständen von 1614 nur 10 Prozent der Klerus-Vertreter gestellt hatte, bildete jetzt infolge des geänderten Wahlsystems mit 208 von 296 70 Prozent der Vertretung des geistlichen Standes.

Aber auch im hohen Klerus machte sich mit dem Fortschreiten der Revolution Verunsicherung und innere Kapitulation vor einer unaufhaltsamen Entwicklung bemerkbar. Damals hieß das „la grande peur" – es war aber doch mehr als nur Angst, es war auch Identitätskrise: Man hat zwar keine Konzeption, sieht jedoch, daß es keinen Zweck hat, sich einer unaufhaltsamen Entwicklung entgegenzustemmen. Bei der Abstimmung vom 17. Juni hatten die Bischöfe noch fast einmütig dagegen gestimmt. Als jedoch am 4. August 1789 die Abschaffung des ganzen Feudalsystems (damit auch der Kirchenzehnten und der ganzen traditionellen kirchlichen Privilegien) beschlossen wurde, erklärte sich fast der ganze Klerus in der Nationalversammlung, einschließlich der Bischöfe, bereit, auf die bisherigen klerikalen Privilegien zu verzichten.

Die „Zivilkonstitution" als Scheidung der Geister

Neuere Forschungen[2] haben noch deutlicher gemacht, als dies im bisherigen Bewußtsein war, daß eigentlich kein Ereignis so sehr die anfängliche Solidarität

aller „Patrioten", wie diese noch das Jahr 1789 charakterisierte, zerbrochen hat wie die Zivilkonstitution des Klerus, die von der Verfassunggebenden Versammlung am 12. Juli 1790 beschlossen wurde. Sie war das eigentlich traumatische Ereignis, welches, noch vor dem Prozeß gegen das Königtum und der Hinrichtung Ludwigs XVI. am 21. Januar 1793, die Spaltung der französischen Nation in zwei Lager bewirkte. Was sie wollte, war im Grund, die Kirche und den Klerus in den revolutionären Staat zu integrieren bzw. im Rahmen der demokratischen Umwandlung aller Institutionen auch die Kirche – ohne ihr inneres Wesen, wie es die Gesetzgeber verstanden, anzutasten – in ihrer „äußeren Disziplin", das heißt ihren staatskirchlichen Bezügen, an die neue Realität anzupassen. Eine Säkularisierung des Staates lag damals der Nationalversammlung noch fern. Sie wollte vielmehr die Kirche möglichst eng mit dem revolutionären Aufbruch verschmelzen. Im wesentlichen läßt sich die Zivilkonstitution in drei zentrale Gesichtspunkte einteilen:

1. Es sind einmal Momente der *rationelleren kirchlichen Organisation*. Dazu gehört, daß anstelle der bisher 135 Diözesen sehr ungleicher Größe (von 20 bis zu fast 1300 Pfarreien) nun 83 Bistümer ungefähr gleicher Dimension genau entsprechend den neu geschaffenen Departements treten. Es gehört dazu die Neuordnung der Pfarreien nach der Bevölkerungszahl, ebenfalls dringend notwendig, in bischöflichen Reformgutachten in den Jahrzehnten vorher wiederholt angezielt, aber nie entschlossen in Angriff genommen, da ein solcher ernsthafter Versuch einen mörderischen Kampf der in ihren Rechten und Pfründen Beeinträchtigten zur Folge gehabt hätte. Es gehört dazu weiter, nach der Einziehung des kirchlichen Grundbesitzes, der etwa ein Zehntel des französischen Bodens ausgemacht hatte, die staatliche Besoldung des Pfarrklerus nach einheitlichen Kriterien, während das bisherige Pfründensystem innerhalb von Kirche und Klerus sehr große Ungleichheiten mit sich gebracht hatte.

2. Weiter gehören dazu Elemente der *innerkirchlichen Demokratisierung*. Am wichtigsten ist hier die Wahl sowohl der Bischöfe wie der Pfarrer, und zwar durch politische Wahlgremien, bei denen nicht einmal Bekenntnis des katholischen Glaubens Voraussetzung des aktiven Wahlrechts war; selbst Protestanten und Juden konnten diesen Wahlkörperschaften angehören. Weiter gehören dazu „Priesterräte" (Conseils des prêtres) in den Diözesen, welche die Gewalt des Bischofs für bestimmte Personalentscheidungen einschränken.

3. Schließlich *episkopalistische* Elemente auf der Linie eines durch die Aufklärung verschärften Gallikanismus. Dazu gehört vor allem die kanonische Einsetzung der gewählten Bischöfe nicht mehr durch den Papst, sondern, wie bis zum 13. und 14. Jahrhundert üblich, durch den Metropoliten; an den Papst wird eine bloße Wahlanzeige „zum Zeugnis der Einheit des Glaubens und der Communio" gesandt.

Ist die Zivilverfassung wirklich „revolutionär" oder setzt sie nur die Tendenzen

fort, die das herkömmliche Staatskirchentum in Verbindung mit dem Gallikanismus auch schon beschritten hatte? Diese Frage ist in der Forschung umstritten. Leflon[3] und ihm folgend Aubert[4] unterstreichen ihren traditionellen Charakter als „Vermächtnis der Vergangenheit", welches „viel mehr zum Ancien régime als zum neuen Régime paßt". In scharfem Gegensatz dazu steht das Urteil von Hans Maier in seinem wichtigen Standardwerk „Revolution und Kirche"[5]: Er hebt den radikalen Unterschied zwischen dem alten Gallikanismus und der neuen, von der Revolution intendierten „Verschmelzung zwischen Revolution und Kirche" hervor.

Wählt man aber nicht den Gallikanismus des 17. Jahrhunderts zum Vergleich, sondern das Staatskirchentum des aufgeklärten Absolutismus des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts, dann muß man wohl einerseits sagen: Ihre wesentlichen Elemente sind nicht radikal neu, sondern Konsequenz der Ideen, die sich auch hier schon finden. Die demokratische Wahl der Bischöfe ließ sich als eine demokratische Umformung des früheren königlichen Nominationsrechts verstehen. Dies war nur konsequent, wenn man die Nomination der Bischöfe als ureigenstes Recht staatlicher Souveränität und nicht, wie Rom dies tat, als persönliches, vom Papst verliehenes Privileg für einzelne Fürsten als treue Söhne der Kirche verstand. Auch die zugrunde liegende und immer wieder geäußerte Idee, daß „die Kirche im Staat" ist und daß das, was in der Kirche nicht kraft göttlicher Einsetzung existiert, daher nicht zu ihrem Wesen gehört, im Prinzip einseitig durch die staatliche Gewalt veränderbar ist, stellt nur die letzte Konsequenz des aufgeklärten Staatskirchentums dar. Dieses Prinzip „Die Kirche ist im Staat und nicht der Staat in der Kirche" wird schon im österreichischen Josefinismus seit 1768 in aller Ausdrücklichkeit verfochten[6].

Neu ist jedoch die Konsequenz, mit der hier zum erstenmal versucht wurde, diese Ideen in die Praxis umzusetzen und die Kirchenstruktur eines ganzen Landes zu verändern. Denn waren die Ideen auch schon vorher vorhanden und wirksam, so fehlte doch die letzte doktrinäre Konsequenz; der Respekt vor dem historisch Gewordenen war noch zu stark. Jetzt aber war der Konflikt mit Rom, welches diesen Typ von Staatskirchentum nie anerkannt hatte, jedoch anderseits dem frontalen Konflikt bisher immer ausgewichen war, unvermeidlich.

Freilich war es fatal, daß Papst Pius VI. (1775–1799) auch diesmal jene Verzögerungstaktik befolgte, durch die er bisher in den schweren kirchlichen Konflikten mit den Staaten erfolgreich war, da er durch Warten und Hinhalten den Bruch vermied, bis eine neue politische Konstellation die Probleme erledigt hatte. Er zögerte nämlich acht Monate und glaubte dabei, es handle sich bei der Revolution um ein vorübergehendes Fieber. Und dies war verhängnisvoll; denn die Mehrheit des französischen Klerus wartete auf ein Wort des Papstes und war bereit, ihm zu folgen. Die Bischöfe waren zwar Gallikaner, aber romtreue, gemäßigte Gallikaner vom Typ Bossuet, die auf jeden Fall an der Einheit mit Rom festhalten wollten.

Nur zwei französische Bischöfe (Talleyrand und Gobel) waren von sich aus bereit, eigenmächtig zur Weihe „konstitutioneller" Bischöfe zu schreiten. Die Entscheidung wurde schließlich durch die Constituante erzwungen. Sie forderte vom ganzen französischen Pfarrklerus den Eid auf die Verfassung (und in der Verfassung war die Zivilkonstitution eingeschlossen); sie verfügte die Amtsenthebung aller „Réfractaires" (Eidverweigerer) unter den Geistlichen und die Einsetzung neuer „konstitutioneller" Bischöfe. Jetzt erst, viel zu spät, kam das offizielle Wort Roms: In dem Breve „Quot aliquantum" vom 10. März 1791 verurteilte der Papst die Zivilkonstitution, da sie der göttlichen Struktur der Kirche und ihrer hierarchischen Verfassung widerspreche. Zugleich damit aber verurteilte er bereits die Prinzipien von 1789 und die „Erklärung der Menschenrechte".

Und damit war das Schisma perfekt. Es gab jetzt die „konstitutionelle" Kirche, die den Eid auf die Zivilverfassung leistete (die „Eglise assermentée), und bald auch einen vollständigen konstitutionellen Episkopat; und es gab die „Eglise réfractaire", die eidverweigernde Kirche. Es waren zwei Kirchen, die sich gegenseitig in den Bann taten und im Kampf gegeneinander kein Pardon kannten. Etwa 52–55 Prozent des französischen Pfarrklerus leisteten den Verfassungseid, von denen vielleicht ein Zehntel nach der Verurteilung der Zivilverfassung durch den Papst wieder vom Eid abrückte[7]. Von den Bischöfen waren es nur sieben, samt und sonders zwielichtige Figuren, Ehrgeizlinge ohne geistlich-kirchlichen Sinn. Es hat zwar auch unter den konstitutionellen Bischöfen Männer von Format gegeben, die später in der Verfolgung Bekennermut bewiesen; aber das waren Priester, die erst durch die konstitutionelle Kirche zu Bischöfen aufstiegen.

Die weiteren Ereignisse, die zur blutigen Verfolgung erst nur der Eidverweigerer führten (von denen etwa 300 in den „Septembermorden" von 1792 in den Pariser Gefängnissen auf zum Teil bestialische Weise umgebracht wurden), dann schließlich seit Ende 1793 zu einem Auslöschungskrieg gegen das ganze Christentum, sollen hier nicht verfolgt werden. Wir beschäftigen uns hier mit der Ideenkonfrontation in den kritischen Jahren 1789–1791[8].

Politische Theologie

Zunächst einmal muß auffallen, in welchem Maß von Vertretern jenes Klerus, der von 1789 an die Revolution begeistert mittrug, geradezu eine *Theologie der Befreiung* vorgetragen wurde, in welcher die Botschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu dem zentralen Paradigma wird, von dem aus die ganze Heilsgeschichte und alle wesentlichen Inhalte der christlichen Tradition neu interpretiert werden. Am deutlichsten hat dies der Abbé *Claude Fauchet* getan, später konstitutioneller Bischof von Calvados, Bischof „durch die Gnade Gottes und durch den Willen des Volkes, in der Gemeinschaft des Apostolischen Stuhls und in der Liebe des Menschheitsgeschlechts"[9].

In seinem „Sermon sur l'accord de la Religion et de la liberté“ [10] vom 4. Februar 1791 bezwecken sowohl Sinai-Bund wie Evangelium, den Menschen von jedem Despotismus zu befreien und zur Freiheit und zur Herrschaft der Vernunft allein zu führen; geht es im Alten Bund um Mitteilung der Gesetze der „démocratie nationale“ des Gottesvolks, so im Evangelium um die „démocratie universelle“. Unter Blitz und Donner wird dem Volk am Sinai das Gesetz deshalb mitgeteilt, weil damals der menschliche Geist durch seine natürliche Entwicklung noch nicht darauf vorbereitet war. Der Bund mit Gott kommt erst zustande, nachdem er vom Volk in freier demokratischer Entscheidung angenommen ist; die Regierung des Volkes Gottes ist demokratisch: „Seht, meine Brüder, die Gesetzgebung und Regierung Gottes: alles für das Volk, alles durch das Volk, alles dem Volk.“ [11] Vor der Monarchie wird das Volk gewarnt, wenn auch vergeblich; und die Propheten sind Anwälte des Volkes und der Vernunft gegen die Tyrannen. Jesus wird schließlich geboren auf dem Höhepunkt der Tyrannei („es ging ein Dekret vom Kaiser Augustus aus...“). Bei seiner Geburt finden sich Hirten ein, also Naturmenschen, außerdem die Weisen, die aber erst spätere Überlieferung fälschlich zu Königen gemacht hat, während sie doch in Wirklichkeit Philosophen, „adorateurs de la lumiére“ sind. Jesus wird von Anfang an durch die Tyrannen verfolgt. Er wendet sich an die einfachen Menschen, an die Armen; aber er kennt kein Pardon mit den Reichen, den Aristokraten und Unterdrükkern; er verweigert seine Wunderkraft der Neugier eines Königs (des Herodes). Er lehnt den Königsthron ab und er stirbt schließlich „für die Demokratie des Universums“ [12]. Oder, wie Fauchet in seiner Rede vom 5. August 1789 zum Gedenken an die Gefallenen des Sturms auf die Bastille verkündet: Jesus starb für das Menschengeschlecht, indem er für das Vaterland starb; als Feind des Kaisers wird er hingeopfert; „die Aristokratie ist es, die den Sohn Gottes gekreuzigt hat“ [13].

Und bezeichnend ist, wie sehr bei ihm die biblische Spannung von „diese Welt“ und „Reich Gottes“ identifiziert wird mit dem evolutionären Antagonismus von „alten Strukturen“ und ersehntem geschichtlichen „Befreiungsprozeß“: Jesus habe die ungerechte Gewalt als „Macht der Finsternis“ erduldet, damit sie verschwand und „die Autorität der höchsten Vernunft allein in der Welt regiere. Nein, sein Königreich war nicht von dieser schlimmen Welt der Tyrannei und Sklaverei, welche er nur aus Rücksicht auf die Freiheit selbst bestehen ließ, deren rechten Gebrauch die törichten Menschen nicht erkannten; er aber rief diese Freiheit zu ihren wahren Rechten auf und er verhieß mit dem Fortschritt der Aufklärung das bessere Verständnis seiner Lehre und die zukünftige Befreiung des Menschengeschlechtes.“ [14]

Die Offenbarung hat dabei die Funktion, einen natürlichen Prozeß des Fortschritts der menschlichen Vernunft vorwegzunehmen, der seinerseits im Lauf der Zeit zum volleren Verständnis des Evangeliums als Botschaft der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit führt und so alle Menschen in gottgestifteter brüderlicher Gemeinschaft zusammenführt. Gegner des Lichts, Gegner des Evangeliums und der Fraternité sind die Réfractaires – aber „die Hölle selbst, mit all ihren Engeln der Finsternis verkleidet in Geister des Lichts, vermag nichts gegen die Freiheit der Franzosen, welche die des Universums bereitet, welche wiederum das Reich Gotttes im Menschengeschlecht vorbereitet“ [15].

Dieser Fauchet ist kein Wirrkopf. Er ist sicher ein Mann der leidenschaftlichen Formulierungen, bei dem nicht jedes Wort auf die Goldwaage zu legen ist, aber ein ungeheuer geistreicher Kopf, sensibel, mit seinen Zeitgenossen und ihren Sehnsüchten mitfühlend. Es ist ein Mann auch mit sehr beachtlichen kirchlichen und politischen Reformideen, wie sie in seiner in den ersten Monaten der Revolution erschienenen Schrift „De la religion nationale“ [16] hervortreten. Stark von Rousseau beeindruckt, unterscheidet er sich doch dadurch fundamental von dem Individualismus des Genfer Philosophen, daß bei ihm der Mensch von seinem innersten Wesen her auf Liebe, Mitmenschlichkeit und Gemeinschaft hingeordnet ist; und Fauchet hat schließlich in seltener Eindringlichkeit innerhalb des Ternars

von 1789 den stärksten Akzent auf die Brüderlichkeit gesetzt und nicht allein auf Freiheit und Gleichheit, die rein für sich zu bloßen Ansprüchen an die Gesellschaft entarten können. Er hatte im späteren Verlauf der Revolution auch den Mut, gegen den Strom zu schwimmen, verteidigte als Bischof von Calvados sowohl den Priesterzölibat wie die Unauflöslichkeit der Ehe, was dazu führte, daß er aus dem Jakobinerclub ausgeschlossen wurde, setzte sich im Prozeß Ludwigs XVI. für den König ein und endete schließlich Ende 1793 ebenfalls auf dem Schafott.

Fauchets Ende ist bezeichnend für die Konstitutionellen, die sich nicht von der Dynamik der Entwicklung mitreißen ließen und daher nicht jenen Schritt taten, den der konstitutionelle Erzbischof von Paris, Jean Gobel, schließlich im November 1793 vollzog: Er legte Bischofsring und Kreuz auf dem Tisch des Pariser Nationalkonvents nieder und erklärte, er sehe von nun an keinen Sinn mehr für einen anderen Kult als den der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; wenige Tage nachher nahm er in Notre-Dame am „Kult der Vernunft" in Gestalt einer auf die Altäre erhobenen Tänzerin teil – was ihm auf die Dauer übrigens auch die Guillotine nicht ersparte, denn er wurde im folgenden Jahr unter Robespierre wegen „Atheismus" hingerichtet.

Nicht alle gehen so weit wie Fauchet, das Reich Gottes praktisch mit dem Reich der Liberté, Egalité und Fraternité zu identifizieren. Aber praktisch alle Konstitutionellen sehen in den Prinzipien von 1789 und den Menschenrechten eine Konsequenz des Evangeliums; und nicht zuletzt die Religionsfreiheit folgt für sie aus der Würde des menschlichen Gewissens, auch des irrenden[17]. Freilich steht hinter dem Ja zur Religionsfreiheit und zur Freiheit überhaupt manchmal ein sehr aufgeklärt-optimistisches Menschenbild: Religionsfreiheit ist hier freies Spiel der Kräfte, in welchem es nur auf Überzeugung und die Kraft der besseren Argumente ankommt und dann die Wahrheit sich von selbst im freien Dialog durchsetzen wird. So hat nach Fauchet die Einführung der Pressefreiheit zur Konsequenz, daß die Bösen und die Atheisten nichts mehr zu sagen haben, da sie doch nur aus dem Reiz des Verbotenen leben; die Guten aber würden von Tag zu Tag Neues und Interessanteres hervorbringen[18]. Daß Religionsfreiheit christlich-biblisch aus einer Kreuzestheologie und der Entscheidung gegen einen Messias der irdischen Macht und Effizienz folgen könnte, ist eine Perspektive, die weder hier noch bei den meisten „liberalen Katholiken" des 19. Jahrhunderts zu finden ist.

Wenn wir nun auf der Gegenseite eine gegenrevolutionäre und monarchistische Theologie erwarten, ist freilich der Befund für diese ersten Entscheidungsjahre negativ. Es gibt bei den Réfractaires keine vergleichbare politische Theologie. Die meisten eidverweigernden Priester sind im Innern hin- und hergerissen: Sie möchten die Revolution auf politischem Gebiet bejahen, können jedoch ihre Eingriffe in die innere Struktur der Kirche im Gewissen nicht akzeptieren. Eine ge-

genrevolutionäre Ideologie ist bei ihnen bis 1791 selten anzutreffen[19]. Vielmehr wird hier, während die Konstitutionellen Bejahung der Demokratie im Staat und innerhalb der Kirche engstens miteinander verbinden, der prinzipielle Unterschied zwischen kirchlicher und staatlicher Ordnung betont. So argumentiert die von den Bischöfen in der Nationalversammlung verfaßte Erklärung zur Zivilkonstitution: die Disziplin der Kirche gehöre einer anderen Ordnung an als die „police des états"; ist Verfassung und staatliche Ordnung etwas Menschliches, Veränderbares, so ist die Ordnung der Kirche etwas Vorgegebenes von Jesus Christus her. Im politischen Bereich mag die Volkssouveränität gelten, mögen die Völker das Recht haben, je nach Zeit ihre Regierungsform zu wechseln; die Kirche gehorcht einem anderen Gesetz[20].

Zu einer gegenrevolutionären Ideologie kommt es erst nachher, einmal durch den Eindruck der päpstlichen Verurteilung auch der Menschenrechte, dann durch den Prozeß und die Hinrichtung Ludwigs XVI. und die Wende der Revolution zur Christenverfolgung. Vorher ist ja auch die Spaltung von Königtum und Revolution noch nicht vollzogen; und gerade bei den Konstitutionellen sind 1790/91 die Loyalität gegenüber Verfassung, Gesetz und König („loi" und „roi") noch eins. Die legitimistische und monarchistisch-gegenrevolutionäre Ideologie, so geschichtlich folgenschwer sie für den Katholizismus, am meisten den französischen, wurde, ist stärker Wirkung der innerkirchlichen Auseinandersetzung, als daß die Ablehnung der Zivilkonstitution willkommener Vorwand für eine politisch konservative Haltung gewesen wäre.

Die Ekklesiologie der Eidverweigerer

Es ist nicht die Einschränkung der Rechte des Papstes, welche zunächst den Hauptangriffspunkt für die Argumentation der Eidverweigerer bildet. Denn auch die meisten Bischöfe und eidverweigernden Priester sind Gallikaner und nicht Ultramontane. Untragbar für sie ist, daß in revolutionärer Weise, einseitig durch den Staat, die durch die Tradition sanktionierte kirchliche Ordnung einer ganzen Nation über den Haufen geworfen werden soll und damit die Constituante sich etwas herausnimmt, was selbst der Papst sich nicht herausnehmen dürfte. So erklärt der spätere Kardinal Maury in der Constituante, der Papst habe keineswegs das Recht, „von sich aus alle Diözesen unseres Königreichs neu zu umschreiben. Diese willkürlichen Veränderungen würden selbst in den ultramontansten Ländern nicht geduldet, und der Papst wäre in der ganzen Catholica verpflichtet, sich mit den Kirchen abzustimmen, deren Diözesangrenzen er verändern wollte."[21] Genau einen solchen revolutionären, nach den Gallikanern ihm nicht zustehenden Eingriff hat ja später Pius VII. im Gefolge des napoleonischen Konkordats von 1801 vollzogen; und Maury nimmt hier interessanterweise die Position jener

eidverweigernden Bischöfe vorweg, die sich dann weigern sollten, zurückzutreten.

Natürlich ist für die Réfractaires die Zustimmung des Papstes zu einer grundlegenden kirchlichen Veränderung ein prinzipielles Erfordernis kirchlicher Einheit. Aber der Papst wird für sie doch nicht einfach als souveränes Haupt der Kirche, sondern als Sprecher und Repräsentant der Gesamtkirche gesehen. So erwartet die „Exposition" der Bischöfe am Schluß die Antwort des Papstes, „welcher im Mittelpunkt der katholischen Einheit und der Communio steht und daher Sprecher und Organ des Willens der Gesamtkirche sein muß" [22].

Und gerade die „Exposition" argumentiert durchaus von der altkirchlichen Synodalstruktur aus. Wenn man die alte Vollmacht der Metropoliten zur Institution der Bischöfe wiederherstellen wolle, dann dürfe man doch nicht vergessen, daß dies bereits eine abgeleitete Vollmacht gegenüber der ursprünglichen der Provinzial*synode* sei [23]. Die Zivilverfassung sei eben keine Erneuerung der altkirchlichen Synodal- und Episkopalstruktur: in den Bischofswahlen nicht, bei denen in der alten Kirche einerseits dem Klerus, anderseits den Mitbischöfen der Kirchenprovinz das entscheidende Votum zukam, während das Volk eher aus seiner Kenntnis ein Zeugnis über die Qualifikation der Kandidaten ablegte; erst recht nicht in der demokratischen Wahl der Pfarrer, deren Einsetzung nach der kirchlichen Tradition vom Bischof und niemand sonst zu geschehen habe. Die Synoden, vor allem die Provinzialsynoden, in welchen die spezifische Kraft der Kirche liege, würden gerade nicht erneuert [24]. Zusammenfassend definiert die „Exposition", was die Kirche zusammenhält:

„Die Gesamtkirche ist repräsentiert in den ökumenischen Konzilien. – Die gallikanische Kirche ist repräsentiert in den Nationalkonzilien. – Jede Kirche konsultiert in den Causae maiores das sichtbare Haupt der Gesamtkirche; und wir können noch die Mitwirkung des Hauptes der Kirche und der Provinzialkonzilien anrufen. – Die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der Gesamtkirche, in den Formen, wie sie durch Gewohnheit und Kanones festgelegt sind, ist das wahre Prinzip der Entscheidungen und Gesetze der Kirche. – Diese Zustimmung hat ihren Platz nicht in einer rein politischen Versammlung. Man kann nicht die Ausübung der Vollmachten der Bürger verwechseln mit dem Ausdruck des Glaubens der Gläubigen." [25]

Außer an den Papst appellieren die Bischöfe daher von der Nationalversammlung an die Nationalsynode als an das Organ der französischen Kirche. Die Schwäche dieser Position war, daß sie damals leicht als theologische Verbrämung von Standesinteressen angegriffen werden konnte und wurde. Denn eine solche Nationalsynode, beherrscht von den hochadeligen Bischöfen, wäre eine Sache der Aristokratie gewesen. Und mit gewissem Recht konnte argumentiert werden, daß die Bischöfe die Eigenständigkeit der Kirche, die sie jetzt gegenüber der Nationalversammlung geltend machten, vorher ebenso mutig dem Königtum gegenüber hätten vertreten sollen. Dennoch hatten die unrecht, die in diesen theologischen Argumenten *nur* Überbau für aristokratische Standesinteressen sahen. Denn schon der Episkopat bildete nicht einen solchen einheitlichen Block von

Reformfeinden; auch in ihm gab es, ähnlich wie in der Hocharistokratie, allerlei Rollenunsicherheit und Bereitschaft, auf bisherige Privilegien zu verzichten. Erst recht gilt dies nicht für die gute Hälfte des Pfarrklerus, die keineswegs von vornherein von Gegnerschaft gegen die Revolution erfüllt war und dennoch die Zivilkonstitution ablehnte.

Die Ekklesiologie der Konstitutionellen

Die führenden geistigen Köpfe der Konstitutionellen wie Claude Fauchet und Henri Grégoire, welcher konstitutioneller Bischof von Blois wurde[26], waren keineswegs von der Zivilkonstitution vorbehaltlos begeistert. Die fast totale Unterordnung der Kirche unter den Staat, das kirchliche Wahlrecht auch für Nichtkatholiken, das Fehlen einer spezifischen Rolle des Klerus bei den Bischofswahlen, die Unterlassung einer Wiederherstellung der spezifisch kirchlichen Synodalstrukturen auf diözesaner, provinzieller und nationaler Ebene, dies alles fand auch Kritik von ihrer Seite[27]. Die Zivilkonstitution ist ja keineswegs nur Werk des „konstitutionellen" Klerus, sondern auch wesentlich anderer, radikalerer Kräfte.

Wenn die genannten Autoren aber dennoch die Zivilkonstitution akzeptierten, ja in ihr – so Fauchet[28] – eine Befreiung der Kirche von der gegen das Evangelium in ihr eingedrungenen Tyrannei sahen, dann deshalb, weil diese Kritikpunkte offensichtlich für sie keine Fragen nach Sein oder Nichtsein der Kirche, sondern eher Schönheitsfehler waren. Dies hängt aber wieder damit zusammen, daß für sie im Grund die Gemeinschaft der Gläubigen mit der der Citoyens identisch ist und in Kirche und Staat die Volonté générale gleichermaßen die Stimme Gottes darstellt. Eine Ekklesiologie der Communio geht so bruchlos über in die Einheit von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft.

Dies geht freilich nur, weil gerade die Konstitutionellen aus ihrem optimistischen Menschenbild heraus an einen Säkularisierungsprozeß nicht zu glauben vermögen, ganz im Gegensatz zu den Réfractaires, die die Breitenwirkung des philosophischen Unglaubens der Enzyklopädisten sehr ernst nehmen. Ein Fauchet kann sich 1789 schlichtweg nicht vorstellen, daß das im Ernst eintreten könnte, wovor nur einige frömmelnde kleine Geister Angst hätten: daß die Mehrheit der Franzosen die Indifferenz in Religionsdingen proklamiere. Würde das versucht, „dann würde man sehen, daß Frankreich katholisch bis auf die Wurzel ist und auch nicht den Gedanken ausstehen könnte, daß eine legale Revolution ihm die religiöse Einheit rauben würde"[29]. Erst recht ist der Atheismus nur ein vorübergehendes Fieber: Es gibt Gottesleugner so wie Mißgeburten in der Natur; aber das ist nicht der Mensch, der „notwendige Anbeter der Gottheit"[30]. Und ähnlich ist der größte Teil des konstitutionellen Klerus, ganz im Gegensatz zu

den Eidverweigerern, fest überzeugt, daß die Angriffe einer religionsfeindlichen Aufklärung von selbst schwinden, sobald einmal der Klerus sich in die Solidarität aller „Patrioten" eingereiht und damit Vorurteile zerstreut habe[31]. Um so grausamer war natürlich für die Konstitutionellen das Erwachen, als die Revolution jene Kirche nicht mehr brauchte, die ihrerseits ihren primären Identifikationspunkt nicht in der Einheit mit Rom, sondern in der patriotischen Solidarität mit der eigenen Nation gefunden hatte.

Der Streit des konstitutionellen mit dem eidverweigernden Klerus ist nicht zuletzt ein Streit um das gallikanische Erbe. Besteht dieses Erbe für die bischöfliche „Exposition" in der altkirchlichen episkopal-synodalen Verfassung, so für die Konstitutionellen in dem Impuls der Freiheit und letzlich in der Kirche als Communio aller Gläubigen; und dieses Erbe wird nach ihnen verraten sowohl im Absolutismus des Papstes wie eines Königs, am schlimmsten, so Fauchet, im Konkordat von 1516 zwischen Franz I. und Leo X., „diesem Banditen-Codex, wo das Haupt des Sacerdotiums und des Imperiums sich das geben, was nach dem Zeugnis aller weder dem einen noch dem anderen gehört, die Rechte der Völker und das Geld der Kirchen"[32].

Nicht alle Konstitutionellen gehen dabei so weit wie Fauchet, für den die Hirten frei gewählte Exponenten der „volonté générale" sind, die Bischöfe als Zeugen Deputierte des Kirchenvolks und die Konzilien gesetzgebende Parlamente der Kirche[33]. Aber auch sonst wird betont, daß die Hierarchie nicht allein die Kirche repräsentiert und daß die Unfehlbarkeit der Kirche auch dem ganzen Bischofskollegium allein noch nicht verheißen sei, sondern erst der ganzen Gemeinschaft der Gläubigen; und ein beliebtes historisches Argument dafür ist die Doppelsynode von Seleukia-Rimini 359/60, wo fast der ganze Episkopat vor dem kaiserlichen Despotismus kapituliert und den wahren Glauben verraten habe, die Gläubigen aber aufbegehrt und durch ihre Nichtrezeption die ökumenische Geltung dieses Konzils verhindert hätten[34]. Und bei allen haben die *Wahlen* der Bischöfe und sogar der Pfarrer einen prinzipiellen theologischen Stellenwert: Entsprechen sie nicht auf jeden Fall mehr der Tradition der Kirche als die königliche Nomination der Bischöfe, welche den Episkopat dem Hochadel reservierte?

Hier begegnet freilich eine merkwürdige Inkonsequenz. Derselbe Grégoire betont einerseits gegenüber den Réfractaires, die Wahl der Bischöfe durch die Gemeinde sei eine Sache göttlichen Rechts und apostolischen Ursprungs; und er vermag sich dabei auf eine Fülle von biblischen und altchristlichen Zeugnissen zu stützen. Wird er jedoch darauf festgenagelt, daß das Wahlrecht auch für Nichtkatholiken und ebenso eine rein demokratische Bischofswahl ohne Sonderstellung des Klerus doch mit der urchristlichen Tradition auch nicht recht in Einklang stehe, dann ist für ihn die Weise der Bischofsbestimmung wieder eine reine Sache der „äußeren Disziplin", die nichts mit dem Wesen der Kirche zu tun hat. Dann ist im Grund das spezifisch Kirchliche allein die Bischofs*weihe* als Weitergabe

apostolischer Vollmacht; hier allein handelt die Kirche: „Das Volk wählt, die Kirche weiht“[35]. Dieser Satz ist verräterisch. Dann ist es also nicht die Kirche, die konkrete Ortskirche, die auch schon in der Wahl wirksam ist, sondern ein „Volk“, das nicht das Volk Gottes ist und das auf einmal wieder der Kirche gegenübergestellt wird; und die Kirche ist dann doch wieder die Hierarchie.

Darin kommt aber der schwerwiegendste Mangel zum Ausdruck. Bei dieser „Communio-Ekklesiologie“ ist all das, was diese Communio im Konkreten ordnet und normiert, also alles Organisatorische, im Grund einem kirchenfremden Prinzip und konkret dem Staat zugewiesen.

Diese Entleerung des Rechtscharakters der Communio wird bereits deutlich, wenn wir fragen, was für die Konstitutionellen „Communio mit dem Papst“ heißt, an der sie doch auch festhalten wollen. Sie heißt ausdrücklich *nicht*, daß der Papst die Bedingungen der Communio bestimmen darf und man von seiner Gemeinschaft ausgeschlossen ist, wenn man diese Bedingungen nicht annimmt. Und sie heißt positiv: *Wir* wollen mit ihm Gemeinschaft halten, bekennen denselben Glauben, beten für ihn, gedenken seines Namens im Kanon der Messe, teilen ihm die Bischofswahlen und die Beschlüsse von Konzilien mit. Wenn er nicht mit uns Communio halten will, ist das seine Schuld[36]. Eine konkrete päpstliche Vollmacht gibt es in der typischen Linie des Febronianismus nur als exekutive Instanz der Konzilsbeschlüsse: Der Papst hat darüber zu wachen, daß die Kanones und Glaubenssätze, die allgemeine Konzilien aufgestellt haben, überall beachtet werden[37].

Noch deutlicher wird dies aber bei einer anderen Frage: Wer bestimmt die Grenzen der Bistümer? Mit welchem Recht wirft die Nationalversammlung die ganze Episkopaleinteilung der Kirche Frankreichs über den Haufen, löscht Bistümer aus und schafft neue? Welche Vollmacht gehört dazu? Die Réfractaires sagen: Zur bischöflichen Weihevollmacht muß die Jurisdiktion hinzukommen; und die kann nur die Kirche, nicht der Staat verleihen. Sie tendieren dazu, die Jurisdiktionsgewalt scharf von der Weihegewalt abzukoppeln; die neuen Bischöfe sind deshalb illegitim, und ihre an sich gültige Weihe verleiht keinen Rechtstitel, auch nicht für den Notfall, in einem Territorium, das ihnen nicht gehört, bischöfliche Vollmachten auszuüben. Die Konstitutionellen vertreten unter Berufung auf die alte Kirche, auf einen Cyprian und Augustinus, jenes Prinzip, das an sich heute durch das Zweite Vatikanum sanktioniert ist: daß die Jurisdiktion grundsätzlich in der bischöflichen Weihegewalt enthalten ist, und zwar als universale Jurisdiktion über die ganze Kirche. Wie geschieht dann aber die konkrete Ordnung und Eingrenzung? Das Zweite Vatikanum wird später die Antwort geben: durch die „Communio hierarchica“; diese Vollmacht kann nämlich „nur in der hierarchisch geordneten Kommunioneinheit mit Haupt und Gliedern des Kollegiums“ ausgeübt werden[38].

Aber gerade an dieser Stelle steht bei den Konstitutionellen eine nichttheologi-

sche Größe. Grégoire betont ausdrücklich, daß es *nicht* die „*unité de l'église*" sei, welche die konkrete Ordnung und Eingrenzung der universalen Vollmacht erfordere, sondern „*bon ordre*"[39]. Die Einteilung ist ein „règlement de police extérieure"[40]; sie ist „eine Sache der Ordnung, der Polizei, für das Wohl der Völker abgemacht, und welche die Völker das Recht haben für ihren Vorteil zu modifizieren, da dies das Ziel aller Gesetze ist"[41]. Es ist also eine rein äußerlich-politische Organisationsfrage; und alles Organisatorische – so eine Erklärung der konstitutionellen Bischöfe – untersteht letzten Endes jener Instanz, „welcher es zukommt, die öffentliche Ordnung zu regeln und die Staaten zu regieren"[42]. Und dies ist im Grund die Volkssouveränität, als ein und dieselbe in Kirche und Staat verstanden, die „volonté générale". Nur die „innere Disziplin" der Kirche, das heißt jener Bereich, der mit Glaube und Sakramenten zu tun hat, ist dem Zugriff der staatlichen Gewalt entzogen. Oder ein anderes beliebtes Argument: Jeder einzelne kann sich durch Wechsel seines Wohnsitzes einen anderen Hirten geben, warum dann nicht auch ganze Völker?[43] Es sei dies ja nur eine „Änderung der Geographie"; dem geistlichen Wesen der bischöflichen Gewalt tue man damit doch keinen Abbruch!

Die Communio-Ekklesiologie steht also faktisch im Sog des Staatskirchentums, weil Gläubige und Staatsbürger im Grund identisch sind. Dem entspricht übrigens auch das zwiespältige und inkonsequente Verhältnis zur Geschichte: Einerseits ist für die Konstitutionellen die „konstantinische Wende" der große Sündenfall, da hier das Christentum von seinem Geist der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit abgefallen sei[44]. Anderseits gilt für sie die kaiserliche und königliche Kirchenherrschaft, die Errichtung von Kirchenprovinzen und Bistümern und die Einberufung und Leitung von Konzilien durch die Herrscher, immer wieder als das große Vorbild, da sie das Traditionsargument für das abgibt, was die Zivilkonstitution getan hat. Insbesondere Karl der Große, den Fauchet geradezu zum Propheten der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit hochstilisiert[45], ist hier, wohl auch als nationale Identifikationsfigur, immer wieder gern angerufenes Vorbild dafür, wie eine energische Staatsgewalt ohne viel Federlesens die Kirche reformiert.

Ausblick und Fazit

Timothy Tackett stellt fest, daß in dieser Auseinandersetzung zwei verschiedene priesterliche Identitäten miteinander ringen. Bei den Konstitutionellen ist es der „Prêtre-citoyen", der seine primäre Identität als Bürger unter Bürgern und als Motor politisch-sozialer Veränderung findet. Bei den Réfractaires ist es der Priester als Mann der Kirche, als Amtsträger einer hierarchischen Institution, welcher bei Konflikten seine vorrangige Loyalität gilt[46].

Letzten Endes steht dahinter ein Kirchenbild primär der Immanenz oder der

Transzendenz. Wo die Kirche primär in ihrer weltimmanenten Rolle gesehen wurde, wie im aufgeklärten Absolutismus als Instrument der Volkswohlfahrt und dann in Fortsetzung dieser Linie als Ferment des revolutionären Befreiungsprozesses, folgte daraus logisch die Entscheidung für die konstitutionelle Kirche. Die Betonung ihres transzendenten Charakters und damit der Unverfügbarkeit und Vorgegebenheit ihrer Ordnung von Christus her ist umgekehrt das ständige Leitmotiv bei den Réfractaires.

Das Tragische ist dabei, daß die Konstitutionellen sowohl in ihrem Ja zu den Ideen von 1789 wie in ihrem Verständnis von Kirche als Communio manche berechtigten Anliegen vertraten. Aber indem sie beides allzu eng und bruchlos miteinander verbanden, brachten sie sowohl ihre politische Theologie wie ihre Ekklesiologie in Mißkredit. Indem sie ihr Communio-Modell an einer bruchlosen Einheit von Kirche und profaner Gesellschaft ausrichteten, scheiterten sie schon an dem Säkularisierungsprozeß, den sie ignoriert und bagatellisiert hatten und der in der Revolution selbst mit elementarer Gewalt losbrach.

Der letzte Sieger dieser Auseinandersetzung war, wie es wohl immer in Polarisierungen geschieht, wenn ein mehr an profanen Modellen orientiertes fundamentaldemokratisches und ein rein hierarchisches Kirchenbild miteinander kämpfen, der Ultramontanismus, also die Ausrichtung kirchlicher Identität auf Rom allein. Katholisch-kirchliche Konsequenz von 1789 war 1870. Fazit der Erfahrung der Revolution und ihres Umbruchs und ihrer Spaltung war die Überwindung beider Flügel des Gallikanismus und die Erkenntnis: Nur eine an Rom orientierte Identität der katholischen Kirche vermag in geschichtlichen Umwälzungen und Brüchen standzuhalten und existenzbedrohende Krisen zu überstehen. Deutlich wird dies bereits 1801 im Konkordat Napoleons mit Papst Pius VII. Um das sonst unheilbare Schisma in Frankreich zu beheben, bleibt nichts anderes übrig als ein bisher unerhörter Einsatz päpstlicher Autorität: Jetzt mußte der Papst das mit seinem Machtwort vollbringen, was die Zivilverfassung versucht hatte, nämlich die ganze Episkopalstruktur Frankreichs von Grund auf zu verändern, den Episkopat eines ganzen Landes abzusetzen und einen neuen einzusetzen.

Was freilich dabei auf der Strecke blieb, war das Anliegen einer mehr episkopal-synodalen Kirchenverfassung auf der Linie der altkirchlichen Tradition. Und dies nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland: Man denke an die Kirchenideen eines Dalberg und Wessenberg und ihre tragische Verkennung[47]. Zwischen Staatskirchentum und Ultramontanismus blieb bald kein dritter Weg mehr übrig; zwischen diesen Fronten wurde alles übrige zerrieben. Welche möglichen Konsequenzen und Perspektiven daraus für heute entspringen, das sei hier nur als Frage formuliert. Die Geschichte stellt das Problem, weist allzu leichte, unbeschwerte und naive Beruhigungsversuche zurück; aber sie stellt auch kein unausweichliches Fatum auf, sondern bleibt offen für andere Wege und für Überraschungen.

ANMERKUNGEN

[1] So Concilium, Februar 1989: „1789: Französische Revolution und Kirche".
[2] Bes. T. Tackett, La Révolution, l'Eglise, la France. Le serment de 1791 (Paris 1986).
[3] J. Leflon, La crise révolutionnaire 1789–1846 (Histoire de l'Eglise 20, Paris 1951) 59.
[4] Hb. d. Kirchengeschichte, Bd. VI/1 (Freiburg 1971) 28.
[5] H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (Freiburg [5]1988), bes. 121f.; er stützt sich weiter auf K. D. Erdmann, Volkssouveränität und Kirche. Studien über das Verhältnis von Staat und Religion in Frankreich vom Zusammentritt der Generalstände bis zum Schisma (Köln 1949) 227f.
[6] Bes. in den Dokumenten bei F. Maass, Der Josephinismus, Bd. 7 (Wien 1951) 288–290; 368–384.
[7] So die Ergebnisse bei Tackett 59f.
[8] Eine Gegenüberstellung der beiden Ekklesiologien bei B. Plongeron, Conscience religieuse en Révolution (Paris 1969) 179–261. In wesentlichen Punkten setze ich jedoch die Akzente in diesem Beitrag anders.
[9] Zu seinen Ideen bes. Maier 107f., 110–119. Biographie: H. Cros, Claude Fauchet (1744–1793) (Paris 1912).
[10] In Migne, Orateurs sacrés, Bd. 66, 159–174. [11] Ebd. 161. [12] Ebd. 164.
[13] C. Fauchet, Premier discours sur la liberté francaise prononcé le 5 août 1789 (Paris 1789) 7f.
[14] Sermon sur l'accord (Anm. 10) 166. [15] Ebd. 174.
[16] Zit. nach der Textfassung in Migne, Orateurs sacrés, Bd. 66, 30–158.
[17] Bes. H. Grégoire, konstitutioneller Bischof von Blois, im „Discours sur la liberté des cultes" (Paris 1793).
[18] So in seiner Schrift „De la religion nationale" 146–150. Freilich hat die Pressefreiheit in dieser Schrift dort noch ihre Grenze, wo Gott, die Religion, die guten Sitten, die Nation oder der König angegriffen werden.
[19] Tackett 82. [20] Exposition des principes sur la constitution du Clergé (Maastricht 1791) 36.
[21] Zit. bei Plongeron 201. [22] Exposition des principes 37. [23] Ebd. 14. [24] Ebd. 15–19, 23. [25] Ebd. 33.
[26] Zu ihm u. a.: A. Pouget, Les idées religieuses et réformatrices de l'evêque constitutionnel Grégoire (Paris 1905); neuestens B. Plongeron, Die Geburt einer republikanischen Christenheit (1789–1801): Abbé Grégoire, in: Concilium 25 (1989) 19–27.
[27] Journal Chrétien ou Ami de la Vérité (Zschr. der konstitutionellen Kirche) II, 228; H. Grégoire, Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques (Paris 1791) 19, 24f. [28] S. Anm. 10, 173.
[29] De la religion nationale 110. Entsprechend vertritt er dort: Nichtkatholiken muß Gewissensfreiheit gewährt werden, die ein Naturrecht ist, ebenso Gleichheit in allen nichtpolitischen Rechten, aber nicht politische Rechte, da dies („rompre le lien de la religion nationale") die Einheit des Staates und der Nation in ihrer Wurzel zerstören würde.
[30] Ebd. 46–49. [31] Tackett, 81, 89. [32] De la religion nationale 77.
[33] So im Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté (Anm. 10) 168f.; De la religion nationale, 39f., 42.
[34] S. Anm. 10, 171; Grégoire, Légitimité du serment civique 28. [35] Légitimité du serment civique 19.
[36] Vgl. das Zeugnis des konstitutionellen Bischofs Debertier: „Prier pour le Pape, le nommer dans le Canon de la messe, lui écrire en signe de communion, déclarer dans les mandements et dans les lettres pastorales qu'on demeure uni au Saint-Siège, l'informer de la tenue des Conciles nationaux . . . est-ce là vouloir et faire le schisme? – Mais, direz-vous, si le Pape vous refuse tout témoignage de communion, pouvez-vous dire que vous êtes en communion avec lui? – Oui, très certainement, nous pouvons le dire et l'assurer. Car dès lors qu'on conserve la foi, qu'on observe les loix de l'Eglise, quelque mécontentement que l'on ait causé au Pape pour avoir embrassé un parti qui lui déplait, on n'est pas moins en communion avec le Saint-Siège, quoique le Pape refuse d'en donner les signes": zit. bei Plongeron (Anm. 18) 243. [37] So z. B. Journal Chrétien II, 340. [38] Lumen gentium 22.
[39] Défense de l'ouvrage intitulé „Légitimité du serment civique" (Paris 1791) 11.
[40] Légitimité du serment civique 7.
[41] Défense 10. Ähnlich im Journal Chrétien I, 385: „La juridiction particulière à chacun n'est autre chose que la juridiction commune, que le bon ordre et le succès des travaux apostoliques ont forcé de resserrer dans les limites de leurs diocèses." [42] Zit. n. Journal Chrétien I, 403.
[43] Grégoire, Légitimité du serment civique 17; Défense 12. [44] Z. B. Journal Chrétien I, 49ff.
[45] De la religion nationale 43f. [46] Tackett 88, 91, 145.
[47] Zu Dalberg bes.: R. Reinhardt, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg im Lichte der neueren Forschung in: ThQ 144 (1964) 257–275; H. Raab, Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815, in: AMrhKG 18 (1966) 27–39. Zu Wessenberg zuletzt K. H. Braun, Die Causa Wessenberg, in: Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), hrsg. v. K. H. Braun (München 1989) 28–59.

Josef Blank

Zu welcher Freiheit hat uns Christus befreit?

Die theologische Dimension der Freiheit

Im Galaterbrief des Apostels Paulus findet sich die Aussage: „Für die Freiheit (oder: zur Freiheit) hat Christus uns frei gemacht; steht also fest und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft vereinnahmen" (Gal 5, 1).

Was ist das für eine Freiheit, zu der uns erst Christus befreit hat, zu der uns offenbar erst der christliche Glaube bringt, und vor welchem „Joch der Knechtschaft" sollen wir uns hüten? Ist diese „christliche Freiheit" etwas prinzipiell anderes als die philosophische, psychologische oder politische Freiheit? Das soll in diesem Beitrag erläutert werden. Der Untertitel „Die theologische Dimension der Freiheit" weist darauf hin, daß Freiheit einmal unter verschiedenem Gesichtswinkel verstanden und interpretiert werden kann; daß wir aber, wenn wir von Freiheit sprechen, wohl doch irgendwie dieselbe Sache, dasselbe Phänomen meinen, aber unter je verschiedenen Aspekten. Wir alle meinen wohl dieselbe Freiheit. Aber es gibt auch die besondere theologische Dimension der Freiheit; sie kommt häufig etwas zu kurz. Die verschiedenen Aspekte oder Dimensionen der Freiheit hängen durchaus untereinander zusammen und haben miteinander zu tun; es ist also immer prekär, einen Aspekt zu isolieren, zu verabsolutieren und die andern einfach zu ignorieren. Außerdem muß auch nach dem Gegenbegriff der Freiheit gefragt werden, nach dem „Joch der Knechtschaft", von dem wir uns nicht wieder vereinnahmen lassen sollen. Nach Paulus scheint so etwas möglich zu sein. Die Freiheit ist danach für uns keineswegs unbedingt gesichert, sie kann durch neue Knechtschaft in Frage gestellt und beeinträchtigt werden; es gibt die Gefahren der Freiheit und die Gefährdung dieser Freiheit.

1. Man muß zwischen dem *„freien Willen"* („liberum arbitrium") und der *„Freiheit"* („eleutheria", „libertas") unterscheiden. Der freie Wille und die Freiheit sind nicht genau dasselbe. Der freie Wille ist die konkrete, subjektive Möglichkeit des Menschen, zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen zu können, banal: zu wählen, ob ich in Spanien oder in der Türkei meinen Urlaub machen will. Nicht ganz so banal ist als ethische Freiheit die Entscheidung zwischen Gut und Böse. Als „weltoffenes Wesen" ist der Mensch in seinem Handeln nicht festgelegt, sondern er hat „die Qual der Wahl"; er muß oder sollte *denken*, ehe er auswählt und handelt. Vernunft und Wille sollten im Handeln zusammengehen; aber, wie wir alle wissen, kann der Mensch auch unvernünftig handeln, durchaus

freiwillig, weil er erst glücklich ist, wenn er hat, was er will. Dies alles gehört zum „freien Willen".

Dagegen ist „Freiheit" eher ein „status hominis" oder ein „status hominum", ein Zustand der Menschen bzw. der Gesellschaft; er meint weniger das Handeln als das Sein, das Freisein, Freiheit als Daseins-Verfassung, wobei sich nicht von ungefähr der Begriff der „Verfassung" auch im politischen Sinn aufdrängt. Denn die Staatsverfassung, etwa das Grundgesetz, garantiert uns eine ganze Reihe von „Freiheiten". In der Antike ist Freiheit („eleutheria") die Freiheit der Polis und der freien Bürger, die allein als Freie („eleutheroi") an dieser Freiheit vollen Anteil haben; der Gegenbegriff ist Knechtschaft („douleia"), ebenfalls ein politischer und sozialer Begriff, wie bekanntlich Aristoteles die Einteilung der Gesellschaft in Freie und Sklaven für naturgegeben hielt.

Die Frage ist, wie sich „freier Wille" und „Freiheit" zueinander verhalten. Der Streit zwischen Erasmus und Luther („De libero arbitrio" und „De servo arbitrio") ging genau um dieses Problem. Er ging auch gründlich aneinander vorbei, weil das eigentliche Anliegen des Erasmus der „freie Wille" war und das Anliegen Luthers die paulinische „Freiheit", eben die „Freiheit eines Christenmenschen".

2. Wir müssen des weiteren den paulinischen Freiheitsgedanken abgrenzen gegen den modernen Gedanken einer prinzipiellen *„Autonomie"* im Sinn einer absoluten „Letztinstanz" des Menschen, obgleich Paulus sogar der Begründer des Autonomiegedankens ist, wenn er im Römerbrief von den Heiden sagt:

„Wenn nämlich die Heiden, die ein Gesetz (gemeint ist die jüdische Tora) nicht haben, von Natur aus tun, was das Gesetz befiehlt, dann sind diese, da sie kein Gesetz haben, für sich selbst Gesetz; denn sie zeigen, daß die Gesetzesforderung in ihre Herzen geschrieben ist, wobei ihr Gewissen dies als Mitzeuge bestätigt, dazu auch ihre Gedanken, die einander anklagen oder verteidigen" (Röm 2, 14f.)

Die Bedeutung dieser Paulusstelle für Kants Autonomiebegriff ist nicht zu unterschätzen, er hat auch das Bild des „inneren Gerichtshofs" für das Gewissen übernommen. Hier geht es also um das „Gesetz in unserem Innern". Klar ist, daß diese Autonomie keine absolute ist, weil das „Gesetz in unserem Innern" selbstverständlich das Gesetz Gottes ist. Die Autonomie gilt für die Heiden gegenüber den Juden, aber nicht gegenüber Gott. Wird dagegen Autonomie absolut verstanden, als Autonomie ohne Gott, dann wird die Sache problematisch, und es kommen alle diejenigen Unklarheiten herein, welche die heutige Debatte vielfach belasten. Natürlich kennt Paulus einen derartigen absoluten Autonomiebegriff nicht. Für ihn ist der Mensch immer von irgendeiner „Macht" abhängig; grob gesagt, er steht entweder unter der Macht der „Sünde" mit ihren vielfältigen Auswirkungen, oder er steht unter der heilbringenden „Gerechtigkeit Gottes", die ihn von der Herrschaft der Sünde befreit.

Im Grund verdankt der Mensch die Unfreiheit und Sündenherrschaft, in der er sich „vor Christus" befindet, sich selbst und seinem Abfall vom lebendigen Gott (Röm 1,18–32). Die Menschen haben Gott, obwohl sie ihn als Gott erkannten

oder zumindest hätten erkennen können, als solchen nicht anerkannt, „sie haben ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm als Gott gedankt, sondern sie wurden eitel (leer) in ihren Gedanken und verfinstert wurde ihr unverständiges Herz" (Röm 1,21). Es folgte jene seltsame Verkehrung, die zur Vergötzung der Kreaturen führte. Abstrakt formuliert: Die Verabsolutierung des Endlichen, welche das Geschöpf mit dem Schöpfer verwechselt und vertauscht, erscheint hier als die eigentliche Ursache der Knechtschaft des Menschen und als die Wurzel aller Unfreiheit. „Autonomie" muß immer damit rechnen, daß sie genau in diesem Verblendungszusammenhang steht, somit Freiheit als Illusion sieht, oder nur eine illusionäre Freiheit hat, woraus erst die Grundeinsicht in die Differenz von Schöpfer und Geschöpf sie wieder befreien würde.

3. Wir kommen weiter, wenn wir das Freiheitsverständnis der modernen *Tiefenpsychologie* zum Vergleich heranziehen. Daß der Apostel Paulus mit seiner Anthropologie zu den ältesten Vorläufern der Tiefenpsychologie gezählt werden darf, mag für manchen eine Überraschung sein, aber es ist tatsächlich so.

Bekanntlich unterscheidet die Tiefenpsychologie zwischen dem Bewußtsein und dem Unbewußten des Menschen. Der Mensch kann in seinem Bewußtsein irgendwelche Ziele verfolgen und sich dabei absolut „frei" fühlen, was sein Wollen betrifft, und er kann dabei doch zutiefst von unbewußten Motiven gesteuert sein, die in einem tiefen Widerspruch zu seinem Bewußtsein stehen. Im Bewußtsein ist er vielleicht von sehr edlen Motiven der Hilfsbereitschaft oder der Pflichten gegenüber dem Staat erfüllt, während in seinem Unterbewußtsein Gewinnsucht und Ehrgeiz sich zu Wort melden. Oder ein Mensch nimmt sich etwas Bestimmtes vor, und dann tut er etwas völlig anderes, als er ursprünglich bewußt wollte; dafür hat sein unterbewußtes Wünschen das Ziel erreicht. Dieses Freiheitsproblem der Tiefenpsychologie ist sicher nicht wirklichkeitsfremd; im Gegenteil, es ist realistischer als das der Philosophie, sofern es die häufige Nichtübereinstimmung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem signalisiert. Hier steht die Tiefenpsychologie durchaus in der Nachfolge des Apostels Paulus, der diesen Befund vielleicht zum ersten Mal entdeckt hat:

„Denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern was ich nicht will, das Böse tue ich... Ich finde also für mich, der ich doch das Gute tun will, das Gesetz, daß das Böse in meiner Verfügung steht" (Röm 7, 19.21)

Fürwahr eine überraschende Aussage; sie soll bei Paulus den Zustand des Menschen unter der Herrschaft von Sünde und Gesetz demonstrieren, des unfreien Menschen also, der zur Freiheit befreit werden soll.

Freiheit in Christus

Am ausgiebigsten und ausdrücklichsten erscheint das Thema Freiheit bei Paulus im Galaterbrief. Anlaß zum Galaterbrief ist der Vorgang, daß die von Paulus

gegründeten galatischen Christengemeinden von judenchristlichen Gegnern des Apostels heimgesucht werden, die gegen das gesetzesfreie Evangelium des Apostels polemisieren und alle auf die Riten der alten Tora wie Beschneidung, Einhaltung von Sabbat und Neumond, Speisevorschriften usw. verpflichten wollen. Sie bringen das, was Paulus „ein anderes Evangelium" nennt. Paulus sieht hier höchste Gefahr; er reagiert sehr schnell und mit aller Schärfe: Es gibt nur ein Evangelium, nämlich das vom Heilshandeln Gottes in Jesu Christi Kreuz und Auferstehung. Dieses Evangelium allein bringt dem Menschen das Heil, die „Rechtfertigung allein aus Glauben ohne Werke des Gesetzes", und mit dem Glauben bringt es auch die Freiheit. Das „andere Evangelium" der judenchristlichen Eindringlinge und Trouble-maker ist gar kein Evangelium, da es neben dem einen Evangelium Jesu Christi kein anderes Evangelium mehr geben kann. In Wahrheit handelt es sich um Abfall vom Evangelium und damit um Rückfall in die alte Knechtschaft.

„O ihr blöden (uneinsichtigen) Galater, wer hat euch denn verhext, da doch Jesus Christus als Gekreuzigter euch groß vor Augen plakatiert wurde? Das eine nur möchte ich von euch erfahren: Habt ihr den Geist durch Gesetzeswerke empfangen oder durch die Botschaft des Glaubens? Seid ihr tatsächlich so blöd? Im Geist habt ihr angefangen, und wollt jetzt im Fleisch enden? So Großes hättet ihr umsonst erfahren? Wenn nur wirklich alles umsonst!" (Gal 3, 1–4)

Die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, ist zunächst die Freiheit vom „Gesetz", von der Mose-Tora als Heilsgrundlage und als verpflichtende Norm. Das Problem ist heute im Hinblick auf den jüdisch-christlichen Dialog einigermaßen schwierig. Paulus geht das Thema „Gesetz" nicht historisch-philologisch an wie die heutige Wissenschaft, sondern eher dogmatisch-prinzipiell, auch polemisch. Wenn man genauer bedenkt, daß die Mose-Tora für die damalige (und heutige) jüdische Auffassung auf der Offenbarung am Sinai beruht, dann konnte sie für einen frommen Juden, der Paulus ja gewesen war, nicht durch menschliche Kritik, sondern einzig und allein durch eine andere, „höhere" Offenbarung außer Kurs gesetzt werden. Das rührt an das Berufungserlebnis des Apostels, seine Bekehrung, in der ihm der Gekreuzigte als der von den Toten auferstandene „Sohn Gottes" geoffenbart worden war. Die paulinische Kritik am Gesetz als Heilsweg liegt nicht daran, als hätte Paulus ein falsches Verständnis von Tora gehabt, sondern sie kommt daher, daß die Sinai-Offenbarung generell von der neuen, endzeitlichen Christus-Offenbarung abgelöst und damit überholt worden war. Das Prinzip „Evangelium" war damit an die Stelle des Prinzips „Tora" getreten. Hinzu kommt die Berufung der Völker zum Glauben, und hier steht dann im Hintergrund der Gegensatz: Israel und die Völker der Welt, die sogenannten „Heiden".

Die Grundfrage war: Müssen die Heiden zuerst Juden werden, das heißt, sich beschneiden lassen, die Gesetzesvorschriften einhalten usw., um am messianischen Heil teilhaben zu können? Dieses Problem hat eine grundsätzliche und eine faktische Seite. Die grundsätzliche Frage mußte von Paulus durchdacht werden, mit dem Ergebnis: nein; der Glaube an das Evangelium allein genügt; denn das

entscheidende Heilsereignis von Tod und Auferstehung Christi gilt nicht nur für die Juden, sondern für alle Völker, für die gesamte Menschheit, es ist von einer kosmisch-universellen Bedeutung. Die faktische Seite: Damit waren die Heidenchristen von der Verpflichtung der Tora und der Beschneidung frei. Mit dem Evangelium, dem Glauben, der Taufe und dem Geist war ihnen auch die Freiheit zuteil geworden. Paulus vergleicht diesen Vorgang mit der „emancipatio", mit jenem Vorgang, wodurch ein antiker Hausherr den Sohn aus der väterlichen Gewalt in die Freiheit und Selbständigkeit entläßt. Er sagt:

„Ich meine nun: Solange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knecht, obgleich er der Herr von allem ist. Sondern er untersteht Vormündern und Vermögensverwaltern bis zu dem vom Vater festgesetzten Zeitpunkt. Ebenso waren auch wir, als wir Unmündige waren, versklavt unter die (Herrschaft der) Welt-Elemente. Als aber kam die Fülle der Zeit, da sandte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe, geboren unter das Gesetz, damit er die unter dem Gesetz freikaufe, damit wir die Adoption zu Söhnen empfingen. Daß ihr aber Söhne seid, (erkennt ihr daran): Gott sandte den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater! So bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott" (Gal 4, 1–7).

Damit ist die Freiheit auf ihrer tiefsten und letzten, der religiösen Ebene umschrieben. Sie besteht darin, daß durch das Heilsgeschehen der „Sendung des Sohnes", durch die Inkarnation die unter dem Gesetz in Gefangenschaft und Unmündigkeit Gehaltenen von eben dieser „Unmündigkeit" befreit und durch die Mitteilung des Heiligen Geistes im Glauben und in der Taufe als „Söhne und Töchter Gottes" von Rechts wegen eingesetzt werden. Die eigentliche Freiheit besteht also in der Einsetzung der Menschen als „Söhne und Töchter Gottes" und in der damit verbundenen Unmittelbarkeit zu Gott, im Gottesverhältnis. Das zeigt sich zunächst in dem neuen, unbedingten Vertraulichkeitsverhältnis der Menschen zu Gott, den sie jetzt als ihren „lieben Vater", als „Abba" anreden dürfen, so wie das Jesus getan hatte. Die Glaubenden haben Anteil an der Gottessohnschaft Christi. Genau das macht ihre volle, unverkürzte Freiheit aus. Die „Freiheit eines Christenmenschen", so können wir jetzt formulieren, besteht darin, daß sie ihre eigentümliche Grundlage im innersten Freiheitsraum des dreifaltigen Gottes selber hat; daß sie im neuen Verhältnis zu Gott als Vater, in der Teilhabe an der Gottessohnschaft Christi und in der Begabung mit dem Gottesgeist besteht. Darin geht sie über jeden bloß weltlich-politischen und anthropologischen Freiheitsbegriff hinaus und erschließt zugleich die tiefste Dimension der Freiheit. Sie ist in diesem Sinn, in ihrer Verbundenheit mit Gott „absolute", transzendente und unzerstörbare Freiheit. Die „Freiheit des Christenmenschen" ist bei Gott bestens verwahrt und aufgehoben.

Das Problem, das hier entsteht, ist dieses: Daß eine moderne Geistesströmung genau das bestreitet und dabei Gott nicht als den Grund, sondern als den letzten Feind der menschlichen Freiheit betrachtet. Der Mensch soll erst dann völlig frei sein und werden, wenn er sich auch von Gott bzw. der Religion freigemacht, emanzipiert hat. Bei Paulus bewirkt Gott die Emanzipation des Menschen aus der

Knechtschaft von Gesetz und Sünde. Der moderne Begriff der Emanzipation dagegen beinhaltet in seiner antireligiösen Form die Befreiung vom Gottesgedanken überhaupt. An dieser Stelle berühren wir einen äußerst wichtigen Punkt in der geistigen Auseinandersetzung unserer Zeit, der Streit um Wesen und Bestimmung der menschlichen Freiheit überhaupt. Welche Freiheit ist die bessere und richtigere, die Freiheit mit Gott oder die Freiheit ohne Gott?

Freiheit im Leib Christi

Wir können diese neue, uns durch Christus geschenkte Freiheit im paulinischen Sinn mit der Kurzformel des „Seins in Christus" bezeichnen, als eine Eingliederung und Teilhabe am Leib Christi:

„Auch sind wir alle in einem Geist zu einem Leib getauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie, und wir alle wurden mit einem Geist getränkt" (1Kor 12, 13).Diese Einheit aller Getauften in Christus erscheint dann auch im Galaterbrief, der nach dem 1 Kor abgefaßt sein dürfte: „Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da gilt jetzt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr männlich oder weiblich, denn ihr alle seid Einer in Christus Jesus. Wenn ihr aber Christi eigen seid, dann seid ihr Abrahams Same, kraft der Verheißung Erben" (Gal 3, 26–29).

Hier nun wird ein neues Moment am paulinischen Freiheitsbegriff sichtbar. Paulus versteht die Freiheit ganz von Christus her, vom Evangelium her. Sie bleibt an Christus gebunden und sie wird auch allein durch ihn vermittelt. Wie wird sie vermittelt? Durch das Sakrament der Taufe und in eins damit durch den Heiligen Geist, das göttliche Pneuma. Die Taufe erscheint als Eingliederung in den Leib Christi, so daß alle sind „Einer in Christus Jesus". Diese christologisch begründete Freiheit ist nicht individualistisch und egozentrisch verstanden als „meine Freiheit, meine Rechte", sondern auch gemeinschaftlich; sie hat einen kommunikativ-sozialen Bezug. Sie ist Freiheit im Leib Christi; sie kommt allen Gliedern des Leibes Christi gleicherweise zu; und sie besagt auch, wie man in 1 Kor 12 deutlich sehen kann, eine gegenseitige Zuordnung, eine Koordination der verschiedenen Freiheiten der einzelnen Glieder auf ein gemeinsames Ganzes hin und auf das Füreinanderdasein dieser Freiheiten. Zum paulinischen Freiheitsgedanken gehört diese soziale Seite der Freiheit; sie kommt nicht erst nachträglich zur persönlichen „Freiheit eines Christenmenschen" hinzu, sondern sie ist fundamental, ontologisch, sozial bestimmt, und sie ist das eben dadurch, daß das „Sein in Christus" die Quelle und der Grund dieser Freiheit ist, und daß sie eben dadurch auch die Freiheit innerhalb des Leibes Christi ist. Genau in diesem Bezugsrahmen gilt auch der großartige Satz des Paulus aus dem 2. Korintherbrief:

„Der Kyrios (= der Herr Jesus Christus) ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir mit unverhülltem Angesicht die Klarheit des Herrn widerspiegeln, werden in dasselbe Bild verwandelt von einer Klarheit zur andern als vom Kyrios Geist" (2 Kor 3,17f.).

Paulus fügt an dieser Stelle den erhöhten Kyrios und den Geist Gottes sehr eng zusammen, indem er sie miteinander identisch setzt: „Der Kyrios ist der Geist"; Kyrios und Geist sind identisch. Und wo der Geist des Herrn anwesend ist, da ist Freiheit; aber wagen wir an dieser Stelle auch die Umkehrung: Wo Freiheit ist, da ist der Geist des Herrn. Wo aber ist gleichsam der Ort des Kyrios und des Geistes? Wo kann man diese Freiheit erfahren? Die Gegenwart des Kyrios, des Geistes und der Freiheit kann man erfahren in der Gemeinde Jesu Christi, in der Kirche. Freilich nicht nur innerhalb der Kirche, auch in der weiten Welt. Aber zunächst einmal in der Kirche. Diese Aussage ist grundsätzlich gemeint und vom paulinischen Ansatz her durchaus einsichtig. Doch muß hier auch gesagt werden: Die Gabe des Geistes und der Freiheit ist dem Glauben der Kirche durch Christus nicht nur zugesagt und verheißen, sondern auch „gegeben", zur Verfügung gestellt „von oben". Wir haben diese Freiheit als Geschenk bei der Taufe bereits erhalten; wir sind Freie und zur Freiheit schon Befreite, wir müssen das nicht erst noch werden. Die andere Frage ist: Was hat die Kirche, was haben wir aus dieser Freiheit denn gemacht? Haben wir immer freimütig und zuversichtlich den richtigen Gebrauch davon gemacht?

Weiter wird hier deutlich, daß nach paulinischem Verständnis der Freiheitsraum des erhöhten Christus und seines Geistes im Sinn einer „transzendierenden Offenheit" nach oben gesehen wird; die „Freiheit in Christus" ist in der Tat unendliche, grenzenlose Freiheit; sie ist auch eine sich steigernde Freiheit, je größere Freiheit, und zwar je mehr sie den Menschen ergreift und in das „Bild Christi" hineinverwandelt. Man darf unter diesen Voraussetzungen durchaus von einem pneumatisch-ekstatischen und eschatologischen Freiheitsbegriff sprechen.

Noch ein anderes Moment ist hier zu beobachten. In der Einheit des Leibes Christi, „in Christus", herrscht offenbar volle *Gleichberechtigung*; da gelten bestimmte soziale und politische Gegebenheiten nicht mehr. Vor allem in Gal 3,26 heißt es: „Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr männlich oder weiblich: denn ihr seid alle Einer in Christus Jesus." Hier behauptet Paulus doch recht kühn, daß der völkisch-religiöse Gegensatz zwischen Juden und Heiden aufgehoben sei; daß der fundamentale soziale Gegensatz der antiken Gesellschaft zwischen Sklaven und Freien nicht mehr gelte, und daß „in Christus Jesus" auch die geschlechtliche Differenz von Mann und Frau sich stark relativiert; vor allem ihre affektgeladene Animosität müsse durch den Geist Gottes überwunden werden können, und noch vieles mehr. An dieser Stelle stoßen wir natürlich auf das große Problem der Spannung zwischen der grundsätzlich-christologisch behaupteten Freiheit und Gleichberechtigung aller im Leib Christi und den faktischen Verhältnissen einer kirchlich-sozial-historischen Entwicklung mit allen ihren einschlägigen Problemen. Was man dabei allerdings lernen kann, ist vor allem Geduld: Historia patientiae magistra. Immerhin muß man festhalten: Die Freiheit Christi meint auch Gleichberechtigung.

Freiheit als kosmische Größe

Die „Freiheit in Christus" hat nun aber auch noch eine heilsgeschichtlich-eschatologische und darin eine eigentümlich politische Seite. Diese Seite klingt an, wenn das Stichwort fällt vom „oberen Jerusalem" bzw. vom „himmlischen Jerusalem". In der Sara-Hagar-Typologie (Gal 4,22–31) stellt Paulus das „jetzige Jerusalem" dem „oberen Jerusalem" gegenüber und sagt:

„Das obere Jerusalem aber ist frei, und dieses ist unsere Mutter... Darum Brüder, sind wir nicht Kinder der Magd, sondern der Freien. Denn zur Freiheit hat Christus uns frei gemacht; steht also fest und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft vereinnahmen" (Gal 4,26.31; 5,1).

Nach diesem Text erscheinen die Christen deshalb als „Freie", weil sie die Kinder des oberen, himmlischen Jerusalem sind. Der Begriff Freiheit, wie er in diesem Text gebraucht wird, hat politischen Klang. Denn „eleutheria" meint ja ursprünglich den besonderen Status der antiken griechischen Polis. Die Polis ist frei, und Freiheit genießt man als Bürger der Polis; außerhalb der angestammten Polis dagegen ist Freiheit immer gefährdet. Die eigentliche Polis der Christen, das Gemeinwesen, dem sie zugehören, in dessen Bürgerlisten sie eingetragen sind, wo also auch ihre Freiheit verbrieft ist, ist das „obere Jerusalem". „Unser Gemeinwesen ist im Himmel vorhanden" (Phil 3,21).

Dem modernen Menschen fällt es zweifellos schwer, den Gedanken nachzuvollziehen, daß die eigentliche politische Freiheit des Menschen im Himmel, bei Gott vorhanden sein soll und nicht in der politischen Welt hinieden. Er ist auch in der Tat eine Herausforderung, weil damit die ganze Welt des Politischen, der Totalitätsanspruch der Politik energisch relativiert und in Schranken gewiesen wird. Der Christ kann in der Tat die letzte Erfüllung seiner Freiheitssehnsucht nicht von irdischen Mächten erwarten; für ihn gibt es das „vollkommene Reich der Freiheit" nicht auf Erden. Wo solches ideologisch oder politisch doch beansprucht würde, kommt es immer zu einer Konfrontation. Faktisch jedoch erweist dieser prinzipiell gemeinte eschatologische Vorbehalt sich durchaus als etwas Positives; denn er bedeutet gerade nicht, daß dem Christen an der irdischen sozialen und politischen Freiheit nichts läge; er muß dafür eintreten, aber mit Augenmaß; darum wissend, daß es hier keine absolute und endgültige Freiheit geben kann, sondern immer nur ein mehr oder weniger davon.

Dazu gehört auch noch dieses. Im Glauben und in der Erstlingsgabe des Heiligen Geistes haben wir das Geschenk der Freiheit schon empfangen. Aber seine sichtbare Vollendung steht noch aus. In diesem Zusammenhang macht Paulus (Röm 8,18–23) deutlich, daß es sich bei der Freiheit Christi und des Geistes nicht nur um eine anthropologische Größe handelt, sondern um eine weltumspannende kosmische Größe, um einen Prozeß, der die gesamte Schöpfung einbegreift. „Denn das Harren der Schöpfung", so heißt es, „erwartet das Offenbarwerden der Söhne Gottes." In der Sicht des Apostels bilden, und dieses ist bereits im Al-

ten Testament angelegt, Mensch und Schöpfung, darüber hinaus Christus und die Schöpfung eine tiefbegründete Schicksalsgemeinschaft. Adam hat in seinen „Fall" auch die Schöpfung mit hineingerissen; „der Vergängnis wurde die Schöpfung unterworfen... freilich auf Hoffnung hin; denn auch sie selbst, die Schöpfung, wird befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8,20f.). Dies ist das Hoffnungsbild einer vollendeten und verklärten Welt.

Bislang glaubte der Mensch, im Namen seiner schrankenlos verstandenen Freiheit die Schöpfung ausbeuten zu können; im marxistischen und im technologischen Denken vor allem ist die Schöpfung nicht die geschwisterliche Kreatur des Menschen wie im Sonnengesang des heiligen Franz, sondern sie ist reines, rohes Material, das man ausbeuten kann; erst die vom Menschen gemachte Welt soll die wahre sein. Heute spüren wir es deutlicher, daß Mensch und Schöpfung eine Schicksalsgemeinschaft bilden. Wir können nur überleben, indem wir die Schöpfung, die uns nährende und hegende Natur, an diesem Überleben mitbeteiligen; wir müssen sie erhalten, um uns selber zu erhalten. Freiheit ist also eine kosmische Größe, deren Vollendung in der „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes" noch vor uns liegt. Freiheit als bereits vorhandenes Geschenk, als Gabe, Freiheit als noch ausständige Zukunft, beides hängt als Freiheitsweg, als Progreß und Prozeß der Freiheit zusammen; aber zwischen dem Anfang und der Vollendung der Freiheit in Christus gibt es die Freiheit als Bewährung und Aufgabe des Christen.

Weg der Liebe

Nach Paulus sind wir frei geworden von der „Herrschaft des Gesetzes"; sind wir deshalb auch frei von jeder Moral? Aus dem ersten Korintherbrief wissen wir, daß es dort Leute gegeben hat, die wohl aus der paulinischen Freiheitsbotschaft derartig radikale Folgerungen gezogen haben, ausgedrückt in dem Schlagwort: „Mir ist alles erlaubt" (1 Kor 6,12ff.); dies ist die Parole aller Libertinisten und Freiheitsenthusiasten von der Gnosis bis heute. Und weitgehend war das Gebiet, auf dem man dieses Schlagwort am besten ausleben konnte, die Sexualität; auch hier gibt es nicht allzuviel Neues unter der Sonne. „Mir ist alles erlaubt": diese Parole nötigt zu der bekannten Unterscheidung zwischen Willkür und Freiheit. Willkür, launenhafte Beliebigkeit ist keine Freiheit; wo liegt der Unterschied? Ganz allgemein gesagt, der Unterschied liegt darin, daß Willkür vorwiegend egoistisch-interessebedingt motiviert ist; Freiheit hingegen hat dominierend immer die Ausrichtung auf das Gute, die Wahrheit usw.; Freiheit ist immer wertorientiert.

Interessant ist, daß Paulus dem Schlagwort nicht mit Argumenten entgegentritt, die die Freiheit einschränken würden. Er meint: Du sagst, mir ist alles er-

laubt? Ich antworte: „Aber nicht alles ist zuträglich, förderlich." Oder: Mir ist alles erlaubt. Aber ich soll mich durch nichts überwältigen, beherrschen lassen. Betrachten wir dies etwas genauer. Da ist einmal das Argument: „Nicht alles ist zuträglich." Wer sich auf die Freiheit beruft, der muß darauf achten, ob das, was er tut, sich auch mit der Würde der Freiheit vereinbaren läßt, ob es mit der Freiheit kompatibel ist; das eigentliche Problem bei der paulinischen Freiheit ist die Möglichkeit einer Selbstzerstörung, einer Art innerer Paralyse der Freiheit – aus falsch verstandener Freiheit heraus. Solange der Mensch in der Welt lebt, bleibt diese Gefahr immer akut. Man kann diese Paralyse der Freiheit letztlich nicht durch äußerliche Maßnahmen beseitigen. „Nicht alles ist zuträglich" besagt also: Gib acht auf die Freiheit, damit dir nicht etwas widerfahre, was deine Freiheit beeinträchtigen oder gar zerstören könnte. Und das zweite Argument: „Ich soll mich durch nichts überwältigen lassen." Man ist ja stolz auf seine Freiheit, man beruft sich immer wieder auf sie. Und siehe da, bei der nächstbesten Gelegenheit wird man wieder schwach und läßt sich von den Begierden des alten Adam überwältigen. Die Freiheit wird bedroht durch zahlreiche Schwächen, Leidenschaften usw., was man etwa im Roman „Der Spieler" von Dostojewski sehr schön studieren kann. Die Freiheit ist gegeben, aber sie ist nicht definitiv gesichert; man muß sie immer wieder neu erobern. „Wer da glaubt zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle" (1 Kor 10,12).

Ein weiterer Gesichtspunkt besteht darin, daß Paulus der Freiheit bestimmte Inhalte, Aufgaben zuweist. Vielleicht hat Paulus als einer der ganz wenigen großen Denker dieses Problem überhaupt zum ersten Mal gesehen, daß Freiheit zu ihrer Verwirklichung konkreter Orientierungen und Inhalte bedarf. Freiheit als bloßes Schlagwort, als leerer und völlig unbestimmter Begriff bringt nicht sehr viel; er kann leicht überkippen, und dann wirkt er demoralisierend. Wenn der Freiheitsbegriff nicht konkretisiert und inhaltlich gefüllt wird, wird er zum Sprengstoff einer Gesellschaft.

„Denn ihr seid zur Freiheit berufen, Brüder; aber gebraucht diese Freiheit nicht als Anregung des Fleisches, sondern dienet einander durch die Liebe. Denn das ganze Gesetz ist in einem einzigen Wort erfüllt, nämlich in diesem: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst... Ich sage aber, wandelt im Geist und das Begehren des Fleisches vollbringet nicht" (Gal 5,13 f.).

Was also die Freiheit nach Paulus von Grund auf prägen, durchformen und bestimmen soll, ist die Liebe. Die eigentliche Intention der Freiheit, das, was die innerste Sinnbestimmung der Freiheit überhaupt ausmacht, ist die Liebe. Man kann durchaus sagen: Das spezifisch Christliche am paulinischen Freiheitsbegriff ist, abgesehen von der christologischen Begründung, die Zuordnung von Freiheit und Liebe, man könnte auch sagen, die Identität von Freiheit und Liebe. Ohne Liebe keine Freiheit; ohne Freiheit keine Liebe. Darum kann christliche Freiheit letztlich keine Abstraktion, keine Leerformel sein.

Durch diese innere Formbestimmung von Freiheit durch Liebe ist es denn auch

gegeben, daß der paulinische Freiheitsgedanke nicht individualistisch-egozentrisch bestimmt werden kann, sondern daß er in seinem Grundprinzip nächstenhaft, mitmenschlich, sozial strukturiert ist. Ist also der personale Charakter der Freiheit deutlich und klar, so muß ebenso der dialogische und soziale Charakter der Freiheit klar und deutlich werden, was in der westlichen Welt, auch in der Bundesrepublik, noch immer nicht richtig begriffen wird. Es geht nicht bloß um die Je-meinige-Freiheit, sondern immer auch um unsere gemeinsame Freiheit; es kann nicht nur gehen um die Freiheit der kulturell, finanziell und ökonomisch „Starken", sondern es geht stets auch um die „Freiheit der Schwachen". Paulus verlangt, daß die „Starken" um der „schwächeren Brüder willen" fähig sein müßten, ihre eigene Freiheit zurückzunehmen zugunsten der schwächeren Brüder (1 Kor 8). Daß man mit seiner eigenen Freiheit richtig umgehen kann, zeigt sich vor allem darin, daß man auf den vollen Gebrauch der Freiheit verzichten kann, um dadurch dem schwächeren Bruder zum besseren Seinkönnen zu verhelfen. Das Prinzip, das hier waltet, lautet: Es geht um konkrete Selbstbeschränkung der eigenen Freiheit um der je wichtigeren Freiheit aller willen. Die Freiheit kann, soll und muß gegebenenfalls sich selber Grenzen setzen können; der maßlose Drang zur schrankenlosen Freiheit und Selbstverwirklichung ist kein guter Weg, weil er wieder zu immanenter Selbstzerstörung der Freiheit gerät.

1 Korinther 13, das „Hohelied der Liebe", ist zu verstehen als konkrete Auslegung der Freiheit: der Weg der Freiheit als der Weg der Liebe, und umgekehrt. Darüber hinaus wäre die gesamte paulinische Ethik aufzufassen als ein Ethos, in welchem es um nichts anderes geht als um Realisierung der Freiheit, als Einübung des Menschen in die Freiheit und als Pädagogik bzw. Pastoral der Freiheit. Was Freiheit anbelangt, sollen und müssen wir immer neu bei Paulus in die Schule gehen.

Gefährdungen der Freiheit

In einem abschließenden Gedankengang sollen noch die Gefahren und Gefährdungen der Freiheit genannt werden, im Sinn der paulinischen Mahnung: „Steht also fest und laßt euch nicht wieder unter das Joch der Knechtschaft vereinnahmen." Dabei soll es um die grundlegenden Probleme gehen, nicht um die äußeren Gefahren der Freiheit, worüber die Politiker zu sprechen haben.

1. Ich neige zu der Auffassung, daß uns das Problem der Freiheit und ihrer Verwirklichung und Gestaltung in Welt und Kirche noch lange beschäftigen wird, ja, daß es vielleicht das Grundproblem des ausgehenden 20. und kommenden 21. Jahrhunderts sein wird. Die Bestimmung der Freiheit ist zugleich die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Über dieses Thema muß nachgedacht, diskutiert, auch gestritten werden, und an dieser Stelle hat auch die Theologie ein entscheidendes Wort mitzureden. Die Grundfrage lautet: Ist der Mensch erst

dann wirklich frei, wenn er den letzten Stützpunkt der Unfreiheit, Gott, losgeworden ist? Ist Gott der letzte bergende Grund und unzerstörbare Hort der menschlichen Freiheit, der als der wahre Befreier die menschliche Freiheit, auch als eine fehlbare und gebrochene Freiheit, vor ihrer definitiven Selbstzerstörung bewahrt? Man muß das wohl so sehen: Die Frage nach der Freiheit und die Gottesfrage hängen aufs engste miteinander zusammen. Man muß sogar sagen: Die Frage nach Gott ist die Frage nach unserer Freiheit.

2. Was die Realisierung der Freiheit betrifft, so ist an dieser Stelle in erster Linie die Kirche selber gefragt. Große Theologen, die inzwischen das Zeitliche gesegnet haben, haben in den fünfziger und sechziger Jahren davon geträumt, daß die Kirche sich in diesem Jahrhundert als Hort und Anwalt der menschlichen Freiheit erweisen müsse, und viele von uns hängen diesem guten Traum bis heute noch an. In vielen Bezügen nach außen, ich denke dabei vor allem an die Menschenrechte, ist das ja auch nicht ganz unbegründet. Aber wie sieht es mit den Menschenrechten und mit der „Freiheit des Christenmenschen" und der christlichen Gemeinden im Innern unserer Kirche aus? Ich habe noch immer den Eindruck, daß der Begriff der „Freiheit eines Christenmenschen" in unserer Kirche ein lutherisches Fremdwort ist; das Wort Freiheit gehört noch nicht zu den Signalwörtern der amtlichen Kirchensprache. Man bedenke auch: Das paulinische Ideal der christlichen Gemeinde bestand nicht darin, die Glaubenden vom kirchlichen Amt abhängig zu machen; vielmehr hat nach Paulus das Amt die Aufgabe, den Christen zu ihrer Mündigkeit und Selbständigkeit zu verhelfen. Hier sei als Wunsch formuliert: Wir Christen an der Basis wollen von unseren Oberhirten als Freie und Mündige in Christus weniger von oben herab paternalistisch betreut, als vielmehr auf unsere Freiheit, Mitverantwortlichkeit und durchaus vorhandene Kompetenzen angesprochen werden. Auch in der Kirche ist das Zeitalter einer freien, selbständigen Mitverantwortung und Mitgestaltung angebrochen; das sollte man schon zur Kenntnis nehmen.

3. Gefährdet ist die Freiheit dann, wenn sie nicht beansprucht wird; wenn sie keine sinnvollen Lebensziele und Aufgaben mehr hat oder gestellt bekommt; wenn ihre innere Dynamik und Spontaneität erlahmt; wenn sie sich selber aufgibt. Insofern kommt die entscheidende Gefährdung der Freiheit immer aus dem Menschen selbst. Albert Camus läßt in seinem Roman „Der Fall" den Helden sagen:

„Früher führte ich ständig die Feiheit im Munde. Beim Frühstück strich ich sie mir aufs Butterbrot, ich lutschte den ganzen Tag an ihr herum und schenkte der Welt einen köstlich mit Freiheit erfrischten Atem. Mit diesem Schlagwort fiel ich über jeden her, der mir widersprach... Man muß mir diese Unbesonnenheit nachsehen; ich wußte nicht, was ich tat. Ich wußte nicht, daß die Freiheit keine Belohnung ist und auch kein Orden, den man mit Sekt feiert... O nein! Eine Fron ist sie im Gegenteil, ein sehr einsamer und erschöpfender Langlauf. Kein Sekt, keine Freunde, die ihr Glas erheben und einen liebevoll anblicken... Am Ende jeder Freiheit steht ein Urteilsspruch: darum ist die Freiheit zu schwer zu tragen, besonders wenn man Fieber oder Kummer oder niemand lieb hat" (123 f.).

Die Freiheit ist eine Last für den Menschen, die er am liebsten loswerden möchte, vor allem deshalb, weil sie immer mit Verantwortung verbunden ist; weil der Mensch oft genug das Scheitern seiner Freiheit erleben muß; daß aus seinen besten Absichten und Wünschen oft „die anderen" etwas ganz anderes machen; und weil Freiheit einsam macht. Viele Menschen haben Scheu, Verantwortung zu übernehmen. Viele fürchten sich vor der Freiheit; sie haben Angst vor ihr.

4. Wollen die Menschen die Freiheit überhaupt? Wollen sie wirklich frei sein? Der diese letzte radikale Frage gestellt hat, war Dostojewski in der „Legende vom Großinquisitor". Dort läßt er den Großinquisitor zu Christus sagen:

„Du willst in die Welt gehen und gehst mit leeren Händen mit irgend so einem Versprechen der Freiheit, das sie in ihrer Einfalt und in ihrer angeborenen Aufsässigkeit nicht einmal begreifen können, vor dem sie sich fürchten und ängstigen, denn nichts und niemals gab es etwas, was für den Menschen und für die menschliche Gesellschaft unerträglicher gewesen wäre als die Freiheit."

Die Menschen wollen lieber zu essen haben als die Freiheit: „Keine Wissenschaft wird ihnen Brot geben, solange sie frei bleiben; aber es wird damit enden, daß sie uns ihre Freiheit bringen und zu Füßen legen und uns sagen werden: Knechtet uns lieber, aber gebt uns zu essen. Oh, wir werden ihnen auch die Sünde gestatten, sie sind doch schwach und kraftlos, und wie Kinder werden sie uns dafür lieben, daß wir ihnen erlauben, zu sündigen. Es gibt nichts Verführerischeres für den Menschen als die Freiheit seines Gewissens, aber es gibt auch nichts Quälenderes."

Im Grund wollen die Menschen nicht frei sein, sondern sie wollen satt sein, ihre Ruhe haben, frei sein von Angst usw. Darum treten sie die Freiheit gern an den „Großinquisitor" ab. Sein Schatten geistert heute über alle Länder der Erde. Christus als der verborgene „Hirte unserer Freiheit"?

Man muß die Freiheit offenbar auch bewußt wollen, sie entschieden bejahen, wenn man sie behalten will, ganz wie es am Schluß des zweiten Teils von Goethes Faust heißt:

„Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
der täglich sie erobern muß."

Also „cooperatio hominis", Mitwirkung des Menschen zusammen mit der gottgeschenkten Freiheit; Freiheit als geistliche, humane, gesellschaftliche und politische Aufgabe.

Als solche muß Freiheit immer neu in bestimmten Aufgaben und Zielsetzungen konkretisiert werden, vor allem auf dem Gebiet, das wir Gesellschaft, Kultur und Zivilisation nennen. Sie muß weiter ihre Sinnbestimmung als sittliche Freiheit, als Freiheit zum Guten bekommen; die ethischen Normen und Maximen müssen als das „vollkommene Gesetz der Freiheit" (Jak 1,25; 2,12) verstanden und eingeübt werden, was eine allgemeine pädagogische Aufgabe ist und wohl vor allem in der Familie zu geschehen hätte. Nicht zuletzt bedarf es guter Institutionen, welche die Freiheit schützen und sie gegen ihre Neigung zur Maßlosigkeit und Selbstzerstörung zu verteidigen haben.

Der Beitrag geht auf ein Referat bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Juli 1988 zurück.

Albert Gerhards

Aus der Geschichte lernen?

Versuche über die Liturgie der Zukunft

Die Reform der Liturgie war und ist niemals unumstritten. Dies lehren Einblicke in Reformversuche früherer Jahrhunderte, aber auch der jüngeren Vergangenheit. Die Bewertung der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dementsprechend ambivalent. Der umfangreiche Rechenschaftsbericht des Hauptprotagonisten der liturgischen Erneuerung, „Die Liturgiereform" von Annibale Bugnini[1], trägt bei allem Informationswert mitunter stark apologetische Züge, was konservativen Rezensenten nicht verborgen blieb. Liturgiereformer standen zu Recht oder zu Unrecht oft unter Ideologieverdacht, und die Kritik an der Liturgiereform gebärdet sich nicht selten als Ideologiekritik. Als eine solche versteht sich das 1981 erschienene Buch des Frankfurter Soziologen Alfred Lorenzer „Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit". Lorenzer beurteilt die Liturgiereform folgendermaßen: „Kurzum, die Reform hat das Kunstwerk ‚Ritual' von Grund auf zerschlagen und dadurch die Liturgie voll ideologisiert: Als Lehrveranstaltung mit didaktisch eingerichteten, curricular gegliederten Texten. Im übrigen konnte eine solche Reformoperation tatsächlich nur zur Zerstörung führen: Die Ambition, in ein kulturell gewachsenes Kunstwerk einzugreifen durch Beschlußfassung einer Sammlung von Funktionären, ist entweder naiv oder größenwahnsinnig, vergleichbar nur jener Kulturverachtung, die sich im Erfinden von Kunstsprachen austobt. Deshalb ist der Einwand, das Konzil habe in einer Art ‚Kulturrevolution' Altes aufgelöst, um Neues an dessen Stelle zu setzen, von vornherein absurd."[2]

Diese von einem erklärten Marxisten geschriebene „Religionskritik" deckt sich in der Analyse weitgehend mit der posthum erschienenen Arbeit von Wilhelm Weber „Wenn aber das Salz schal wird..."[3] Der Verfasser versucht nachzuweisen, daß die Liturgiereform nicht nur in ihren Auswirkungen, sondern auch in ihrem Kern statt von theologischen von anthropologischen Leitmotiven bestimmt gewesen sei. Als eine „Wendung nach außen" beschreibt auch der Mainzer Soziologe Gerhard Schmied die Liturgiereform in seinem 1988 veröffentlichten Buch „Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt". Schmied beurteilt die heutige Liturgie folgendermaßen: „Bezüglich der Mitfeier der Messe sind nach dem II. Vatikanum einschneidende Veränderungen eingetreten. Stille Messen sind weitgehend zurückgedrängt. Es ist

die Regel, daß die Meßtexte laut in der Landessprache gesprochen werden und daß gemeinsam die sogenannten Antworten innerhalb der Texte gegeben werden. Der Raum individualistischer Frömmigkeit ist beseitigt. Hier haben wir deutliche Parallelen zur Sektenpraxis: Die singende, betende, hörende Gemeinschaft steht im Vordergrund."[4]

Solchen Äußerungen, denen weitere an die Seite gestellt werden könnten, liegt stets ein und dieselbe Frage zugrunde: Hat die liturgische Erneuerung die Liturgie der römisch-katholischen Kirche zerstört? Vom Standpunkt einer postmodernen Ästhetik ist diese Frage wohl mit Ja zu beantworten. Überspitzt formuliert: Nach dem jetzigen Verständnis von Liturgie kann diese nicht mehr als Rahmen für die Befriedigung kultureller Bedürfnisse im Sinn eines „Gesamtkunstwerks" dienen. Dies mag kulturgeschichtlich zu bedauern sein, muß theologisch aber in Kauf genommen werden.

Dennoch sollte man die Stimmen, die die Liturgiereform kritisch beurteilen, nicht einfach ignorieren. Zum einen stimmt es nachdenklich, wenn frühere Befürworter einer liturgischen Erneuerung den heutigen Ergebnissen sehr reserviert gegenüberstehen, wie zum Beispiel Klaus Gamber[5] oder Josef Pieper. Letzterer, auf den sich manche Befürworter liturgischer Experimente bis heute berufen, widmet in seinen unlängst veröffentlichten autobiographischen Aufzeichnungen ein eigenes Kapitel den „nachkonziliaren Wirrnissen"[6].

Fast allen Rückblicken auf die Liturgiereform haftet eine gewisse Nachdenklichkeit an. Offenbar ist man doch nicht geneigt, das Ergebnis dieser Reform als endgültig anzuerkennen. So fragt Bernhard Hanssler: „Brauchen wir eine zweite Liturgiereform?" Er kommt zu dem Ergebnis, daß wir zwar keinen neuen Ritus, aber doch eine neue Liturgiereform brauchen, eine „Gesinnungsreform der Gemeinde, die neu lernen muß, was heilige Begehung ist"[7]. Noch bündiger resümiert Reiner Kaczynski: „Eine Ecclesia semper reformanda braucht eine Liturgia semper reformanda."[8] Das heißt: In dem Maß, wie Kirche sich auf dem Weg begreift, sie also Geschichtlichkeit als zu ihrem Wesen gehörig bejaht, wird auch ihre Liturgie auf dem Weg und damit wandelbar sein. Sieht man dagegen Kirche als eine unwandelbare, fixe Größe an, so wird auch ihre Liturgie als unwandelbar erscheinen. Eine solche Einschätzung des Gottesdienstes liegt bei den Traditionalisten, aber auch in weiten Kreisen der Orthodoxie vor. Diese Haltung, mag sie unter gewissen gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen verständlich erscheinen, ist für eine Kirche innerhalb einer freiheitlichen demokratischen Gesellschaft kaum akzeptabel. Wenn also ein Konsens darüber herzustellen ist, daß Kirche und ihre Liturgie steter Erneuerung bedürfen, wird man sich Gedanken über die zukünftige Entwicklung machen müssen. Dies soll im folgenden in drei Schritten geschehen.

Die erneuerte Liturgie als „Plattform" der Liturgie der Zukunft

Im Schlußdokument der außerordentlichen Bischofssynode von 1985 stellten die aus allen fünf Kontinenten in Rom versammelten Bischöfe fest: „Die liturgische Erneuerung ist die sichtbarste Frucht der ganzen Arbeit des Konzils. Wiewohl einige Schwierigkeiten auftauchten, wurde sie doch von den Gläubigen im allgemeinen froh und fruchtbringend angenommen." Als ob sie dem Einwand vorbeugen wollten, daß doch die Qualität der Erneuerung nicht an der Akzeptanz seitens der Gläubigen zu messen sei, fügten die Bischöfe hinzu: „Liturgische Erneuerung kann nicht auf die Zeremonien, Riten, Texte usw. beschränkt werden; und auch die aktive Teilnahme der Gläubigen, die nach dem Konzil so glücklich anwuchs, besteht nicht nur in äußerlicher Aktivität, sondern vor allem in innerer und geistlicher Teilnahme, in einer lebendigen und fruchtbringenden Teilhabe am österlichen Geheimnis Christi (vgl. SC 11). Die Liturgie muß sehr klar den Sinn für das Heilige fördern und ihn aufleuchten lassen. Sie muß vom Geiste der Ehrfurcht vor Gott, der Anbetung und seiner Verherrrlichung durchtränkt sein."[9]

Wie die Liturgiekonstitution versteht die Bischofssynode unter Erneuerung weniger äußerliche Veränderung als spirituelle Vertiefung. Die Kräfte solcher Erneuerung kommen nicht von außen, sondern liegen in der liturgischen Überlieferung der Kirche selbst. Das Scheitern früherer Reformansätze, zum Beispiel während der Zeit der Aufklärung, ist nicht zuletzt darin zu suchen, daß diese die Gesetze des organischen Wachsens mißachtet hatten[10]. Die Väter der jüngsten Liturgiereform hatten aus der Geschichte gelernt. Wesentliche Voraussetzung dazu war, daß die kritischen Instanzen in weit höherem Maß ausgebildet waren als in den vergangenen Jahrhunderten. So konnten die Ergebnisse der historischen Forschung zu einem tieferen Verständnis der Liturgie als einer gewordenen Gestalt führen (dies gilt zum Beispiel in bezug auf das eucharistische Hochgebet).

Ein weiteres Plus der jüngsten Liturgiereform gegenüber Reformversuchen in der Vergangenheit ist die liturgietheologische Fundierung. Erst im zwanzigsten Jahrhundert konnte es gelingen, die Dualität von innerem Wesen und äußerem Ausdruck hinsichtlich der Liturgie zu überwinden, die auch bei den besten der älteren Liturgiker, wie etwa bei Johann Michael Sailer (1751–1832), bestand. Ist für Sailer die Liturgie notwendiger äußerer Ausdruck der wahren Religion als einer Offenbarungsreligion, so wird durch die Kategorie der Heilsgegenwart in der Mysterientheologie Odo Casels jene bleibende Dialektik von innen und außen überwunden. Eine Theologie der Liturgie vermag auch andere Dichotomien zu beseitigen. Dies gilt zum Beispiel für die Dialektik menschlich-göttlich, die in den Aussagen über die Gegenwartsweisen Christi (SC 7) auf einer höheren Ebene aufgehoben wird: Christus selbst ist es, der das Opfer darbringt, der tauft, verkündet usw.

Entscheidend waren Erkenntnisse des Konzils über das Wesen der Kirche, die sich teilweise freilich erst in den späteren Konzilsdokumenten konkretisiert hatten. Kirche kann nicht mehr mit der Hierarchie gleichgesetzt werden. Der klassische Gegensatz Kleriker – Laien wird in einer Ekklesiologie, die bei der Gemeinschaft aller Getauften ansetzt, grundsätzlich überwunden. Für den Gottesdienst heißt dies: Nicht so sehr die durch die Hierarchie repräsentierte Gesamtkirche, sondern mehr die eher charismatisch geprägte konkrete liturgische Versammlung wird als handelndes Subjekt und Trägerin des Geschehens erkannt und anerkannt. In diesem Zusammenhang wäre freilich der Einwand des Münsteraner Dogmatikers Herbert Vorgrimler zu bedenken, nach dem die jetzige Liturgie eine Klerikerliturgie sei und ungeeignet, die Bedürfnisse der Basis zum Ausdruck zu bringen. Er fordert dementsprechend die Belassung der klassischen Liturgie und die Schaffung alternativer basiskirchlicher Feierformen[11].

Mir scheint, daß diese Forderung an der Wirklichkeit vieler Gemeinden vorbeigeht, die längst die in der jetzigen Liturgie eingeräumten Spielräume wahrgenommen und ausgefüllt haben. Insgesamt gilt festzuhalten, daß die von der Liturgiereform geschaffene liturgische Ordnung aufgrund historischer und theologischer Forschung gute Voraussetzungen für eine Liturgie der Zukunft bietet. Die Schwierigkeiten, die in den vielfältigen Kritiken immer wieder zur Sprache kommen, liegen darin, daß mit der vom Konzil gewollten Öffnung eine Reihe von Unwägbarkeiten in Kauf genommen werden mußten, die vor fünfundzwanzig Jahren kaum voraussehbar waren. Hier muß eine Kritik an der jüngsten Reform ansetzen und müssen aus der Erfahrung Kriterien für eine mögliche Weiterentwicklung aufgestellt werden.

Die Dynamik des Reformprozesses

Die Gegner der Reform, die sich bald nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution unter dem Schlagwort „Una Voce" sammelten, haben wohl gewußt, welche Gefahren der Eingriff in ein festes Ritensystem mit sich bringt. Vor allem die Abkehr von der Ausschließlichkeit der lateinischen Kultsprache sollte sich als folgenschwer erweisen. Der Übergang zur muttersprachlichen Liturgie geschah ja in einer Zeit, in der die gesellschaftlichen Institutionen insgesamt zur Disposition standen. So sollte auch der Gottesdienst nach Meinung vieler durchrationalisiert werden. Als Beispiel dieser Mentalität mag folgendes Zitat dienen aus dem seinerzeit verbreiteten Buch von Gottfried Hierzenberger „Der magische Rest": „Methodisch muß eine Liturgiereform deshalb so vorgehen, daß sie – genaues historisch-kritisches Wissen vorausgesetzt – die gegenwärtigen Formen analysiert, mit dem Ursprünglichen konfrontiert, das Entgegengesetzte, Unzeitgemäße, Widersprüchliche konstatiert und damit als gefährlich und abweichend distan-

ziert."[12] Unter dem Schlagwort „Entsakralisierung" wurden jene Eingriffe in die sinnliche Dimension der Liturgie vorgenommen, die von den Kritikern der Reform immer wieder beklagt werden. Dieser auch als „Vandalismus" bezeichnete Vorgang entsprach der allgemeinen Abkehr von einer kosmischen Orientierung zugunsten der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Es handelte sich um einen „Paradigmenwechsel", der durchaus auch positive Züge trägt. In diese Zeit fielen die Versuche einer realistischeren Sprache des Gebets, der Reduktion der rituellen Gestalt auf das Wesentliche usw. Von dieser Mentalität ist unsere aktuelle Liturgie nach wie vor geprägt, wie man zum Beispiel an Fürbitten ersehen kann, die mehr Handlungsimpulse als Gebet sind.

Doch ist die Entwicklung inzwischen fortgeschritten. Eine gewisse Sättigung der sozialen Sensibilisierung, gepaart mit der Verinnerlichung des ökologischen Krisenbewußtseins, hat offenbar im Zug der 80er Jahre zu einer Wiederentdekkung der kosmischen Dimension geführt. Innerkirchlich läßt sich dies ablesen im Versuch der Überwindung reiner Wortbezogenheit, etwa durch Symbolerziehung. Anscheinend haben wir verlernt, mit den „kosmischen" Symbolen umzugehen. Inzwischen wird uns dies von anderer Seite vorexerziert. Dies ließe sich durch Beispiele aus der Welt des „New age" leicht belegen. Selbst unsere Alltagssprache, zumal im kulturellen Bereich, bedient sich zunehmend sakraler Kategorien. So heißt es in einem Zeitungsartikel über einen neuen Konzertsaal am Bonner Beethovenhaus: „Unter dem Mittelpunkt des Arena-Halbkreises liegt, wie das Reliquiengrab unter dem Hochaltar, ein Tresor, in dem die wertvollsten Autographen aufbewahrt sind. Wer oben auf dem Bösendorfer-Flügel die Mondschein-Sonate zelebriert, kann es in der Hoffnung tun, das Original drei Meter unter ihm werde ihm die Kraft des Authentischen zukommen lassen."[13]

Offenbar rächt sich heute die Praxis der vergangenen Jahrzehnte, durch allzu bereites pastorales Entgegenkommen den Stabilisierungsfaktor Liturgie als objektive Vorgegebenheit zu relativieren. Das hat man in jüngerer Zeit offenbar auch von kirchenamtlicher Seite erkannt. Die Bemühungen um den christlichen Sonntag (den man zuvor durchaus sträflich vernachlässigt hatte) sowie um andere Eckpfeiler christlicher Lebensgestaltung als Kontrastprogramm zur heutigen Wohlstands- und Freizeitgesellschaft in kirchlichen Dokumenten sprechen für sich.

Gegenüber diesem durch die gesellschaftspolitische Einbindung der Kirche bedingten Hin und Her der vergangenen Jahrzehnte gilt festzuhalten, daß die Liturgie zumindest von ihrem Anspruch her den scheinbar gegensätzlichen Anliegen stets gleichermaßen zu entsprechen suchte. Einerseits hat auch die erneuerte Liturgie ihre kosmologisch-symbolhafte Orientierung beibehalten. Diese wurde zum Beispiel durch die Forderung nach den richtigen Zeitansätzen von Horen des Stundengebets sowie bestimmter Festfeiern (Osternacht) betont. Auf der anderen Seite ist durch die Neuordnung etwa des Kirchenjahrs sowie durch die geschaffenen Freiräume der Lebensbezug realistischer. Auch in der Phase der

„Entsakralisierung" blieb die Liturgie stets Ort des Heiligen und der Heiligung. Wenn neuerdings die Wiederherstellung eines gesunden Gleichgewichts zwischen Profanität und Sakralität gefordert wird[14], so stellt die Liturgie nach wie vor die Realisierung dieses Gleichgewichts dar durch die Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums in Wort und Sakrament. Ist dies nur ein glücklicher Zufall? Sicher nicht. Es ist ein Erweis, daß auch innerkirchlich Kontinuität im Wandel vonstatten geht. Dies schließt Risiken ein. Die Konzilsväter konnten, wie bereits gesagt, die Dynamik der Reform kaum ermessen, da Vergleichbares nicht vorlag. So ließ sich gar nicht verhindern, daß Zeitbedingtes miteinfloß wie etwa der rationalistische Umgang mit dem Kalender, die kleinliche Reduzierung der Kyrie-Rufe und anderer Wiederholungen innerhalb der Eucharistiefeier, der etwas „platte" Eröffnungsteil der Messe usw.

Es ist aber äußerst spannend zu beobachten, wie die liturgische Erneuerung in ihrem Verlauf neue Dimensionen erhielt. Dabei ging es keineswegs bloß um äußere Veränderung. Dies kann man bereits auf der Ebene der Konzilsdokumente selbst erkennen. So wurden einzelne Anstöße der Liturgiekonstitution in späteren Dokumenten aufgegriffen und „fortgeschrieben"[15], wobei diese vielfach eine theologische Präzisierung und Vertiefung erfuhren. Oft wird nicht gesehen, daß die Liturgiereform in ihren wichtigen ersten Stadien zeitgleich mit dem noch tagenden Konzil ablief. In diesem Klima wurden Vorentscheidungen möglich, die aus späterer Distanz leicht als qualitativer Sprung gewertet und von den Gegnern der Reform als Verfälschung disqualifiziert werden. Tatsache aber ist, daß erst in den verschiedenen Stadien der Erneuerungsarbeit und durch die praktischen Erfahrungen vor Ort ersichtlich werden konnte, welcher Grad an „Anpassung" notwendig sein würde, damit es zur „Aneignung" kommen konnte. Dieser durchaus in der Intention der Konzilsväter liegende Prozeß war und ist nicht mehr zu stoppen, wie aus der liturgischen Erneuerungsarbeit der jüngsten Vergangenheit ersichtlich ist. Die Gleichzeitigkeit von „kosmischer" und gesellschaftlicher Orientierung wird der Liturgie nach jetzigem Ermessen also stets aufgegeben sein. Damit ist das Spannungsverhältnis von Anpassung einerseits und Kontrastierung andererseits stets neu zu definieren.

Zukunftsperspektiven der Liturgie

Im folgenden geht es darum, einige Arbeitsfelder der theoretischen und praktischen liturgischen Arbeit für die kommenden Jahre zu benennen. Ob diese Arbeit tatsächlich Frucht bringen wird, entzieht sich unserer Kenntnis. Ich verstehe aber die hinter uns liegende Phase der Gottesdienstreform als einen „Lernprozeß", wie der Liturgiewissenschaftler Hans-Christoph Schmidt-Lauber in ökumenischer Perspektive formuliert hat[16]. Das vor uns liegende liturgiewissenschaftliche Auf-

gabenfeld hat Angelus A. Häußling unlängst abgesteckt[17]. Was für das ökumenische Gespräch wie für die liturgiewissenschaftliche Forschung gilt, das gilt auch für die praktische Umsetzung: Wo anfangen bei der unermeßlichen Weite der Aufgabenfelder? Gerade in der praktischen Arbeit auf der Ebene der Pfarreien zeigt sich ja immer wieder, daß es am Elementarsten fehlt. Häußling nennt zwei mögliche Einstiege: Sprachpflege und Pathologie der Liturgie. Unter Sprachpflege ist das Bemühen um eine „stimmige", dem Sprechakt wie dem Teilnehmer des Kommunikationsvorgangs angemessene Redeweise zu verstehen. Unter Sprachpflege kann man auch die nichtverbalen Vorgänge subsumieren, da sie auf ihre Weise ebenfalls Sprachgeschehen sind (Musik, Riten, Gebärden, Symbole). Aus der kritischen Rückfrage ergibt sich wie von selbst eine Pathologie der Liturgie: Ist sie für die Teilnehmer noch das, was sie zu sein vorgibt, oder hat sie sich in für die normalen Gläubigen unerreichbare Ferne wegstilisiert und klerikalisiert? Unter dieser formalen Perspektive werden im folgenden einige Thesen über die Liturgie der Zukunft versucht:

1. Die Liturgie der Zukunft ist eine Liturgie *fortwährender Inkulturation.* Wie bereits gesagt, stellte die Abkehr von der einheitlichen Kultsprache Latein den ersten Schritt in eine dauernde „Verflüssigung" der Liturgie dar. Dies kann man an der Entwicklung der Meßbuchübersetzungen sehen. Schon bald nämlich erkannten die Verantwortlichen, daß eine wörtliche Übersetzung der lateinischen Vorlage nicht möglich war, und konzedierten eine freiere, dem jeweiligen Sprachempfinden entsprechende Wiedergabe. Dies führt freilich mitunter zu problematischen Formulierungen, wie zum Beispiel am Tagesgebet vom dritten Fastensonntag nachzuweisen ist. Die Bitte dieses Gebets lautet: „Sieh auf unsere Not und laß uns Vergebung finden durch Fasten, Gebet und Werke der Liebe." Die Formulierung suggeriert, daß die Vergebung durch Fasten, Gebet und Werke der Liebe erwirkt würde – Martin Luther hätte seine wahre Freude an solch unverhohlener Werkgerechtigkeit gehabt! Der lateinische Text sagt dagegen nur, daß Fasten, Gebet und Almosen Heilmittel gegen die Sünde seien, während die erbarmende Verzeihung Gottes uns immer angeboten wird. Dieses Beispiel verdeutlicht, daß auch in bezug auf die Revision der jetzigen liturgischen Bücher noch viel zu tun bleibt[18].

Immerhin: Die Entwicklung der landessprachlichen Meßbücher zeigt eindeutig, daß die Zahl neuer, aus der lebendigen Sprache heraus formulierter Gebetstexte zunimmt. Dabei treten innerhalb eines Sprachraums Probleme auf hinsichtlich geographisch unterschiedlichen Sprachempfindens, aber auch in bezug auf die Ausgrenzung eines Teils der Teilnehmenden am Gottesdienst. So wird eine neue Inkulturation des Gottesdienstes in die Welt der Frau gefordert. Eine Pathologie der Liturgie hat zu vergegenwärtigen, daß sich aufgrund des Wandels im Sprachempfinden immer mehr Frauen durch „sexistische" Formulierungen ausgegrenzt fühlen[19]. Die hier geforderte größere Sensibilität kann freilich nicht auf der

Ebene der liturgischen Bücher allein erzielt werden, sondern muß bei den Handelnden im Gottesdienst selbst ansetzen.

Inkulturation der Liturgie bedeutet letztlich die Versöhnung der Spannungsbeziehung von Liturgie und Volksfrömmigkeit, einer Spannungsbeziehung, die ja selbst als Folge eines nicht gelungenen Inkulturationsprozesses anzusehen ist. Dabei muß nicht alles, was „Volk" tut, schon Liturgie sein. Andererseits gibt es aber nach dem jetzigen Verständnis keine Liturgie ohne Volk. Der mitunter noch zu hörende Sprachgebrauch: „Der Priester braucht einen Altar" müßte etwa folgendermaßen geändert werden: „Der Priester ist angewiesen auf eine Gemeinde, die sich mit ihm um den Altar versammelt." Allerdings deuten Tendenzen wie die zunehmende Privatzelebration auch jüngerer Priester auf tiefergehende Störfaktoren hin, die noch genauer zu untersuchen wären. Gerade solche regressiven Erscheinungen verweisen aber darauf, daß der Inkulturationsprozeß noch nicht abgeschlossen ist, teilweise sogar noch nicht einmal begonnen hat.

Inkulturation ist nicht als eine Einbahnstraße von oben nach unten zu verstehen, wie dies in der Liturgiereform mitunter gesehen worden ist. Inkulturation geschah stets in einer wechselseitigen Bewegung des Gebens und Nehmens. Dieser Prozeß ist noch in vollem Gang. Hatte das Konzil erst einmal die Ebene der Ortskirchen zu entdecken, so entdeckte die nachkonziliare Entwicklung die Ortsgemeinde, eine notwendige Folge der vom Konzil rezipierten Communio-Ekklesiologie. Insofern müßte Artikel 22 der Liturgiekonstitution, der von den unterschiedlichen Ebenen des liturgischen Rechts spricht, wohl fortgeschrieben werden. Die Gemeinden heute haben zu entdecken, daß sie Kirche sind, freilich nur, insofern sie in Gemeinschaft mit der weltweiten Kirche stehen. Die ekklesiale Qualität der Kirche vor Ort hat sich an den Kriterien der Ökumenizität und der weltkirchlichen Öffnung zu messen. Damit wird einer fehlgeleiteten Inkulturation im Sinn des oft festzustellenden Partikularismus ein Riegel vorgeschoben.

2. Die Liturgie der Zukunft ist von der *Versammlung der Gläubigen* her zu beschreiben. Die Dokumente der erneuerten Liturgie legen sämtlich großen Wert auf die tatsächliche Versammlung der Gläubigen. Damit hat der Stellvertretergedanke eine deutliche Zurückstellung erfahren. Wäre die Liturgie in erster Linie eine Angelegenheit der Hierarchie, so gäbe es keine Liturgie mehr, wenn ein Vertreter der Hierarchie fehlt. Tatsächlich hören viele Gemeinden auch ohne Priester nicht auf, sich zu versammeln, miteinander zu beten und zu feiern. Was in negativer Abgrenzung „priesterloser Gottesdienst" genannt wird, ist in Wirklichkeit auch die Wiederentdeckung der Berufung aller Getauften zum Dienst der Heiligung. Dabei läßt sich feststellen, daß neben den klassischen Formen der Liturgie neue geschaffen werden, die wie von selbst jene Funktionen wahrnehmen, die die klassischen früher einmal hatten. Dies gilt zum Beispiel für Früh- und Spätschicht als Fortsetzung von Laudes und Vesper oder für die liturgische Nacht als modernen Abkömmling der Vigil[20].

Freilich ist die liturgische Versammlung nicht ungegliedert. Auch bei den früher als paraliturgisch bezeichneten gottesdienstlichen Formen gab es besondere Rollen, wie etwa die des Vorbeters/der Vorbeterin. Die Liturgie der Zukunft wird um eine stärkere Gewichtung und Ausprägung jener „Rollen" bemüht sein müssen, wobei sich hier gegenüber den geltenden Bestimmungen schon Weiterentwicklungen abzeichnen. So entwickelte sich an vielen Orten der außerordentliche Dienst des Kommunionhelfers zu einer Institution der Krankenpastoral, wenn nämlich die Kommunionhelfer den Kranken der Gemeinde sonntags die Eucharistie überbringen. Aus Lektorenkreisen bildeten sich in einigen Bistümern Leitungsteams für priesterlose Gottesdienste heraus. Neben den Funktionen der Leitung der Feier soll diesen Gottesdiensthelfern auch die Befähigung und Bevollmächtigung zur Predigt gegeben werden.

Vom Verständnis der Versammlung her ist schließlich die Rolle des ordinierten Gottesdienstleiters neu zu überdenken. In der jüngsten Vergangenheit wurde, wie mir scheint, das Gegenüber Vorsteher – Gemeinde so sehr betont, daß es zu mancherlei Fehlformen kam. Man orientierte sich in der Tat an der Struktur profaner Versammlungen. Es müßte neu darüber nachgedacht werden, welche Bedeutung in der Kirche bis zur Aufklärungszeit die Ostung des Gebets hatte. In der Alten Kirche bildeten Priester und Gemeinde beim Gebet einen nach Osten hin offenen Kreis. Es handelte sich um eine eschatologische Öffnung, die dem Selbstverständnis der Kirche als einer Kirche auf dem Weg entsprach. Meines Erachtens müßte eine Revision des Ordo Missae noch einmal die alte und die neue Struktur der Meßfeier, etwa des Eröffnungsteils, kritisch bedenken. Dasselbe gilt für die räumlichen Anordnungen, die oft zu sehr den Charakter profaner Versammlungsräume tragen und den transzendenten Charakter gottesdienstlicher Feiern wenn nicht verhindern, so doch verdunkeln.

3. Die Liturgie der Zukunft wird die *unterschiedlichen Grundakte des gottesdienstlichen Tuns* ernst nehmen. Die vergangenen Jahrzehnte haben gezeigt, wie leicht muttersprachliche Liturgie zur Monotonie gerät. Ein Hauptgrund dafür ist die Mißachtung der „Sprachspiele". Die gesungene lateinische Lesung war völlig objektiviert. Beim muttersprachlichen Vortrag kommt es darauf an, wie der Lektor mit dem Text umgeht, ob er ihn verstanden, mit ihm „gelebt" und ihn für die Lesung vorbereitet hat. Dasselbe gilt für den differenzierten Bereich der liturgischen Gesänge. Aufgrund der Konzession, verschiedene literarische Genera des Ordo Missae durch Strophenlieder zu ersetzen, stellt sich oft eine unerträgliche Monotonie ein. Insgesamt liegen die Möglichkeiten auf musikalischem Sektor noch weitgehend brach. Nach wie vor gibt es Vertonungen der klassischen fünf Ordinariumsstücke der Meßfeier ohne Rücksicht auf deren unterschiedliche Funktionalität im gottesdienstlichen Gesamtgefüge. Ein differenzierter, dem literarischen und liturgisch-funktionalen Status entsprechender Umgang könnte hier belebend wirken[21]. Überhaupt müßte das Verhältnis von Ordinarium und Pro-

prium der Meßfeier neu überdacht werden. Dabei sind die oft verkürzten rituellen Vollzüge (Gabenprozession, Brotbrechung) in die „Dramaturgie" einzubeziehen. Diese wiederum ist vom konkreten Raum und vom jeweiligen Anlaß mitbestimmt.

Die liturgische Arbeit der Zukunft wird sich im theoretischen wie im praktischen Bereich verstärkt um das bemühen müssen, was Richard Schaeffler mit „Reinhaltung eines Sprachspiels" bezeichnet: „Solche ‚Reinhaltung' ist nötig, wenn der, der aufgefordert wird, sich an einem bestimmten Sprachverhalten zu beteiligen, Klarheit darüber gewinnen soll, in welcher Art gegenseitigen sozialen Verhaltens (in welcher ‚Rolle') er durch diese Art von sprachlichen Äußerungen eingewiesen wird... Unreine Sprachspiele sind also stets zugleich soziale Versteckspiele, die den, der zur Teilnahme aufgefordert wird, in eine Rolle drängen, über die er im unklaren gehalten wird. In diesem Sinne sind auch die erwähnten Fälle, in denen ein Gebet zur Verkleidung von Belehrung, Ermahnung oder Disziplinierung der Gemeinde dient, zugleich Beispiele unreiner Sprachspiele und sozialer Versteckspiele."[22] Was hier in bezug auf die verbalen „Sprachspiele" gesagt ist, läßt sich auch auf die nichtverbalen Vollzüge übertragen.

4. Die Liturgie der Zukunft steht im *Spannungsfeld von Leiturgia, Martyria und Diakonia.* Der Versuch, einige Aussagen über die Liturgie der Zukunft zu machen, kann nicht enden, ohne Liturgie zu relativieren. Damit soll ihrem Anspruch, Quelle und Höhepunkt aller kirchlichen Vollzüge zu sein (SC 10), nichts genommen werden. Es ist aber höchst gefährlich für die Liturgie, wenn sich das Tun der Kirche in ihr erschöpft. Dies ist anscheinend die Situation vieler Gemeinden. Martyria und Diakonia sind im Gemeindeleben nicht mehr oder nicht ausreichend präsent. Keiner der drei Grundvollzüge der Kirche kann aber ohne ernsthafte Folgen vernachlässigt werden. Wird einer von ihnen absolut gesetzt, so besteht die Gefahr des Ritualismus, der Pädagogisierung oder des Pragmatismus.

Die Liturgie der Zukunft bedarf der Einführung und der Einübung in den Glauben. Dies hängt damit zusammen, daß Liturgie niemals voraussetzungslos ist. Sie erfordert ein gewisses Maß an Beheimatung in der biblischen Vorstellungs- und Sprachwelt sowie eine Praxis in religiösen Ausdrucksformen, einschließlich der heute angeblich geringeren Symbolfähigkeit. Vieles wird heute in die Liturgie selbst hineinverlegt, was diese aus sich heraus nicht leisten kann. Dabei besteht die Gefahr der Überfremdung und letztlichen Zerstörung der Liturgie. Hier müssen neue Formen der Glaubensvermittlung und der Einübung in den Glaubensvollzug gefunden oder geschaffen werden, eine Art Katechumenat, das die kasualen (individuellen) und zyklischen (kosmischen bzw. heilsgeschichtlichen) Feieranlässe wieder miteinander in Beziehung setzt. Erst dann können die liturgischen Feiern, zum Beispiel die Osternacht, ihrem Anspruch genügen.

Dasselbe gilt auch für den dritten Grundvollzug der Kirche, die Diakonia. Wir haben uns in unserem Sozialstaat daran gewöhnt, die diakonalen Aufgaben zu de-

legieren. Offensichtlich ist die Sensibilität für die „Armen" in unserer Gesellschaft bei den Christen nicht sehr hoch entwickelt. Die Existenz einer durch und durch bürgerlichen Kirche ist aber vom Evangelium her radikal in Frage gestellt und immer wieder in Frage zu stellen. Dabei geht es nicht um die in der Bundesrepublik ja bekanntlich recht hohe Spendenbereitschaft, wenn diese sicher auch ein wichtiger Bestandteil des diakonischen Engagements bleibt. Entscheidend ist, ob wir als Kirche die Nöte unserer unmittelbaren Mitmenschen hautnah zu erleben und mitzutragen gewillt sind. Nur wenn das Brot tatsächlich gebrochen und geteilt wird, kann das eucharistische Brotbrechen die Erfahrung unzerstörbarer, weil in Gott gründender Gemeinschaft schenken. Mit anderen Worten: Nur wo der Glaube bekannt (Martyria) und gelebt wird (Diakonia), kann er auch gefeiert werden, und das ist dann wirklich die Liturgie der Zukunft.

Johann Michael Sailer beendete seine Abhandlung von der Liturgie und Liturgik mit einigen bemerkenswerten Sätzen, die nichts an Aktualität eingebüßt haben: „Bilde du die Kandidaten der Liturgie so, daß sie erstens in die stehende Form des öffentlichen Gottesdienstes noch passen; zweitens einer besseren Form wert seien; drittens der besseren Form durch sich Platz machen, und viertens, bis die bessere Form eingetreten ist, durch ihr lichtausstrahlendes Leben all das Gute, das in der wirklichen äußeren Form als Buchstabe noch schläft, aufwecken und das Schlechte oder minder Gute, das nebenein gekommen ist, verdrängt oder wenigstens unschädlich machen. Solche Verbesserer möchte ich erziehen; denn sie werden sich selber Gesetz sein, und durch ihren Geist, der überall Besseres zu gestalten und alle toten Gestaltungen zu beleben weiß, eine neue Welt heraufführen, in der der eine Glaube, die eine Hoffnung und die eine Liebe; wo nicht allemal den schönsten, doch den taugsamsten Körper sich bilden werden." [23]

ANMERKUNGEN

[1] A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament (Freiburg 1988).

[2] A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik (Frankfurt 1981) 192f.

[3] W. Weber, Wenn aber das Salz schal wird... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln (Würzburg 1984).

[4] G. Schmied, Kirche oder Sekte? Entwicklungen und Perspektiven des Katholizismus in der westlichen Welt (München 1988) 84f.

[5] Vgl. dessen Bespr. des in Anm. 1 zit. Werks, in: Theologisches (Juli 1988) 387–392.

[6] J. Pieper, Eine Geschichte wie ein Strahl. Autobiographische Aufzeichnungen seit 1964 (München 1988).

[7] Brauchen wir ein neues Konzil?, hrsg. v. D. Seeber (Freiburg 1987) 75.

[8] R. Kaczynski, Erneuerung der Kirche durch den Gottesdienst, in: Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, hrsg. v. Th. Maas-Ewerd (Freiburg 1988) 15.

[9] Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, hrsg. v. W. Kasper (Freiburg 1986) 32.

[10] Vgl. A. Gerhards, Von der Synode in Pistoia (1786) zum Zweiten Vatikanischen Konzil? Zur Morphologie der Luturgiereform im 20. Jahrhundert, in: Liturg. Jb. 36 (1986) 28–45.
[11] H. Vorgrimler, Liturgie als Thema der Dogmatik, in: Liturgie – ein vergessenes Thema der Theologie?, hrsg. v. K. Richter (Freiburg 1986) 113–127.
[12] G. Hierzenberger, Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums (Düsseldorf 1969) 84f.
[13] FAZ 24. 2. 1989.
[14] Vgl. W. Gantke, in: Prakt. Lex. d. Spiritualität (Freiburg 1988) 1076.
[15] Vgl. B. Fischer, Die Fortschreibung der Liturgiekonstitution in den nachfolgenden Konzilsdokumenten, in: Lit. Jb. 36 (1986) 211–221.
[16] Vgl. Herder-Korrespondenz 42 (1988) 561ff.
[17] A. Häußling, Liturgiewissenschaftliche Arbeitsfelder vor uns, in: Lit. Jb. 38 (1988) 94–108.
[18] Vgl. E. Hug, Reden zu Gott. Überlegungen zur dt. liturg. Gebetssprache (Zürich 1985) 215–218.
[19] Vgl. den demnächst von T. Berger und mir hrsg. Sammelband „Liturgie und Frauenfrage" (St. Ottilien).
[20] Vgl. A. Gerhards u. a., Feier-Formen. Impulse für Gottesdienstgestaltung vom Aachener Katholikentag 1986 (Aachen 1987); Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe, hrsg. v. M. Klöckener u. H. Rennings (Freiburg 1989).
[21] Vgl. A. Gerhards, Liturgie und neue Musik. Erwartungen und Möglichkeiten aus liturgiewissenschaftlicher Sicht, in: Musica Sacra 108 (1988) 106–116.
[22] R. Schaeffler, Kleine Sprachlehre des Gebets (Trier 1988) 117.
[23] J. M. Sailer, Ges. Werke, Bd. 8 (Graetz 1819) 190.

Rainer Tautorat SJ

Internationales und deutsches Asylrecht

Der Begriff „Asyl" leitet sich her von dem griechischen Wort „ásylon". Damit ist soviel wie eine Zufluchtstätte gemeint, in der ein Verfolgter Schutz findet. Da es sich dabei in der Antike vornehmlich um geheiligte Orte handelt, die Schutz vor der weltlichen Macht oder vor der Blutrache bieten, wird das Asylrecht überwiegend auf einen religiösen Ursprung zurückgeführt. Neben diesem internen Asyl ist aber im Altertum auch das externe Asyl bereits bekannt, das außerhalb des Verfolgerstaats gewährt wird. Unter dem Einfluß des Christentums wandelt sich das Asyl dann zu einem Kirchen- und Klosterasyl, das bis ins 15. Jahrhundert besteht. Mit dem Ende dieses landesrechtlichen (Kirchen- und Kloster-)Asyls zu Beginn der Neuzeit wird allmählich ein völkerrechtliches Asylrecht herausgearbeitet. Die vorherrschende Vorstellung von der besonderen Gefährlichkeit des politischen Verbrechers – ein Relikt römischen Gedankenguts – läßt die Aufnahme eines Schutzsuchenden zum Politikum, zum Affront gegen dessen Heimat- und Verfolgerstaat werden. Um ein Beispiel zu nennen: Als die Schweiz 1849 rund 12000 politische Flüchtlinge beherbergte, drohten Österreich, Preußen und Rußland dort einzumarschieren. Erst im 19. Jahrhundert wird das Asyl mit den Erfordernissen der Menschlichkeit in Verbindung gebracht; die vorher schon zu beobachtende Trennung von politischen und kriminellen Flüchtlingen wird weiter ausgebaut.

Nach dem Ersten Weltkrieg, in der Zeit des Völkerbunds, setzt sich dann – wohl unter dem Einfluß der akut aufgetretenen Flüchtlingsströme – die Meinung durch, daß den Flüchtlingen international geholfen werden und vor allem rechtlicher Schutz gewährleistet werden muß. Der Völkerbund richtet 1921 zu diesem Zweck ein Hochkommissariat ein und ernennt zum ersten „Hochkommissar des Völkerbundes für Flüchtlingsfragen" den norwegischen Polarforscher Fritjof Nansen, auf den u. a. die Einrichtung des „Nansen-Passes" zurückgeht, eines Ausweisdokuments für Staatenlose. Dieses Hochkommissariat wird 1930 vom selbständigen, vom Völkerbund aber unterstützten „Internationalen Nansen-Amt für Flüchtlinge" abgelöst. Es wird 1938 wiederum durch ein Hochkommissariat für Flüchtlingsfragen ersetzt, das aber den Flüchtlingsströmen des europäischen Faschismus nicht gewachsen ist. Die Vereinten Nationen, die 1945 den Völkerbund ersetzen, gründen 1946 die „Internationale Flüchtlingsorganisation" (IRO); aber noch bevor ihr Mandat 1951 abläuft, ist schon deutlich, daß in dieser Frist die Nachkriegsflüchtlingsströme nicht bewältigt sein werden. Da die Finanzie-

rung der IRO von Anfang an problematisch ist, wird eine Mandatsverlängerung ausgeschlossen. So entschließt sich 1949 die UN-Vollversammlung, ein Flüchtlingshochkommissariat (UNHCR) einzurichten. Im allgemeinen Glauben, das Flüchtlingsproblem sei eine zeitlich begrenzte Erscheinung, nimmt das neue Amt seine Arbeit am 1. Januar 1951 für zunächst drei Jahre auf. Die Frist wird jedoch verlängert, da die Flüchtlingsproblematik unvermindert anhält. So gilt das Hochkommissariat bis heute als das wichtigste internationale Flüchtlingshilfswerk.

Der UNHCR untersteht unmittelbar der UN-Vollversammlung und hat seinen Sitz in Genf mit zahlreichen Zweigstellen in verschiedenen Ländern. Ein 1950 von der UN-Generalversammlung verabschiedetes Statut regelt seine Aufgaben und Befugnisse. Es überträgt ihm die Aufgabe, Flüchtlingen im Sinn des Statuts[1] internationalen Rechtsschutz zu gewährleisten und Hilfsmaßnahmen zu organisieren und durchzuführen. Als internationale Verhandlungs- und Koordinationsstelle mit Staaten, nationalen Hilfswerken und karitativen Organisationen hat der Flüchtlingshochkommissar aufgrund der steigenden Flüchtlingszahlen an Bedeutung gewonnen, materiell und personell ist allerdings keine Angleichung erfolgt. Der UNHCR hat keine regelmäßigen, garantierten Einnahmen, ist also von freiwilligen Zuwendungen (hauptsächlich der UN-Mitgliedsstaaten) abhängig und muß einen Großteil seiner Zeit darauf verwenden, Gelder zu beschaffen. Lediglich die Verwaltungskosten werden von den Vereinten Nationen getragen. Die Finanzlage ist denn auch in den letzten Jahren recht gespannt (Ende 1985 40 Millionen US-Dollar Schulden bei einem Jahresbudget von 319 Millionen US-Dollar[2]) und hat sich, so Pierre Hocké, Flüchtlingshochkommissar seit 1985, nur durch neue Spenden und Kürzung zahlreicher Programme etwas gebessert[3].

Die Tätigkeit des UNHCR ist im wesentlichen durch drei Dokumente grundgelegt: das Statut des UNHCR, am 14. Dezember 1950 von der UN-Generalversammlung verabschiedet, das Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951 (Genfer Flüchtlingskonvention) und das Zusatzprotokoll über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 31. Januar 1967.

Asyl im Völkerrecht

Grundsätzlich sind drei Arten von Asyl juristisch zu unterscheiden: 1. Das Asyl in Kriegszeiten; es soll hier nur der Vollständigkeit halber erwähnt werden. 2. Das interne Asyl; hierunter ist zu verstehen „der Schutz, der einer Person auf dem Gebiet eines Staates, in dem sie verfolgt wird, von einem anderen Staat gewährt wird“[4]. Dabei handelt es sich meist um diplomatisches Asyl, das in einer diplomatischen Mission (Botschaft) gewährt wird. 3. Das externe oder territoriale Asyl; es bezeichnet den Schutz, der außerhalb des Staates, in dem der Flüchtling verfolgt wird, gewährt wird. Ort der Schutzgewährung ist das gesamte Territo-

rium des Gastlandes. Diese Asylform hat zahlenmäßig die größte Bedeutung und wird daher Gegenstand der folgenden Ausführungen sein.

Zwei Rechtsbereiche bilden die internationale Grundlage für das territoriale Asyl: Zunächst ist das völkerrechtliche Gewohnheitsrecht zu nennen, das dem einheitlichen, beständigen und tatsächlichen Verhalten der Staaten entspringt. Die juristischen Konturen sind jedoch oft verschwommen, nicht zuletzt, weil Proklamation und geübte Praxis häufig differieren.

Das Gewohnheitsrecht wird ergänzt und präzisiert durch das Vertragsrecht. Grundlegende Vereinbarungen über die Rechtsstellung von Flüchtlingen enthalten die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 (GFK) mit bislang 98 Unterzeichnerstaaten und das Zusatzprotokoll von 1967, in dem die Beschränkung der GFK auf Ereignisse vor dem 1. Januar 1951 aufgehoben wird. Weitere Vereinbarungen finden sich in verschiedenen internationalen Verträgen, die Menschenrechte zum Gegenstand haben, so zum Beispiel Auslieferungsverträge und Vereinbarungen über Rechtshilfe in Strafsachen, die Konvention von 1969 der Organisation für afrikanische Einheit (OAU) mit derzeit 34 Unterzeichnerstaaten oder der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte vom 19. Dezember 1966, der unter anderem das fundamentale Recht einräumt, jedes Land verlassen zu dürfen (bis Ende 1979 54 Unterzeichnerstaaten).

Die *Genfer Flüchtlingskonvention* vom 28. Juli 1951 versteht sich als ein Mindestschutz für Flüchtlinge; sie „will den Rechtsverlust ausgleichen, der dem Flüchtling durch den Abbruch seiner rechtlichen Bindungen zum Herkunftsland und durch das Fehlen der diplomatischen Protektion droht“ [5]. Über den Mindestschutz der Konvention hinausgehende Bestimmungen im nationalen Recht, wie z. B. das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland, werden nicht beeinträchtigt. Die Konvention regelt die Rechtsstellung des Flüchtlings und seine wirtschaftliche Stellung im Gastland; im Vergleich zu anderen Fremden privilegiert sie ihn sogar, u. a. in den Bereichen Arbeit und Wohlfahrtsmaßnahmen. Sie findet allerdings erst Anwendung, wenn der Flüchtling das Gebiet seines Heimatstaats verlassen hat und auf das Territorium eines fremden Staates gelangt ist.

„Das Völkerrecht ist seit seinen Anfängen ein Recht der souveränen Staaten gewesen und ist es trotz aller Wandlungen, und auch trotz der Bemühungen um die Intensivierung des Menschenrechtsschutzes geblieben. Der Einzelmensch taucht auf der Ebene des Völkerrechts grundsätzlich nicht als Rechtsträger auf, sondern höchstens als Begünstigter von Völkerrechtsnormen. So erklärt es sich, daß in der Völkerrechtslehre das Asylrecht nicht als Recht des politisch Verfolgten, sondern als Recht des schutzgewährenden Staates gedeutet wird“ [6], und zwar als Recht gegenüber anderen Staaten und namentlich gegenüber dem Heimatstaat des Flüchtlings. Selbst das Prinzip des „non-refoulement“ – das als Grundsatz des Völkergewohnheitsrechts allgemein anerkannte und in Art. 33 GFK postulierte Verbot, einen Flüchtling in ein Gebiet aus- oder zurückzuweisen, in dem „sein Leben

oder seine Freiheit wegen seiner Rasse, Religion, Staatsangehörigkeit, seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen seiner politischen Überzeugung bedroht sein würde" (Art. 33 GFK) – gilt nicht als subjektives, individuelles Recht des Flüchtlings. Die Aufnahme oder Nichtaufnahme Fremder bleibt dem nationalstaatlichen Ermessen überlassen. „Der Asylsuchende hat keinen Anspruch auf Asylgewährung, und niemand kann einem Staat verwehren, seine Asylpraxis nach Opportunitäts- und politischen Zweckmäßigkeitserwägungen zu gestalten."[7] Kein Staat ist völkerrechtlich verpflichtet, Asyl zu gewähren; er darf Asylsuchende an der Grenze abweisen. Die Schutzwirkung der GFK beginnt erst mit dem Aufenthalt des Asylsuchenden im fremden Staat.

Asylrecht in der Bundesrepublik Deutschland

Das Asylrecht der Bundesrepublik Deutschland hat eine Doppelnatur: Es ist zum einen völkerrechtliches Souveränitätsrecht gegenüber anderen Staaten, andererseits ist es – anders als in den anderen europäischen Rechtsordnungen, die lediglich die Möglichkeit der Asylgewährung kennen – ein verfassungsrechtlich verbrieftes Rechtsgut des politisch Verfolgten. „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht", heißt es in Art. 16 Abs. 2 S. 2 des Grundgesetzes. „Nie zuvor hat es ein Grundrecht gegeben, das Ausländern unter der einzigen Voraussetzung politischer Verfolgung freien Zugang zum Staatsgebiet garantiert... Nie zuvor hatten Ausländer, falls sie politisch Verfolgte sind, das Recht, den garantierten Anspruch auf Zuflucht gegenüber staatlichen Eingriffen zu behaupten und durchzusetzen."[8] Zum ersten Mal wird das Asylrecht juristisch als Individualrecht betrachtet, als Recht des einzelnen gegenüber dem Staat. Jedoch: „Die juristische Problematik, die sich hinter den vier schlichten Worten ‚politisch Verfolgte genießen Asylrecht' verbirgt, ist unerschöpflich"[9], da das Grundgesetz keine nähere Begriffsbestimmung bringt und die Interpretation weitgehend der Rechtsprechung überlassen worden ist.

Umstritten ist zum Beispiel der materielle Inhalt. Die eine Auffassung sagt, daß Art. 16 Abs. 2 S. 2 GG ein negatives Statusrecht darstellt, das heißt primär einen Anspruch des einzelnen auf Aufnahme, vorübergehenden Aufenthalt, Schutz vor Abweisung, Ausweisung, Auslieferung etc. (also überwiegend staatliches Unterlassen) festlegt. Dagegen wird mit der These des positiven Statusrechts, der sich auch das Bundesverwaltungsgericht angeschlossen hat, die Ansicht vertreten, daß das Grundgesetz hier vornehmlich Leistungen des Staates meint wie Aufnahme, Hilfeleistung, Unterbringung, Versorgung usw. und nur sekundär Schutz vor Auslieferung, Ausweisung, Abschiebung usw. Problematisch ist auch die Definition des „politisch Verfolgten", auf die noch einzugehen sein wird.

Grob umrissen besteht in der Bundesrepublik Deutschland für Asylbewerber

in der derzeitigen Rechtsprechung etwa folgende Rechtslage: Ein Ausländer, der an der Grenze oder im Bundesgebiet Asylantrag gestellt hat, erhält für die Dauer des Anerkennungsverfahrens eine Aufenthaltsgenehmigung. Das bedeutet, daß sein Aufenthalt auf den Bezirk der jeweiligen Ausländerbehörde beschränkt ist und daß er verpflichtet werden kann, in einer bestimmten Gemeinde oder in einer bestimmten Unterkunft zu wohnen. Für die Dauer des Verfahrens muß er seinen Paß abgeben. In den ersten fünf Jahren erhält er keine Arbeitserlaubnis. Zum Lebensunterhalt wird der um 20 bis 30 Prozent gekürzte Sozialhilfesatz gewährt, zum Teil in Sachleistungen. Eine Familienzusammenführung ist frühestens zulässig nach der Anerkennung, und auch dann nur für Ehegatten und ihre minderjährigen Kinder.

Der Rechtsstatus des Asylbewerbers wird durch das Ausländergesetz (AuslG) geregelt, das Anerkennungsverfahren ist durch das Asylverfahrensgesetz (AsylVerfG) vom August 1982 bestimmt. Gegen einen Ablehnungsbescheid kann der Asylbewerber Rechtsmittel einlegen, die in den letzten Jahren allerdings eingeschränkt wurden. Wohlgemerkt: Erst als asylberechtigt anerkannte Personen unterstehen dem Schutz der GFK. Sie erhalten eine unbefristete Aufenthaltserlaubnis, die aber unter Umständen und auch nachträglich noch zeitlich und räumlich begrenzt und mit Auflagen versehen werden kann. Prinzipiell genießen sie im gesamten Bundesgebiet Freizügigkeit und Niederlassungsrecht. Sie erhalten einen internationalen Reiseausweis. Eine Einbürgerung ist frühestens nach sieben bis zehn Jahren möglich.

Das Problem der Flüchtlingsdefinition

„Einzige Voraussetzung für die Asylgewährung ist eine politische Verfolgung des Asylsuchenden."[10] Eine nähere Begriffsbestimmung der „politischen Verfolgung" bringt weder das Grundgesetz noch das Völkerrecht. Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung der Bundesrepublik Deutschland haben sich bislang an der Flüchtlingsdefinition des Art. 1 A Nr. 2 GFK orientiert: Jede Person, 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...". Die sich daran anlehnende Flüchtlingsdefinition des Ausländergesetzes (§ 14 Abs. 1 S. 1 AuslG) ist dennoch keine erschöpfende Begriffsbestimmung, da Art. 16 Abs. 2 S. 2 GG keine Beschränkung enthält und andere Verfolgungssituationen durchaus denkbar sind. „Art. 16 Abs. 2 S. 2 GG versteht den Begriff des politisch Verfolgten umfassender als die Genfer Flüchtlingskonvention vom 28. 7. 1951. Außer-

dem ist die Verfassungsbestimmung zeitlich vor der Konvention in Kraft getreten."[11]

Noch bis vor kurzem hat das Bundesverwaltungsgericht die Auffassung vertreten, der Verfolgungsbegriff sei identisch mit Art. 1 A Nr. 2 GFK und umfasse bei sachgemäßem Verständnis alle denkbaren Fälle politischer Verfolgung. Damit wurde der grundrechtlich geschützte Personenkreis begrifflich verengt. Das Bundesverwaltungsgericht hat nun allerdings diese seit Jahrzehnten schon kritisierte Rechtsprechung aufgegeben und eine begrüßenswerte Wende vollzogen. Mit seinem Urteil vom 15. März 1988 räumt es ein, daß unter bestimmten Voraussetzungen eine politische Verfolgung im Sinn des Art. 16 GG auch dann vorliegen kann, wenn andere als die in der GFK ausdrücklich genannten Merkmale zum Anknüpfungs- und Bezugspunkt für Verfolgungsmaßnahmen genommen werden. Die seit eh und je in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Grundsätze für die Asylgewährung behalten dabei ihre Gültigkeit: „Entscheidend bleibt, wie bei allen Spielarten der politischen Verfolgung, daß der Heimatstaat des Asylsuchenden auf die Handlungen und Eigenschaften des Asylsuchenden in einer Weise reagiert, die diese Reaktion außerhalb des strafrechtlichen Bereichs stellt. Für die Beantwortung der Frage, was noch innerhalb des strafrechtlichen Bereichs liegt, und was die Grenze zur politischen Verfolgung überschreitet, sind die freiheitlich-rechtsstaatlichen Maßstäbe derjenigen Verfassung entscheidend, die das Asylgrundrecht normiert."[12] Es läßt sich leicht ermessen, daß die Beurteilung nach wie vor in jedem Einzelfall schwierig und oft unbefriedigend bleibt.

Aber auch auf internationaler Ebene ist die Flüchtlingsdefinition der GFK unzureichend. Der Nord-Süd-Konflikt hat sich in den letzten Jahrzehnten immer weiter zugespitzt und sich zu einer internationalen sozialen Krise entwickelt. So wurden 1978 weltweit 750 Millionen absolut Arme geschätzt, rund zwölf Millionen Kinder unter fünf Jahren verhungerten. Die Zahl der politischen Konflikte und dadurch bedingt die Fluchtbewegungen haben zugenommen infolge des „soziale Verantwortung negierenden Wirtschaftsliberalismus", der „die vorherrschenden kraß ungerechten Abhängigkeitsstrukturen ständig weiter verschärft". „Politische Repressionen insbesondere in den Ländern der Dritten Welt werden vorrangig durch ein das westliche Interesse befördernde Weltwirtschaftssystem verursacht."[13] Politische Verfolgung und soziale Bedrohung sind miteinander derart verwoben, daß sie sich juristisch nicht mehr voneinander trennen lassen. Genau diese Trennung aber setzt der Verfolgungsbegriff der GFK und des bundesdeutschen Rechts voraus. „Der Unterschied zwischen der Flucht vor Verfolgung und der Flucht vor dem Verhungern gerinnt zur juristischen Wortklauberei."[14]

Die Konvention der OAU von 1969 enthält in Art. I (2) einen weiter gefaßten Flüchtlingsbegriff: „Der Ausdruck ‚Flüchtling' gilt auch für jede Person, die aufgrund äußerer Aggression, Besatzung, Fremdherrschaft oder Ereignissen, die im

Herkunfts- oder Heimatland die öffentliche Ordnung überall oder in einzelnen Landesteilen ernsthaft stören, gezwungen ist, den Ort ihres gewöhnlichen Wohnsitzes zu verlassen, um an einem anderen Ort außerhalb ihres Herkunfts- oder Heimatlandes Zuflucht zu suchen."[15] Aber auch diese Definition vermag den sozialen Fluchtursachen nicht in vollem Umfang Rechnung zu tragen, wenngleich sie zweifelsohne einen Fortschritt darstellt.

Lösungsansätze

Die Ausführungen haben gezeigt, daß eine juristische Lösung des Flüchtlingsproblems nicht zu erwarten ist. Die Rechtswissenschaften können bestenfalls einen Teilbeitrag leisten, und dies auch nur dann, wenn ihnen von politischer Seite hierzu eine geeignete Grundlage bereitet wird.

Zur symptomatischen Entschärfung des Weltflüchtlingsproblems zeigt Reinhard Marx' Vorschlag, das Asylrecht an den politischen *und* sozialen Menschenrechten zu orientieren, einen auf den ersten Blick verheißungsvollen Ansatz auf. Den heutigen Wertvorstellungen wäre damit sicherlich weit eher entsprochen als mit dem geltenden bundesdeutschen und internationalen Recht. Die Flüchtlingsdefinition ließe sich den gegebenen Verhältnissen adäquater formulieren. Auch „Umweltflüchtlinge" infolge akuter (z. B. Überschwemmungen) oder schleichender Naturkatastrophen (z. B. sich ausdehnende Wüsten), „Armutsflüchtlinge" und durch Kriege oder Bürgerkriege Vertriebene, die bislang nicht als Flüchtlinge im Sinn der GFK gelten und daher keinen internationalen Schutz genießen, könnten angemessener berücksichtigt werden. Dieser Ansatz wird allerdings in absehbarer Zeit weder in der Bundesrepublik Deutschland noch in den Vereinten Nationen politisch durchsetzbar sein.

Eine Liberalisierung der Asylrechtshandhabung kann eine Linderung des Flüchtlingselends bewirken. Eine wirkliche Problemlösung ist indes nur zu erreichen, indem die *Ursachen* des Übels angegangen werden. Zur Beseitigung der Ursachen bedarf es weitgefächerter politischer und wirtschaftlicher Maßnahmen. Insbesondere sind die beiden globalen Spannungsfelder zu entschärfen: der Ost-West-Konflikt, damit die anhaltende Verweigerung und Blockierung weltweiter Zusammenarbeit überwunden werden kann, und der Nord-Süd-Konflikt, indem der Wirtschaftsliberalismus im Sinn eines gerechten Welthandelssystems politisch eingeschränkt wird. Aber auch hier gilt: Die politische Durchsetzbarkeit solcher Veränderungen ist nicht abzusehen. „Auf das Weltflüchtlingsproblem bezogen, sprechen somit viele Anzeichen dafür, daß das 20. Jahrhundert auch in seinen letzten Jahren nicht viel anders verlaufen wird als in seinen ersten Jahrzehnten. So verständlich somit Resignation wäre, so wenig ist sie im Interesse der leidenden Menschen erlaubt. Statt zu resignieren sind vielmehr Realismus und Phantasie an-

gebracht, um mit ihrer Hilfe nach Wegen zu suchen, auf denen neue Flüchtlingsbewegungen verhindert oder zumindest wirkungsvoll eingedämmt werden können." [16] Ein Weg wird sein, die Menschen – und hier besonders die in Politik und Wirtschaft Einflußreichen – zu motivieren, Egoismen zurückzustellen und den Schutz der Menschenrechte zur Grundlage ihres gesamten Handelns (und nicht nur des Asylrechts) zu machen. Erst dies wird die Grundlage für eine wirkungsvolle Ursachenbekämpfung schaffen. Vor der Hoffnung auf schnelle Ergebnisse muß freilich gewarnt werden.

Viele betroffene Menschen werden also weiterhin einer Hilfe, die an den Wurzeln des Problems angreift, entbehren müssen und auf eine würdige Aufnahme in Fremdländern angewiesen bleiben. Politiker und Bürger der Bundesrepublik Deutschland sollten sich zu Herzen nehmen, was Carlo Schmidt, einer der Väter des Grundgesetzes, bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates über die Gestaltung des Asylrechts sagte: „Die Asylrechtgewährung ist immer eine Frage der Generosität, und wenn man generös sein will, muß man riskieren, sich gegebenenfalls in der Person geirrt zu haben. Das ist die andere Seite davon, und darin liegt vielleicht auch die Würde eines solchen Aktes." [17]

ANMERKUNGEN

[1] Die Flüchtlingsdefinition dieses Statuts geht über die Definition des Art. 1 A der Genfer Flüchtlingskonvention hinaus: Eine Rückkehrverweigerung des Flüchtlings wird neben der Furcht vor Verfolgung auch aus anderen Gründen als persönlichem Belieben akzeptiert, die Flüchtlingsdefinition enthält keine geographische oder zeitliche Beschränkung. Das Mandat des UNHCR erstreckt sich also auf einen größeren Personenkreis als die Genfer Flüchtlingskonvention.

[2] Refugees, hrsg. v. UNHCR (Dezember 1985) 19.

[3] Flüchtlinge, hrsg. v. UNHCR (April 1986) 9.

[4] M. Wollenschläger, Geschichte und Formen des Asylrechts, in: Hb. d. Asylrechts, hrsg. v. W. G. Beitz, M. Wollenschläger, Bd. 1 (Baden-Baden 1980) 67 f.

[5] F. Franz, Die Krise des Asylrechts. Wege zu ihrer Überwindung, in: Hb. d. Asylrechts, Bd. 2 (Baden-Baden 1981) 785.

[6] O. Kimminich, Das Asyl in verfassungsrechtl. Sicht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 26 (1987) 3.

[7] F. Franz, zit. n. Wollenschläger, a. a. O. 65.

[8] Ders., Die Krise des Asylrechts 783 f.

[9] Kimminich, a. a. O. 17.

[10] H.-I. v. Pollern, Asylrecht im dt. Recht, in: Hb. d. Asylrechts, Bd. 1, 194. Zur Problematik des Flüchtlingsbegriffs allgemein: M. J. Schultheis, Flüchtlinge, in dieser Zschr. 205 (1987) 594–608.

[11] Pollern, a. a. O. 234.

[12] O. Kimminich, Anmerkungen zum BVerwG-Urteil v. 15. 3. 1988, in: Juristenztg. 43 (1988) 715.

[13] R. Marx, Eine menschenrechtliche Begründung des Asylrechts (Baden-Baden 1984) 98, 227.

[14] F. Nuscheler, Nirgendwo zu Hause. Menschen auf der Flucht (Baden-Baden 1984) 13.

[15] In: Flüchtlinge (Dez. 1987) 28.

[16] P. J. Opitz, Das Weltflüchtlingsproblem im 20. Jh., in: aus Pol. u. Zeitg. 26 (1987) 39.

[17] Stenogr. Bericht des Parl. Rates v. 4. 12. 1948.

UMSCHAU

Das geistige Vermächtnis von Konrad Lorenz

Der populäre Vater der Verhaltensforschung, Konrad Lorenz, ist am 27. Februar 1989 gestorben. In der Presse wie in den einschlägigen Fachzeitschriften waren daraufhin die schuldigen Nachrufe zu finden – allerdings in eher bescheidener Aufmachung, nachdem das Würdigungspotential wenige Monate zuvor bei der Feier des 85. Geburtstags verbraucht worden war. Das soll jedoch nicht der Grund sein für einen Nachruf mehr. Auch nicht die persönliche Sympathie des Verfassers für die Persönlichkeit des großen Naturwissenschaftlers. Als Meister der Tiererzählung wie als ökologischer Mahner ist Lorenz ja längst Institution und bedürfte einer verspäteten Grabrede nicht. Andererseits herrscht aber gerade bei Geisteswissenschaftlern, Philosophen und Theologen vielfach die Ansicht, daß eine weitergehende Bedeutung Lorenz nicht zuzusprechen sei. Es wird ihm zwar ein – meist nicht weiter reflektierter (weil auch nicht gekannter) – fachspezifischer Status als Biologe zugebilligt; seine häufige Einflußnahme auf generellere anthropologische oder philosophische Themen wird dagegen rundweg als oberflächlich, wenn nicht sogar gefährlich abgelehnt. Der Rang eines Denkers oder Humanisten – etwa vergleichbar Adolf Portmann – wird Lorenz von dieser Seite also nicht zugestanden.

Darum soll hier in Erinnerung gebracht werden, wie die eidetische Begabung von Lorenz, sein „anschauendes Denken", das all seinen Forschungsresultaten zugrunde liegt, eine geistige Leistung darstellt, die nicht nur um ihrer Originalität willen verdient bewahrt zu werden, sondern auch unserem „postmodernen" Kulturzerfall bitter nottut. Wenn also doch ein zusätzliches Monument, dann letztlich wegen des weltanschaulich relevanten oder vielleicht sogar religiösen Kerns, der in der Eigenart des Forscherseins von Konrad Lorenz „malgré lui" zum Vorschein kommt.

Lorenz' wissenschaftliche Lebensleistung ist es, Begründer (genauer: Mitbegründer) eines neuen Forschungszweigs der Biologie zu sein: der Vergleichenden Verhaltensforschung oder Ethologie. Mit „vergleichend" ist das entscheidend Neue charakterisiert. Lorenz hat verstanden, seine Leidenschaft von klein auf, die Tierbeobachtung, als wissenschaftliche Methode fruchtbar zu machen. Das bedeutet, daß er im Gegensatz zum amerikanischen Behaviorismus nicht mit einer vorgefertigten – und experimentell beantwortbaren – Fragestellung an „das Tier" herangehen wollte, sondern mit der schlichten und naiven Absicht, zu schauen, was Tiere unter möglichst natürlichen – nicht künstlich standardisierten – Bedingungen tun.

Die dazu notwendige Forderung größtmöglicher Unberührtheit von Lebensraum und Objekt, die für eine intime Beobachtung einer Quadratur des Kreises gleichkommt, löste er mit einer scheinbar völlig konträren Taktik: durch Handzahmheit seiner Beobachtungsobjekte. Weit davon entfernt, unfruchtbaren Standards nur deshalb zu huldigen, weil sie durch Theorien ausgewiesen waren, erreichte er mit diesem Rückgriff auf selbstverständliche Gebräuche seiner Kinderzeit die weitgehende Erfüllung der methodischen Forderung: die möglichst „ungenierte" Bewegung des betreffenden Tiers in seiner unmittelbaren Nähe. Daß dabei notgedrungen Anforderungen an das Biotop modifiziert werden mußten – indem etwa der ursprüngliche Rasen durch einen Wohnzimmerteppich repräsentiert wurde –, störte die Brauchbarkeit der Methode weit weniger als die Mitbewohner des Hauses. Unvermeidliche Folge dieser Vorliebe für die Handaufzucht war allerdings, daß dadurch der Blick konzentriert wurde auf „angeborenes" Verhalten, das heißt auf Bewegungsweisen, die ein Tier zeigt, ohne sie von seinen Eltern gelernt zu haben. Demgegenüber sind die beiden anderen Grundmethoden der Ethologie: strikter Erfahrungsentzug („Kaspar-Hauser-Ex-

periment") und Attrappenversuch eindeutig subsidiär. Sie dienen lediglich dazu, das in der absichtslosen Beobachtung als feste Struktur Vermutete experimentell zu erhärten und so das reiche Terrain des „angeborenen Könnens" und „angeborenen Erkennens" eines Lebewesens exakt abzustecken.

Die glückliche Hand bei der Tieraufzucht war aber nicht das einzige Kapital, das Lorenz in die Gründung seines neuen Wissenschaftszweigs stecken konnte. Von seiner medizinischen Ausbildung her war er geschult in vergleichender Anatomie. Damit besaß er einen Blick für die Herkunftsgleichheit funktionell bedingter Strukturabwandlungen, worauf die ganze morphologische Ähnlichkeits- bzw. Verwandtschaftsforschung beruht. Bereits der Berliner Ornithologe Oskar Heinroth (1871–1945) hatte dieses Verfahren auf Verhaltenselemente übertragen und damit einen überzeugenden Stammbaum der Entenvögel-Verwandtschaft erstellt. Durch die Breite der Lorenzschen Beobachtungsdaten (an „Vieh, Vögeln und Fischen") konnte diese Homologiebetrachtung vollends ihre Fruchtbarkeit erweisen und zu dem werden, was in der – nun mit Recht so genannten – Vergleichenden Verhaltensforschung seinen methodischen Niederschlag gefunden hat: frappierende Übereinstimmungen im Verhalten von Lebewesen nicht als Zufälligkeiten abzutun, sondern sie als zu erwartende Konsequenz aus der Gemeinsamkeit der Abstammung zu entziffern.

Auf dieser Basis wird selbstverständlich auch der Mensch in die vergleichende Untersuchung einbezogen. Lorenz ist damit methodisch völlig davon entfernt, das Tier zu vermenschlichen, das heißt, tierisches Verhalten anthropomorphisierend fehlzudeuten. Wohl aber hat er den Blick (und die beobachteten Daten) für das Tier im Menschen, will sagen das stammesgeschichtliche Erbe, das im Verhaltensprogramm ebenso seinen Niederschlag finden muß wie in der Topographie der Organe, und das im einen wie im anderen Fall denselben Prozessen der Fixation, Rudimentation und Adaption unterliegt. Daraus erhellt die weitere Selbstverständlichkeit, daß nach Übereinstimmungen im Bauplan nur unter der Voraussetzung der Abwandlung gesucht werden kann. Aber so, wie für den vergleichenden Morphologen die Frage nach dem Beharren im Fluß der Veränderungen das Wesentlichere ist gegenüber dem reinen Auflisten von Besonderheiten, so hat sich auch für den Ethologen die Feststellung des Programmierten als das Grundlegendere erwiesen.

Genau wie die morphologische Phylogenetik versteht aber auch die Ethologie zwischen Mutation und Modifikation zu unterscheiden und konnte darum gerade auch auf der Ebene des Nichtangeborenen, des Lernens präzisieren, in welchen Elementen und in welchem Umfang tierisches Verhalten plastisch und modifizierbar ist. Lorenz' Lerntheorie ist weit differenzierter als die behavioristische. Sie zeigt aber auch mit frappierender Offenheit, wie wenig und in wie engen Grenzen Tiere in freier Wildbahn im allgemeinen lernen. Neugierverhalten, wie es für den Menschen so typisch ist, ist im Tierreich die große Ausnahme. Bei aller Freude am Homologisieren nivelliert die vergleichende Betrachtung also nicht, vielmehr ist sie in der Lage, wesentliche Unterschiede neu herauszustellen.

Nur aus dieser Verschränkung von glücklicher Einzelbeobachtung und vergleichend-morphologischer Methode ist die große Zahl von Forschungserfolgen bei Lorenz zu verstehen. Er will das Schlüpfen von Wildganskindern ganz genau beobachten und legt dazu die Eier unmittelbar vor dem Schlüpftermin in einen Brutkasten. Und wird vom ersten schlüpfenden Gössel, dem berühmten „Gänsekind Martina", als Mutter adoptiert! Nach vielen fehlgeschlagenen Versuchen, das Gänsekind doch noch einer echten Gansmutter unterzuschieben, muß er (äußerst unbequem, aber ebenso unmißverständlich) erkennen, daß er eine neue Form von „instinktivem Lernen" entdeckt hatte, die von ihm als „Prägung" bezeichnet wurde. Im Fall der eben erwähnten Nachfolgeprägung bei den Gänsevögeln wird auf solche Weise sichergestellt, daß das Junge nach dem Schlüpfen automatisch die für das Überleben unbedingt notwendige Grundkenntnis erwirbt: das Aussehen seiner Mutter. Mit dem simplen angeborenen Programm: „Halte dich an das erste bewegliche Objekt, das Töne abgibt", ist das im natürlichen Normalfall garantiert. Lorenz mit seiner unver-

besserlichen Forscherneugier hat nichts weiter getan, als diesen Rahmen zu zerstören und dadurch ungewollt eine „Fehlprägung" herbeizuführen. Dabei hat er einen Vorgang von eminenter Bedeutung auch für die Entwicklung des Menschenkindes entdeckt, denn die Mutter-Kind-Bindung wird auch bei uns von einer Reihe prägungsartiger Phasen gesteuert. Der Vollständigkeit halber muß betont werden, daß die Nachfolgeprägung eigentlich ein untypischer Prägungsvorgang ist; lehrbuchreif ist das ganze Phänomen vor allem durch Lorenz' Studien an Dohlen geworden.

Es ist aber gerade charakteristisch für Lorenz, wie er mit dem glücklichen Aha-Erlebnis aus der Beobachtung eines Einzelfalls übergreifende Gesetzmäßigkeiten intuitiv zu erfassen verstand und dadurch Türen öffnete für weitere vergleichende Untersuchungen, welche dann den Erstentwurf mit allen notwendigen Modifikationen ins reine schreiben ließen. Auf diese Weise führte ihn das Schnorcheln im Korallenriff zur Ausarbeitung seiner Aggressionstheorie; der imaginäre Fliegen fangende Star „Hansi" zur Ausbildung seines Instinktmodells; oder gar die Raumorientierung von Wasserspitzmäusen zur Grundlegung einer eigenen Erkenntnistheorie. Immer steht am Ende von Beobachtung und Theoriebildung die Bedeutung für den Menschen, wobei das Vorschnelle dieses Sprungs nur derjenige anprangern kann, der keine Ahnung hat, wieviel peripheres Wissen vorausgehen muß, bis ein markantes Beispiel einem den „Seifensieder anzündet" (so Lorenz salopp), oder (nun wieder gewählt) die „Fulguration" der Theorie möglich macht.

Lorenz war freilich nie ein Mann der Theorie – übrigens ebensowenig wie der experimentellen Raffinesse. Die Präzision gehörte stets zuerst dem Feld der Beobachtungen, wie seine Skizzenbücher ausweisen, und weit weniger der Ausgewogenheit seiner Formulierungen oder der Stringenz seiner Schlüsse. Dafür beanspruchte er in seinen Theorien auch nie Absolutheitsgeltung, sondern war sein Leben lang bereit, „zum Frühstück täglich eine Lieblingshypothese zu verzehren". Zur Theoriebildung brauchte und fand er die katalytische Wirkung kongenialer Forscher aus dem physiologischen bzw. experimentellen Lager. So war es *Erich von Holst* (1908–1962), der ihn 1937 von der Kurzsichtigkeit der Reflexkettentheorie befreite und seine Beobachtungen über Appetenzverhalten und Leerlaufhandlungen in das adäquate Gewand der „zentralnervösen Automatismen" kleiden ließ. Und der Zusammenarbeit mit dem eleganten Experimentator *Niko Tinbergen* (geb. 1907) entstammt ein Jahr später die grundlegende Arbeit über „Taxis und Instinkthandlung in der Eirollbewegung der Graugans", in der die Verschränkung von Instinkt und Dressur, das Zueinander von angeborenem und erlerntem Verhalten geklärt wird. Aus beidem wächst die neue, ethologische Instinktlehre, wie sie Lorenz am ausführlichsten in seinem methodologischen Grundlagenwerk „Vergleichende Verhaltensforschung" dargelegt hat. In diesem Dreigestirn ist also die Gründergeneration der Verhaltensforschung zu sehen, und nur der frühe Tod von Holsts störte eine entsprechende Repräsentation bei der Nobelpreisverleihung von 1973.

Die Ethologen der „zweiten Generation" haben dann das Ihre dazu beigetragen, das Beobachtungsmaterial zu verbreitern, Forschungsanstößen Lorenz' weiter nachzugehen und die Methode auf andere Bereiche auszudehnen. *Irenäus Eibl-Eibesfeldt* wäre da etwa an erster Stelle zu nennen, der mit der kulturvergleichenden Verhaltensforschung am Menschen die Humanethologie als eigenen Forschungszweig etabliert hat; *Wolfgang Wickler*, der unter anderem sehr viel zur Diskussion des „moralanalogen Verhaltens" beigetragen hat; oder *Norbert Bischof*, durch den das Konzept der Verhaltensforschung in die Humanpsychologie Eingang gefunden hat. Zahlreiche andere Namen wären zu nennen, die, wenn vielleicht auch weniger publikumswirksam, Wesentliches beim Ausbau des Lorenzschen Ansatzes geleistet haben.

Die Schule ist damit wohl etabliert. Liegt darin das bleibende Vermächtnis des Konrad Lorenz? Es wäre wahrhaftig nicht wenig, und der alte Mohr hätte seine Schuldigkeit vollauf getan. Es schien ihm wohl auch selbst ein wenig so, als er die Leitung seines Seewiesener Instituts in jüngere Hände übergab. Die Veröffentlichungen in der Zeitschrift für Tierpsychologie waren nun auf einmal voll von Tabellen, Diagrammen und

statistischen Auswertungen. Der von physiologischer Seite stets erhobene Vorwurf der Unexaktheit der Ethologen war damit endlich bereinigt, das Kind aus der Taufe des analytischen Wissenschaftsverständnisses gehoben, und Lorenz konnte mit seinen Graugänsen wohl gelitten in den Austrag nach Altenberg und Grünau ziehen, wenn er es nicht vorzog, in seinem ökologischen Altersengagement gegen die Vernichtung der Donauauen zu wettern.

Dieser Wandel in der Forschungsrichtung gibt zu denken. Sicher ist er einerseits notwendig oder unvermeidlich. Andererseits aber läuft er Gefahr, zu unterschätzen, was Lorenz' ureigenste Leistung war und hier in Erinnerung gebracht werden sollte: die Beobachtung am lebendigen Tier – und nicht die Messung. Lorenz hat sich als Eidetiker selbst ein Denkmal gesetzt mit seiner 1959 erschienenen Schrift „Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis". Hier scheint sein genuiner wissenschaftstheoretischer Beitrag vorzuliegen – trotz seiner persönlichen Vorliebe für die „Rückseite des Spiegels". Indem er die sinnesphysiologischen Voraussetzungen aufdeckt für das, was wir gewöhnlich „Intuition" nennen, rehabilitiert er nicht nur Goethes morphologischen Grundansatz; er eröffnet darüber hinaus dem naturwissenschaftlich Denkenden einen Zugang zum Konzept der platonischen Idee und macht es solcherart möglich, in der Naturbetrachtung einen tieferliegenden geistigen Sinngehalt zu erfassen. Das alles geschieht bei Lorenz beileibe nicht ausdrücklich. Aber es ist auffallend, wie sehr er als überzeugter Darwinist von Wunder und Schönheit der Natur zu schwärmen vermag und wie sehr er die Freude an der lebenden Schöpfung ausdrücklich als Erziehungsziel proklamiert, um die Jugend aus ihrer zivilisationsbedingten Sinnkrise herauszuführen.

Lorenz hielt sich selbst für einen Agnostiker; er wollte Gott nicht beim Namen nennen und verdrängte die Frage nach Jenseits und Weiterleben wohl bis zuletzt. Gleichzeitig spricht er in allem Ernst von Höherentwicklung in der Evolution, von der Realität des Seelischen und ästhetischem Wertempfinden. Damit haben die staunenden Augen des Forschers weit mehr Sinnhaftigkeit der Welt wahrgenommen, als sie der wissenschaftliche Intellekt zugeben durfte. Für dieses so verblümte, aber gerade darin aufrichtige Vermächtnis ist ihm der Theologe ebenso Dank schuldig wie der Philosoph. Gewiß liegt dem letzteren die Versuchung nahe, mit dem Messer der Logik den zahlreichen theoretischen Ungereimtheiten in Lorenz' Werk zu Leibe zu rücken. Das aber wäre zu billig und widerspräche unserer Hauptaufgabe, Wahrheit zu hüten, statt zu zertrümmern.

Christian Kummer SJ

Soziale Hilfe in der Bundesrepublik Deutschland

Wer mit den Fragen der sozialen Wohlfahrt zu tun hat, erlebt es bisweilen als eine bittere Tatsache, daß der Weg zur sozialen und finanziellen Sicherung im Wohlfahrtstaat oder die Entwicklung eines Landes ganz allgemein nicht geradlinige Verbesserung der Lebensbedingungen, oft nicht einmal die Erhaltung zufriedenstellender Lebensbedingungen der Bürger bedeuten. Das aber sind doch die Ziele von Wohlfahrt und Entwicklung.

Die Ursachen, die eine Erklärung für diesen Befund geben können, sind zahlreich. Eine davon ist im Recht und in der Gesetzgebung der einzelnen Länder zu suchen, und diese soll hier betrachtet werden. Das Recht ist eines der ältesten und wirksamsten Instrumente, durch die das menschliche Zusammenleben geordnet und geformt wird. Es ist darum auch als das wichtigste Mittel anzusehen, mit dem die Lebensbedingungen einer menschlichen Gesellschaft beeinflußt werden können.

Das Gesetz kann Ungleichheiten schaffen, es kann Ungleichheiten übergehen, es kann sogar soziale Verbesserungen blockieren. Andererseits kann das Gesetz auch für eine gerechtere Verteilung der Güter eintreten, es kann Ungleichheiten verringern, es kann die Gleichheit in den Möglichkeiten der Bürger vermehren und es

kann Schutz und Hilfe bieten. Mit anderen Worten, das Gesetz kann Feind und Hoffnung sein in bezug auf soziale Wohlfahrt und soziale Entwicklung.

Die offiziellen Stellungnahmen der Bundesregierung lauten heute wie schon vor 30 Jahren, daß man angesichts der bestehenden sozialen Sicherungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland von Armut nicht sprechen könne. Praktiker der Sozialarbeit und der Wohlfahrtsverbände weisen dagegen darauf hin, daß die gesetzlich vorgesehenen Hilfen oft nicht in die Hand der Betroffenen kommen.

Das katholische Büro in Mainz schreibt: „Es gibt kaum ein Rechtsgebiet, in dem in der Praxis so oft zum Teil unbewußt, zum Teil fahrlässig, zum Teil vorsätzlich rechtswidrig verfahren wird, wie im Sozialhilferecht." Und das Diakonische Werk der evangelischen Kirche faßte das Ergebnis einer Umfrage so zusammen: „Jeder dritte Ratsuchende berichtet von gekürzten Leistungen; selbst dort, wo das Gesetz die Ämter zur Zahlung verpflichtet, gab es Fälle von Leistungsverweigerungen" (Theorie und Praxis d. soz. Arbeit 9, 1988, 322).

Wenn sogar die großen Wohlfahrtsverbände auf diese Praxis hinweisen, kann das wohl zeigen, daß es nicht um Einzelfälle geht. Der Mangel an Geld in den Gemeinden, die ja die Sozialhilfen auszuzahlen haben, wird hier zweifellos spürbar, aber die Tatsache, daß der Geldmangel und auch andere Mängel zu Lasten derer gehen, denen durch das Recht ein Minimaleinkommen zugesichert wird, darf uns dabei nicht einfach entgehen. Sie ruft in diesem Zusammenhang erneut den bekannten Ausspruch in Erinnerung: „Die Armen zahlen mehr".

Noch bis zum Jahr 1962 galt die Fürsorge in Deutschland als „gnädig gewährte" Unterstützung für „anständige Arme", wie es in den Rechtsvorschriften der Weimarer Zeit hieß. Der Arme hatte kein einklagbares Recht auf Hilfe. 1962 wurde der Rechtsanspruch auf „Hilfe zum Lebensunterhalt" im Gesetz verankert, wohl auch, weil man in der Hochkonjunktur der Wirtschaft damit rechnete, daß nicht viele von diesem Recht Gebrauch machen würden. Das ganze Sicherungssystem baute auf fortgesetztes Wirtschaftswachstum und auf Vollbeschäftigung, und man glaubte, die Sozialpolitik könne beides durch wirksame Maßnahmen erhalten. Im Bundesgebiet sind heute aber 35 Prozent derer, die Sozialhilfe empfangen, durch Arbeitslosigkeit in die finanzielle Notlage geraten; in einigen Großstädten sind es sogar 50 Prozent.

Die Sozialhilfe war als eine materielle Grundsicherung gedacht für solche, die durch die Sozialversicherung nicht genügend geschützt würden. Ihre Zahl bliebe, so vermutete man, sehr klein, weil das System der Sozialversicherung als das System galt, das nahezu lückenlos dem finanziellen Schutz der Bürger dienen würde. Deshalb ist die Sozialhilfe auch nicht wirklich in der Lage, die große Zahl derer, die heute Anspruch anmelden, abzusichern. Denn neben den vielen, die im arbeitsfähigen Alter stehen, aber keine Arbeit finden und darum Hilfe brauchen, hat auch eine große Zahl von Rentnerinnen, die nur eine sehr niedrige Rente beziehen, das Recht, sich Hilfe vom Sozialamt zu holen.

Wegen der schwierigen Bedarfsprüfung, die für den Empfang der Sozialhilfe nötig ist, und auch weil die Gemeinden die Kosten tragen sollen, das Geld aber nicht zur Verfügung haben, sind die laufenden Unterstützungen heute in vielen Fällen nicht mehr bedarfsdeckend. Und so entstand in der Bundesrepublik eine hitzige Debatte darüber, ob es wirklich möglich sei, den Bürgern die materielle Mindestsicherung zukommen zu lassen, die ja eigentlich vom Gesetz garantiert ist.

Es liegen viele Berichte vor, daß immer wieder Hilfesuchenden am Sozialamt versagt wird, was ihnen gesetzlich zustände. Die Antragsformulare sind oft nur schwer verständlich; selbst Sozialarbeiter haben es nicht leicht, sie ihren Klienten zu erklären. Informationen über das Hilfesystem werden in vielen Gemeinden gar nicht gegeben. Das Sozialgesetzbuch verpflichtet die Gemeinden, die Bevölkerung über ihre Rechte aufzuklären, aber es geschieht häufig nicht. So gibt Hamburg als größte Gemeinde der Bundesrepublik Deutschland trotz der 110000 Hilfeempfänger keine schriftliche Information heraus.

Der Hilfesuchende hat nach dem Sozialgesetzbuch auch Rechtsanspruch auf umfassende individuelle Beratung. Aber diese Beratung wird

in den meisten Fällen wegen der knappen Besetzung der Sozialdienststellen und wegen der daraus folgenden allzu großen Zahl der zu bearbeitenden Fälle unmöglich. Das bedeutet dann aber oft, daß der Spielraum, den die örtliche Behörde in der Zumessung der Hilfe hat, bei weitem nicht ausgeschöpft wird.

Bei einmaligen Hilfen sind die Besonderheiten des Ortes oft von großer Bedeutung, wenn es zum Beispiel darum geht, ob ein Wintermantel, Babykleidung, ein Teppich oder Gardinen nötig sind. Das Gesetz bleibt in diesen Fällen unbestimmt; die Hilfe ist aufgrund persönlicher Besprechungen festzulegen. Manche Gemeinden haben ziemlich weitgehende Richtlinien, aber die Sparmaßnahmen führen zu leicht zu abschlägigem Bescheid oder sogar zu Belehrungen dem Hilfesuchenden gegenüber, der sich nicht selten bis ins private Leben überwacht und zum Spießrutenlaufen verurteilt sieht, vor allem dann, wenn die Gemeinden, um die Ausgaben niedrig zu halten, keine Geldleistungen gewähren, sondern ausschließlich Sachen, die vorher en gros eingekauft wurden. Das ist eine Praxis, die oft zu langen Wartezeiten führt, so daß zum Beispiel Winterkleidung selbst bei Einbruch des Winters noch nicht zur Verfügung steht.

Auch bei Wohnung und Heizung schreibt das Gesetz vor, die Kosten seien in „tatsächlicher Höhe" zu übernehmen, wenn sie nur einen „angemessenen" Rahmen nicht überschritten. Das Wort „angemessen" wird je nach Ort, oft sogar je nach Sachbearbeiter verschieden ausgelegt. So sind die Heizkosten nach einer Pauschale zu berechnen und auch auszuzahlen.

Wenn der Winter länger dauert als gewöhnlich oder wenn die Wohung schlecht isoliert ist, wird ein zweiter Antrag nötig. Der wird aber oft abgelehnt, obwohl auch hier das „Notwendige" vom Gesetz zugesichert ist.

Das geltende Recht sieht vor, daß nach Berücksichtigung der Freibeträge die gezahlte Hilfe bei Verwandten ersten Grades (Eltern oder Kinder) zurückgeholt wird, wenn es möglich ist. Dabei setzt das Gesetz einen Familienbegriff voraus, der oft nicht mehr besteht: Eltern und Kinder haben vielleicht schon lange keinen Kontakt mehr, oder der Kontakt wird deutlich schlechter, wenn ein Teil zum Zahlen aufgefordert wird. Die Furcht vor neuen Konflikten hält darum manchen vom Gang zum Sozialamt ab. Die undurchsichtigen Berechnungsmaßstäbe machen es den meisten unmöglich vorauszusehen, ob der Rückgriff auf Familienmitglieder droht oder nicht.

Die Konflikte bei der Zahlung der Sozialhilfe entstehen vor allem dadurch, daß das Gesetz dem Hilfesuchenden zwar einen einklagbaren Rechtsanspruch auf Hilfe zusichert, die Bemessung der Leistungshöhe aber den Behörden überläßt. Die Hilfe sollte sich auf den Einzelfall beziehen, so wollte es das Gesetz. Dies war im Jahr 1962 durchaus als etwas Gutes für den Sozialhilfeempfänger anzusehen, weil die Sachbearbeiter am Sozialamt kein starres Anspruchskonzept vor sich hatten, sondern auf Einzelbedürfnisse eingehen konnten. Da die Gemeinden jetzt aber mehr und mehr auf Sparen aus sind, wird der Spielraum in der Entscheidung weitgehend in die Richtung der Sparmaßnahmen eingegrenzt.

Einige Regelungen des Bundessozialhilfegesetzes sind heute sicher unpraktisch, zum Beispiel die Möglichkeit der Ämter, Verwandte an den Kosten zu beteiligen, bei nichtehelichen Lebensgemeinschaften die Leistungen zu versagen oder Hilfe zur Arbeit zu geben, die leicht das Gefühl von Zwangsarbeit vermittelt. Da die Sozialhilfe Nachrang hat, ist es auch oft sehr schwierig, die Voraussetzungen der Leistungen klarzulegen. Alle anderen Möglichkeiten von Einkommen müssen zunächst geprüft werden. Der Hilfeempfänger steht dabei immer im Verdacht, Hilfe zu mißbrauchen.

Die Verwaltung hat ständig Kontrollen durchzuführen und den Antragsteller auch zur Mitwirkung zu verpflichten. So kann sie dann aus sehr verschiedenen Gründen den Sozialhilfeantrag ablehnen. Bis in die persönliche Lebensführung hinein darf und soll das Sozialamt prüfen, und das nicht nur einmal, denn die Hilfe soll ja immer den aktuellen Bedarf decken. Der Hilfesuchende hat dabei zahlreiche Verpflichtungen, deren Nichteinhaltung meistens die Leistungen verzögert oder auch verkürzt.

Die Kommunen begründen die Einschränkungen in der Gewährung der Sozialhilfe mit den begrenzten Mitteln, die ihnen dafür zur

Verfügung stehen. Ihre Ausgaben für Sozialhilfe sind zwischen 1980 und 1986 netto um 78 Prozent gestiegen. 60 Prozent der Kosten gelten nach wie vor der Hilfe in besonderen Lebenslagen. In diesem Bereich ist die Zahl der Hilfeempfänger um sechs Prozent gestiegen, aber die Kosten pro Person haben etwa um 50 Prozent zugenommen. Die Hilfe zum Lebensunterhalt hat sich noch stärker verändert. Die Zahl der Hilfeempfänger stieg um fast 70 Prozent, die Ausgaben um 116 Prozent.

Eine Untersuchung von 1985 zeigte, daß bei etwa einem Drittel der Bürger, die Hilfe zum Lebensunterhalt brauchten, Arbeitslosigkeit die Hauptursache für die Hilfsbedürftigkeit war. Die Kosten der Arbeitslosigkeit sind so zum großen Teil von der Bundesanstalt für Arbeit, die sie nach dem Gesetz eigentlich zu tragen hätte, auf die Kommunen und auf die Haushalte abgewälzt worden. Darüber hinaus hat sich der Anteil des Bundes an der Finanzierung der sozialen Sicherung zwischen 1980 und 1986 sogar noch etwas gesenkt, von 22,5 auf 20,7 Prozent, und der Anteil der Kommunen stieg in derselben Zeit von 7,1 auf 7,6 Prozent.

Die Belastung trifft Kommunen, in denen die Wirtschaft in einer Krise steckt, natürlich am härtesten, da dort die Steuereinnahmen verhältnismäßig niedrig, die Sozialausgaben aber verhältnismäßig hoch sind. Die Kommunen versuchen, an den Personalausgaben zu sparen und auch die Sozialleistungen zu kürzen, wo immer es möglich ist. So nahm die Zahl der Sachbearbeiter in der Sozialverwaltung im oben angegebenen Zeitraum zwar um vier Prozent zu, sie hatten aber 32 Prozent mehr Fälle zu bearbeiten. Das bringt einmal eine höhere Belastung der Sachbearbeiter mit sich, bedeutet zugleich aber auch eine Verkürzung der Beratungsmöglichkeiten.

Die Steuerreform von 1988 wird voraussichtlich 1990 und 1991 jeweils etwa acht Milliarden Mark weniger Steuern an die Kommunen fließen lassen. Wenn der Bund keinen Ausgleich schafft, ist zu erwarten, daß die sozialen Leistungen weiter gekürzt werden. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß die Kommunen meist doch größere Spielräume haben, als sie zugeben, denn die bekannte „Bürgermeisterkonkurrenz" ist immer wieder geneigt, durch großzügige Steuererleichterungen Industrien anzulocken und für pompöse Kultur- und Freizeitbauten Ausgaben zu bewilligen, auch wenn die soziale Infrastruktur dabei zu kurz kommt.

Die Sachbearbeiter, die die soziale Hilfe bemessen und erteilen müssen, haben eine Aufgabe, die einmal hohe Anforderungen stellt in bezug auf die Kenntnis der Gesetze, die, wie oft betont wird, an vielen Stellen unklar und sogar widersprüchlich sind. Sie müssen sich auch immer mit Menschen abgeben, die oft persönliche Schwierigkeiten mitbringen. Darum fordert die sachgerechte Gesetzesausführung neben breiter Gesetzeskenntnis auch persönliche Sicherheit und Fähigkeiten im Umgang mit Menschen.

Die Zunahme der Zahl derer, die Sozialhilfe beantragen, erhöht den Arbeitsdruck der Sachbearbeiter, aber weder die Verwaltung noch die Gewerkschaften bieten ihnen genügend Rükkendeckung. Notwendige neue Einstellungen werden oft Jahre hinausgeschoben. So werden die Klagen häufiger, daß Bedürftige „abgewimmelt", vertröstet oder sogar mit einer bloßen Belehrung weggeschickt, ja bisweilen auch beschimpft werden. Das Vorurteil, daß Sozialhilfeempfänger nur „nutzlose Esser" seien, macht sich auch leicht unter Sachbearbeitern breit.

Die Sozialhilfe hat, selbst nachdem das Bundessozialhilfegesetz schon über 25 Jahre in Kraft ist, aus der Sicht des Hilfesuchenden auch heute noch den Charakter der Degradierung an sich. Wo sich die Sachbearbeiter zu sehr um die Wohnung und das Privatleben der Hilfesuchenden kümmern, sind die Grundrechte der Betroffenen in Gefahr: Das Recht auf die freie Wahl der Wohnung und das Recht auf die Privatsphäre. Das lange Warten und die vielen Unannehmlichkeiten, die mit den Anträgen verbunden sind, verärgern die Antragsteller. Und es ist nicht selten, daß die Polizei gerufen wird, wenn im Sozialamt die Auseinandersetzungen heftig werden. Viele Ämter sichern sich sogar durch Zugangssperren.

Mehrere Untersuchungen weisen darauf hin, daß nur etwa jeder zweite von denen, die Anspruch auf Hilfe hätten – etwa 2,5 Prozent der Bevölkerung –, diesen Anspruch auch geltend macht. Als Gründe werden vor allem angege-

ben: Unkenntnis der Gesetze, Angst vor der Nachbarschaft, Angst vor den Behörden, Furcht, Kinder oder Eltern könnten zum Zahlen aufgefordert werden, Undurchschaubarkeit der Ansprüche, Angst vor Ausweisung (bei Ausländern) und das Gefühl der Beschämung, Hilfe annehmen zu müssen. Nicht alle diese Gründe können durch Veränderung oder bessere Beachtung bestehender Gesetze ausgeräumt werden, aber bei den meisten wäre eine genauere Beachtung der Gesetze schon eine große Erleichterung.

Die Sozialhilfeempfänger werden zwar als eine Gruppe betrachtet, aber sie sind in durchaus unterschiedlichen Lebenslagen. Der langzeitig Obdachlose ist ganz anders gestellt als ein Student, der vielleicht nur Hilfe in einer kurzfristigen Geldlücke braucht. Die ausländischen Mitbürger haben es allein wegen der geringeren Sprachkenntnisse oft schwerer, die notwendigen Informationen einzuholen und damit an die Hilfe zu kommen.

Die Nichtseßhaften konnten bis zum Jahr 1974 noch zwangsweise in ein Arbeitshaus geschickt werden. Das ist heute nicht mehr möglich. Aber die Auszahlung der Regelsätze, die Gewährung der Verpflegungs- und Übernachtungsscheine usw. werden gewöhnlich zurückhaltend, fast immer mit einem gewissen Maß an Mißtrauen vorgenommen. So wird es bisweilen schwer, oft sogar unmöglich, als Hilfsbedürftiger das vom Gesetz zugesicherte Minimum an Hilfe zu erhalten. Nicht selten entsteht der Eindruck, daß gerade solche, die Hilfe am nötigsten haben, sich bei den Sozialämtern am schwersten tun.

Um den Bedürftigen Hilfe zu geben, die wirklich das Lebensnotwendige deckt, müßte die Lage der Betroffenen mehr in das Bewußtsein der Bürger und auch der Sozialämter gerufen werden. Die Durchführung der Hilfe müßte vereinfacht werden, und die Lasten der Kommunen wären gleichmäßiger zu verteilen. Auf die vielen Möglichkeiten der Verbesserung soll hier nicht näher eingegangen werden. Wichtig war an dieser Stelle nur aufzuzeigen, wie sehr das Gesetz und die Wohlfahrt zusammenhängen und daß das Gesetz allein wenig Bedeutung hat, wenn nicht vom Standpunkt der Betroffenen aus für Hilfe gesorgt wird. *Burghard Weghaus SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

Maier, Hans: *Revolution und Kirche.* Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 5., neubearb. u. erw. Aufl. Freiburg: Herder 1988. 352 S. Lw. 42,-.

Das 1959 erstmals veröffentliche Standardwerk trug maßgeblich dazu bei, die Entstehungsgeschichte der christlichen Parteien in das Bewußtsein zu rücken. Maier, der dabei zu Recht den Blick fast ausschließlich auf Frankreich heftet, skizziert zu Beginn den „revolutionären Verschmelzungsversuch" (1789–1794) von Demokratie und Kirche und sein Scheitern. In einer nächsten Phase (1795–1829) wurde von den sogenannten Traditionalisten J. de Maistre, L. G. A. de Bonald und F. de Lamennais die politische Theologie entwickelt, die der politischen Gesellschaft die kirchlich-hierarchische Struktur als Heilmittel verordnen wollte. Annäherungsversuche und wechselseitige Öffnungen des Staats und der Kirche kennzeichneten die Jahre 1830–1850. Absicht der „Christlichen Demokraten" war es, die Gesellschaft von einem überprüften und entschlackten Christentum her zu erneuern. Unter ihnen sind Lamennais, der mittlerweile die positiven Möglichkeiten der Demokratie in Irland und Belgien entdeckt hatte, Buchez und Ozanam zu nennen. „Nicht eine Doktrin vereint die christlichen Demokraten, sondern eine politische Haltung. Es ist das Vertrauen in die Entwicklung der Demokratie... Sie vertraut auf die Versöhnung von Kirche und Revolution" (216).

Die Zeitspanne von 1850 bis 1891 berücksichtigt H. Maier nicht eigens; sie ist von der Polemik der katholischen Konservativen gegen den liberalen Katholizismus bestimmt. Rückendekkung verschaffte ihnen die Enzyklika „Quanta cura" und der Syllabus (1864). Die Geschehnisse von 1870/1871 (Kommuneaufstand und Bürgerkrieg) führten „viele Katholiken legitimistischen und gegenrevolutionären Ideen zu" (236). Zu ihnen gewann der französische Katholizismus nur langsam wieder Distanz und strebte die Aussöhnung mit der Republik an. Leo XIII. gelang es dann, „die französische Kirche von jeder Verbindung mit der Politik, inbesondere aber mit der monarchischen Parteisache zu trennen und auf diese Weise erst einmal die Basis für Gespräche mit der Republik zurückzugewinnen" (252). Der Papst rief die Katholiken Frankreichs zur Anerkennung der republikanischen Staatsform auf. Auf Grund dieser Solidaritätserklärung würden sich die Katholiken, so argumentierte der Papst, für die Änderung der laizistischen Gesetzgebung einsetzen können. Eine fruchtbare Zusammenarbeit von Staat und den kirchlichen Gruppen setzte diese Politik des Ralliement in Gang, mit starker Ausstrahlung besonders auf die Arbeitswelt. Der Prozeß der Entchristlichung Frankreichs konnte jedoch nur wenig beeinflußt, geschweige aufgehalten werden: „die laizistische Offensive war schon zu weit vorgeschritten" (257). Auf die Folgezeit geht Maier noch knapp ein. Bis 1960 etwa konnten die christlichen Parteien von diesen Kämpfen zehren und ihre Position teilweise festigen. „Die kirchliche Aneignung der Demokratie" (311) war erreicht (im Außenverhältnis!). Im Nachwort (von wann? jedenfalls nach 1975) weist Maier auf das im Fluß befindliche Verhältnis von Staat und Kirche hin, dessen Gestaltung fortwährender Anstrengung bedarf und vielen Arten von Gefährdungen unterliegt.

Die Antrittsvorlesung H. Maiers bei der Übernahme des Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Universität München (4. 2. 1988) eröffnet die Reihe der Exkurse. Sie handelt von den Festen und der Zeitrechnung der „Großen Revolution" (260). Die Feste dienten dazu, das Neue der Revolution anschaulich werden zu lassen und der Einheit der Bürger in einer eigenartigen Verbindung von Planung und Spontaneität Wirklichkeit zu geben. Die neue Zeitrechnung

zielte auf die möglichst radikale Ausmerzung des „alten" Lebensgefühls und die nachhaltige Einprägung des revolutionären Geschehens in das tägliche Leben. Bei der reichlich herangezogenen Literatur fehlen J. B. v. Weiss, Die Französische Revolution (Bd. 4, Graz[7] 1895, 705ff.), wo sich eine höchst detaillierte Darstellung des Kalenders wie der Geschichte seiner Erarbeitung und Promulgierung findet, und M. Vovelle, Die Französische Revolution, Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten (Frankfurt 1985) mit dem Kapitel über die Feste der Revolution (126ff.).

Der Leser erfährt nicht nur von dem Ringen mehrerer Generationen von Katholiken mit den Ideen der Französischen Revolution und besonders den Demokratietheorien, er nimmt auch an den Versuchen teil, katholische Werte in das politisch-gesellschaftliche Leben einzubringen. Darüber hinaus versteht es Maier, ein wenig von Typik und Tragik katholischer Verhaltensweisen vorzustellen: das Schwanken oder gar die Zerreißprobe zwischen einer monologischen Auffassung des Verhältnisses zum Hirten- und Lehramt und der Einsicht in die Notwendigkeit des „Aggiornamento", das leidvolle Erleben von zu rascher und zu später Öffnung auf die „Welt" hin, die „Wagenburgmentalität" und den naiven Enthusiasmus für das Neue.

N. Brieskorn SJ

Friedenssicherung. Hrsg. v. Manfred Spieker. Bd. 1: Sozialwissenschaftliche, historische und theologische Perspektiven. Bd. 2: Politikwissenschaftliche und sozialethische Perspektiven. Münster: Regensberg 1987, 1988. 146 S., 204 S. Kart. 19,80, Kart. 20,-.

Osnabrück sieht sich durch seine historische Verbindung mit dem Westfälischen Frieden in die Pflicht genommen. Es gibt dort alljährlich Osnabrücker Friedenstage und Friedensgespräche, und die hier vorzustellenden beiden Sammelbände zeigen, daß es in Verbindung mit der Universität gelungen ist, daraus ein respektables Forum für wissenschaftliche Beiträge zur Friedensproblematik zu machen. Dies ist vornehmlich ein Verdienst des rührigen Herausgebers der beiden Bände, die den Anfang einer Reihe bilden sollen. Manfred Spieker, für die Planung der Osnabrücker Friedensgespräche verantwortlich, vertritt an der dortigen Universität die Christliche Gesellschaftslehre und weiß diese in seiner wissenschaftlichen Arbeit fruchtbar mit der profanen Politikwissenschaft zu verbinden. Damit ist die Gewähr gegeben, daß das Osnabrücker Unternehmen nicht einer modischen und konturlosen „Friedensforschung" nachjagt, vielmehr die aus vielen Disziplinen zur Klärung der Friedensproblematik notwendigen Beiträge bündelt und so Bausteine für das interdisziplinäre Gespräch bereitstellt.

In Band 1 skizziert Spieker selbst den wissenschaftlichen Rahmen für die Osnabrücker Friedensgespräche. Ausgehend von der allgemeinen Erfahrung der Zerbrechlichkeit und der Komplexität des Friedens und von einem weiten, aber durchdachten Friedensverständnis skizziert er die Vielzahl der strukturellen, kulturellen und moralischen Bedingungen des Friedens, die Verbindung von Friedenssicherung und Friedensförderung, die vielfache Verantwortung der Regierungen, der Bürger, der sozialen Kräfte, der Kirchen für den Frieden sowie die unterschiedlichen Zugänge und möglichen Beiträge der Wissenschaften zur Klärung einschlägiger Fragen. Die abschließende Kennzeichnung des Friedens als Werk der Praxis macht die ethische Dimension der Thematik präzise deutlich und begründet die Notwendigkeit sittlicher Urteilskraft und Tugend im Umgang mit den politisch-ethischen Dilemmata gegenwärtiger Friedenssicherung. Diesem Thema ist in Band 2 ein eigener Beitrag des Herausgebers gewidmet, der die Dilemmata anhand der Pastoralschreiben katholischer Bischofskonferenzen durchdiskutiert.

Die Einzelbeiträge, die diesen einleuchtend beschriebenen Rahmen in den bis jetzt vorliegenden beiden Bänden ansatzweise ausfüllen, können hier nicht vorgestellt werden. Es handelt sich durchweg, von einigen dem eher lokalen Interesse Rechnung tragenden Beiträgen in Band 2 abgesehen, um für Teildisziplinen exemplarisch stehende Analysen zentraler Probleme, die von ausgewiesenen Fachleuten vorgelegt werden: Gesine Schwan, P. Graf Kielmansegg, E.-O. Czempiel, U. Albrecht und K. P. Stratmann

für die Politikwissenschaft, Hans Maier, K. Repgen und E. Kosthorst für die Geschichtswissenschaft, Bischof Averkamp und Landessuperintendent Sprondel für die Theologie, M. Kriele für die Rechtswissenschaft, E.-J. Nagel und M. Spieker für die Christliche Gesellschaftslehre und Ethik. Thematisch spannt sich entsprechend der Bogen vom Verhältnis der christlichen Friedensbotschaft zum politischen Frieden über Frieden und Menschenrechte, Frieden und Demokratie, über historische Beispiele für die Kunst der Friedenssicherung bis zu den gegenwärtigen Problemen der Rüstungsentwicklung, Rüstungskontrolle und der Strategischen Verteidigungsinitiative.

Die beiden Bände stellen einen überzeugenden Beitrag zum interdisziplinären Gespräch über die Fragen des Friedens dar, so daß man ihre Fortsetzung mit Nachdruck wünschen möchte. *B. Sutor*

Frielingsdorf, Karl: *Vom Überleben zum Leben.* Wege zur Identitäts- und Glaubensfindung. Mainz: Matthias Grünewald 1989. 203 S. Kart. 26,80.

Der Autor, Priester und Pastoralpsychologe, wertet eine etwa fünfundzwanzigjährige psychotherapeutische und seelsorgliche Tätigkeit und ca. 2000 Protokolle ihm anvertrauter Lebensgeschichten aus. So ist ein Buch entstanden, das typische Fehlentwicklungen und Probleme beschreibt, die aufgrund negativer Schlüsselerfahrungen in der Kindheit auch das religiöse Leben und das Gottesbild im Erwachsenenalter beeinträchtigen.

Frielingsdorf geht von den psychologischen Voraussetzungen der Persönlichkeitsentwicklung aus, die von der Zeugung über die pränatale Zeit und Geburt bis in die frühe Kindheit besonders prägend für die spätere Lebenseinstellung sind. In lebensnaher und auch für den psychologischen Laien verständlicher Sprache beschreibt er positive und negative Grundeinstellungen zum Leben sowie die entsprechenden Überlebensstrategien, die das Erwachsenenleben in unbewußten Wiederholungen oft stark belasten können. Dabei kommen besonders Probleme von Menschen mit einer ausgeprägten religiösen Sozialisation zu Wort.

Frielingsdorfs Buch ragt auf zweifache Weise unter Vergleichbarem heraus: Zum einen beschreibt er unter Verwertung der meist noch nicht sehr bekannten Ergebnisse der pränatalen Psychologie anschaulich und eindringlich, wie die emotionale Schlüsselposition mit der entsprechenden Lebenseinstellung häufig schon in der vorgeburtlichen Phase ansatzweise grundgelegt wird. Zum anderen ist dem Autor eine selten anzutreffende Integration von Spiritualität und Psychotherapie gelungen, die ratsuchenden Menschen Möglichkeiten aufzeigt, vom physischen Überleben zu einem sinnvollen und zielgerichteten „Leben in Fülle" (Joh 10,10) aus einem lebendigen Glauben zu gelangen.

Ein Schönheitsfehler soll nicht verschwiegen werden. Das oft verwendete Zauberwort „Positano" bleibt für den unkundigen Leser rätselhaft. Nur Insider wissen, daß damit ein Ort am Golf von Sorrent gemeint ist, in dem Frielingsdorf seit vielen Jahren für zahlreiche ratsuchende Menschen Kommunikationstrainings zur Identitäts- und Glaubensfindung veranstaltet. Hier wären einige erklärende Sätze in diesem beachtenswerten Buch hilfreich gewesen.

H. Kügler SJ

Literatur

„Ein deutscher Dichter bin ich einst gewesen." Vergessene und verkannte Autoren des 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hans J. Schütz. München: Beck 1988. 334 S., 60 Abb. Lw. 48,–.

Hans J. Schütz, bewährt als Herausgeber des „Almanachs der Vergessenen" (1985) und der „Oberon-Bibliothek vergessener Bücher", skizziert in diesem Buch literarische Porträts von insgesamt 60 Autoren. Sie umfassen den Zeitraum von 1910 bis 1960 und somit die Literatur des Expressionismus und Dadaismus, der Weimarer Republik und der inneren Emigration, des antifaschistischen Widerstands und des Exils sowie die Nachkriegsliteratur der 50er Jahre.

Geboten wird so ein notwendiges wie gelungenes Lesebuch wider die stets aktuelle Praxis des Verschweigens zu Unrecht vergessener Autoren, deren Leben und Werk – in alphabetischer Reihenfolge und mit charakteristischen Textproben – Hans J. Schütz kenntnisreich und philologisch zuverlässig präsentiert. Den durchweg geglückten literarischen Ehrenrettungen von Autoren, deren ältester Julius Levin 1862 und deren jüngste Hertha Kräftner 1928 geboren ist, sind jeweils auf Vollständigkeit hin angelegte Bibliographien der Erst- und Nachdrucke beigefügt, so daß dieses Lesebuch zugleich ein zuverlässiges wie unentbehrliches Nachschlagewerk nicht nur zu den behandelten Autoren, sondern auch zur deutschen Literatur unseres Jahrhunderts darstellt. Leider fehlt ein Namen- und Sachregister, und die im fortlaufenden Text genannten Pseudonyme sollten in einer – hoffentlich bald – erscheinenden Zweitauflage neben dem eigentlichen Namen in der biographischen Kurznotiz vermerkt werden. Solche Leserwünsche schmälern keinesfalls den informativen wie literarischen Wert dieses Buchs, das zugleich Vergnügen und Erkenntnis bietet. Vermittelt es doch Einsichten in literatursoziologische Prozesse wie auch literaturästhetische Wertungskriterien, die ebenso für die gegenwärtige Praxis des Verschweigens, Verdrängens und Vergessens recht aufschlußreich sind. Zumindest ein Zitat von John Höxter (1884–1938) sei dem heutigen Leser zur heilsamen Provokation und als Leseanreiz vorgelegt: „Möge das edle, naive deutsche Volk eines Tages jene furchtbare Schande von sich abwaschen, die es auf sich lud, als es allzu willig sich der Herrschaft der unheiligen Dreieinigkeit des Wahnteufels, des Hetzteufels und des Gierteufels unterwarf" (128).

E. J. Krzywon

ZU DIESEM HEFT

Mit der Französischen Revolution, deren 200-Jahr-Jubiläum in diesem Monat begangen wird, befassen sich zwei Beiträge. Norbert Brieskorn, Professor für Sozial- und Rechtsphilosophie an der Hochschule für Philosophie in München, macht an Hand der Lebensläufe je eines Vertreters der drei Stände geistesgeschichtliche Hintergründe und Wirkungen der Revolution sichtbar. Klaus Schatz, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, widerspricht der weitverbreiteten Meinung, die Revolution sei am Anfang ein antikirchliches Geschehen gewesen. Er macht deutlich, daß sie sich in der Kirche als eine Auseinandersetzung darstellte, in der eine „politische Theologie" mit der Frage nach Zusammenhalt und Identität der Kirche untrennbar verbunden war.

In der Theologie des Apostels Paulus spielt die Freiheit, zu der der Mensch von Christus befreit wurde, eine zentrale Rolle. Ist diese christliche Freiheit etwas prinzipiell anderes als die philosophische, psychologische oder politische Freiheit? Josef Blank, Professor für neutestamentliche Exegese an der Universität Saarbrücken, geht dieser Frage nach.

Wie die Kirche ist auch die Liturgie keine unwandelbare, fixe Größe, sondern dem geschichtlichen Wandel unterworfen und bedarf daher steter Erneuerung. Albert Gerhards, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bonn, macht sich auf diesem Hintergrund Gedanken über die zukünftige Entwicklung.

Rainer Tautorat gibt einen Überblick über die Geschichte und den Stand des Asylrechts. Er zeigt, daß die derzeitigen Probleme nicht juristisch, sondern nur durch die Beseitigung der Ursachen gelöst werden können.

Selbstbehauptung oder Hedonismus?

Immer wieder gibt die Jugend der älteren Generation zu denken. Je mehr die Älteren dann verunsichert sind, um so weniger eröffnet sich ihnen ein Zugang zu den Einstellungen und Verhaltensweisen der jungen Generation. Sprachlosigkeit und Hemmung werden zu ungeliebten Ergebnissen einer leisen Entfremdung. Zu einer solchen Belastung des Verhältnisses zwischen Jungen und Alten trägt heute der scheinbare Hedonismus junger Menschen bei, der sich in bemessener Leistungsbereitschaft, in Orientierung an Lust und Vergnügen, in der Bevorzugung der Freiheit äußert. Es zeigt sich eine neue Lebensplanung, die nicht mehr die früheren Statuspassagen kennt, sondern die auch einmal einen Abbruch, einen Ausstieg, eine eher vergnügliche Warteschleife in Kauf zu nehmen bereit ist – zugunsten von Freizeit, von Reisen, auch zur Erprobung eines bislang unbekannten Lebensfelds und Lebensstils. Diese Entscheidungen junger Menschen, die oft quer zu elterlichen Planungen liegen, geraten zunehmend in den Verdacht eines narzißtischen Hedonismus. Obgleich diese Unterstellung oft geäußert wird, sie muß deshalb noch lange nicht richtig sein. Es kann sich auch primär um den Akt einer entschiedenen Selbstbehauptung oder um den Versuch handeln, eine weniger entfremdete Identität zu gewinnen.

Das Wort von der Selbstbehauptung impliziert Bedrohung. Junge Menschen sehen sich bedroht durch die suggestiven Imperative des Konsums, durch die verplante Welt einer Leistungsgesellschaft, durch die schleichende Nötigung der Lebensangst, durch eine ungewisse Zukunft der ganzen Menschheit. Gegen diese weithin irrationalen Mächte muß sich jener Jugendliche behaupten, der noch auf der Suche nach sich selbst ist. Im Widerstand erprobt er seine Freiheit und schafft sich Raum für sein eigenes Wachstum.

Die Selbstbehauptung gerät nicht zuletzt deshalb in den Verdacht, ein Hedonismus zu sein, weil in ihr Anteile eines Narzißmus ebensowenig zu übersehen sind wie das Verlangen nach Lebensgenuß. Beides ist – solange es sich nicht absolut setzt – altersgemäß und vermutlich aufgrund verlängerter Reifungsprozesse in den entwickelten Industriegesellschaften „normal". Solche Verhaltensweisen konnten in der Kriegs- und Nachkriegssituation nicht gedeihen.

Daß heute die Selbstbehauptung mit Lebensfreude verbunden ist, wird auch durch die Theorie der „Wertesynthese" bestätigt, die Helmut Klages aufgrund empirisch-soziologischer Untersuchungen zum Verständnis des Wertwandels und seiner Folgen heranzieht. Der von ihm unter vier möglichen jugendlichen Typen bevorzugte Typ, der „aktive Realist", versucht in seinem Leben die Pflicht- und Akzeptanzwerte und die Selbstentfaltungswerte miteinander zu ver-

binden. Beides wird von ihm gleichzeitig hochqualifiziert. Gemäß einem solchen Lebensentwurf kommen junge Menschen von Tag zu Tag voran. Ihr Versuch wird von Erwachsenen als eine „Art widersprüchlicher Werteharmonie" (Sinus-Studie) bezeichnet. Dabei wird allerdings übersehen, daß dieser Zustand kein endgültiger zu sein scheint, daß er eine vorübergehende experimentelle Situation ausmacht. Man kann nicht bestreiten, daß sich dann auch die Möglichkeit eröffnet, sich an Lebensgenuß und Vergnügen zu verlieren. Durchweg wird dagegen die Freude am Leben von vielen Jugendlichen verstanden als Preis einer sonst eher asketischen Lebensweise, etwa im Studium oder im Beruf. So gesehen fördert auch die Lust die Selbstbehauptung. Wie die Leistung ermöglicht sie, sich als einmaliges und unverwechselbares Wesen zu finden, in sich selbst Identität zu stiften.

Auffallen muß, daß sich in einer solchen Lebenspraxis junge Christen kaum von den übrigen Jugendlichen unterscheiden (Shell-Jugenduntersuchung 1985). Gerade weil dies so ist, erhebt sich das Problem, ob und wie Kirche auf diese Veränderungen in der Jugendszene reagieren soll. Soll sie im Hinweis auf bürgerliche Tugenden und – oft mißverstandene – christliche Werte Lust und Vergnügen einzudämmen versuchen? Als Unheilsprophet? Als Kassandra? Oder soll sie sich positiv auf jene Sehnsüchte einlassen, die junge Menschen implizit und explizit äußern? Sehnsüchte nach Lebenskunst, nach Ganzheitlichkeit, nach erfüllender Lebenserfahrung, nach Glück schlechthin. Täte sie dies, dann stünde sie vor folgenden Fragen: Was hat sie heute als orientierende Deutung und Wertevorgaben anzubieten? Wo eröffnet sie Lebensräume, in denen eine Balance zwischen Selbstbehauptung und Hedonismus eingeübt werden kann? Gibt es in ihr geschwisterliche Gemeinden? Ist eine Verkündigung möglich, in der auch von lustbetonter Freude die Rede sein wird, selbst wenn diese Freude „erst durch das Kreuz in die Welt kam" (Karliturgie)? Trägt der christliche Glaube zu identitätsstiftender Menschwerdung bei? Oder erschwert er diese? Oder verhindert er sie gar? So lauten zugleich die Fragen, die junge Menschen von heute stellen. Sie verraten darin die Erwartung auf eine verantwortliche, menschenfreundliche Moral. Vielleicht einstweilen nur als Ahnung, dennoch aber nicht geringzuschätzen.

An der amtlichen Kirche und an den Christen wird es liegen, ob junge Menschen in der Angst, freiheitsbewußte Lebensentwürfe aufgeben zu müssen, an der Kirche vorbeigehen, oder ob sie Partner, Weggenossen, Begleiter finden können. Keiner gibt das gern auf, in dem er sich selbst gefunden hat. Da es nicht möglich ist, eine christliche Existenz neben einer menschlichen Identität zu gründen, stellt sich wieder einmal das alte Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade unter neuen Begriffen. Wo dies erkannt wird, wäre für die Begegnung mit jungen Menschen viel gewonnen. Nicht Ängste vor der jungen Generation helfen hier voran, sondern nur das Vertrauen, daß auch die in den Stimmen der Jugend vernehmbare „Stimme der Zeit" eine „Stimme Gottes" ist. *Roman Bleistein SJ*

Eberhard Schockenhoff

Gentechnologie und Menschenwürde

Die Vorstellung der Menschenwürde als letztes und umfassendes Bewertungskriterium des gentechnologischen Fortschritts ins Spiel zu bringen, legt sich von einem philosophischen, theologischen und juristischen Standpunkt aus gleichermaßen nahe. Die theologische Ethik findet darin ihre eigene anthropologische Tradition ausgesprochen, insbesondere das Wissen darum, daß der Mensch nach Gottes Bild geschaffen (vgl. Gen 1,24) und zur Gemeinschaft mit ihm gerufen ist. Die Idee der Menschenwürde bündelt zugleich die verschiedenen Reflexionsstränge zusammen, die in Antike und Neuzeit die Versuche der philosophischen Selbstauslegung des Menschen durchziehen. Nicht nur ihre geschichtliche, auch ihre sprachliche Dignität scheint dabei der Formel von der unantastbaren und aller subjektiven Willkür entzogenen Würde des Menschen ihren unverzichtbaren Rang im gegenwärtigen ethischen Gespräch zu sichern; sie ist wie kein zweites Wort zu einem säkularen Kondensat geworden, in dem die religiöse Tiefendimension der menschlichen Sprache ihren Ausdruck findet.

Doch entspricht der evokativen Mächtigkeit der Formel nicht unbedingt auch ein gleiches Maß an rationaler Begründungsfähigkeit. Verdankt sich die Überzeugung von der jedem Menschen kraft seines Menschseins eigenen Würde – „ob eam causam quod is homo sit" (Cicero) – nur einer „Evidenz des Herzens" (T. Kotarbinski) oder ist sie von einer ausweisbaren philosophischen Letztbegründung getragen? Kommt ihr in einer säkularen Kultur die Rolle eines sozialen Tabus zu, das an der Stelle ehemals religiöser Tabuisierungen „absolute Grenzen des Zumutbaren" umschreibt – Grenzen, deren absolute Sakrosanktheit gerade durch stets diskussionsfähige und differenzierungsbedürftige Vernunftargumente nur ausgehöhlt würde?[1] Oder gleicht die Rede von der Menschenwürde in einer pluralistischen Gesellschaft dem trojanischen Pferd, mit dessen Hilfe weltanschauliche Optionen in ein demokratisches Rechtssystem eingeschmuggelt werden sollen?[2] Jedenfalls macht die Liste solcher in der ethischen und metaethischen Diskussion aufbrechenden Fragen deutlich, daß die fraglose Berufung auf die Menschenwürde keineswegs der Zauberschlüssel zur Auflösung ethischer Argumentationsprobleme ist, als der sie zunächst erscheinen kann. Soll sie nicht zur abgegriffenen Münze verkommen, muß vielmehr sorgfältig gefragt werden, wo sie nur als pathetische Beschwörungsformel und wo sie als tragfähige Begründungsformel (A. Auer) fungieren kann.

Voraussetzungen des Menschenwürde-Arguments

Die 1987 erschienene Instruktion der Glaubenskongregation zu einigen ethischen Fragen der Fortpflanzung („Donum Dei") möchte angesichts der Herausforderung durch die neuen gentechnologischen Möglichkeiten dem heutigen Menschen ein ethisches Leitbild vortragen, das „der Würde der Person und ihrer ganzheitlichen Berufung entspricht". Sie präsentiert diesen obersten Bewertungsmaßstab allen menschlichen Handelns in seinen philosophischen und theologischen Voraussetzungen, indem sie als mit ihm verbundene Kriterien anführt: „die Achtung, die Verteidigung und Förderung des Menschen, sein ursprüngliches und grundlegendes Recht auf Leben, seine Würde als Person, mit einer Geistseele begabt, mit moralischer Verantwortung ausgestattet und zur seligen Gemeinschaft mit Gott berufen" (I, 1).

Von der so umschriebenen fundamentalen Würde der menschlichen Person glaubt die Kirche, daß sie auch in einer kulturell differenzierten, weltanschaulich pluralen Gesellschaft von allen Menschen guten Willens anerkannt und beim Versuch ihrer jeweiligen kulturellen Selbstauslegung vorausgesetzt ist. Die tragende moralische Einsicht, die an der Wurzel unserer modernen Kultur steht, besagt, daß der Mensch nicht nur Nutzen und Wert – in der Sprache Kants: einen „Preis" –, sondern auch „Würde" besitzt, die ihm als Subjekt aufgrund seiner Fähigkeit zu sittlichem Handeln, zur freien Selbstbestimmung und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung zukommt. Diese Einsicht ist rational anerkennungsfähig und zugleich von jedermann als die Voraussetzung erkennbar, unter der eine plurale Gesellschaft als humane existieren, das heißt zur humanen Konfliktaustragung fähig sein kann. Die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde, die sich unter kulturell und geschichtlich variablen Bedingungen inhaltlich zu einzelnen „Menschenrechten" konkretisiert, ist zugleich die Grundlage unserer humanen Rechtsordnung. Menschliche Würde wird von dieser ihren Mitgliedern nicht zuerkannt und gewährt, sondern als ihr vorausgehendes Fundament anerkannt: Wir sind nicht „kooptiertes", sondern geborenes Mitglied unserer Gesellschaft (R. Löw), und keiner verdankt seine fundamentalen Rechte dem anderen oder einer wie auch immer zustande kommenden Mehrheit.

Mit der Vorstellung einer der Rechtsgemeinschaft als ganzer noch vorausliegenden Würde ihrer Mitglieder verbinden sich in der philosophischen Anthropologie und in der modernen Verfassungsauslegung eine Reihe weiterer Aussagen, die noch vorgängig zur kulturspezifischen Ausprägung bestimmter Menschenrechte (körperliche Unversehrtheit, Schutz der Privatsphäre, Religionsfreiheit und Toleranz, Abschaffung von Sklaverei und Folter) als anthropologisch unbeliebige Ausdrucksfelder anzusehen sind, in denen die Menschenwürde des einzelnen Anerkennung beansprucht. Dazu gehören Personalität, Sozialität und Naturalität des Menschen (A. Auer), sein offener Transzendenzbezug, seine Sonder-

stellung gegenüber den anderen Lebewesen im Kosmos und schließlich die Geschichtlichkeit seines Existenzvollzugs.

Diese anthropologischen Grundaussagen sind auch vom Grundgesetz und durch die Verfassungsauslegung als unmittelbar an den Gedanken der Menschenwürde gebunden anerkannt. Art. 1 GG schützt einer bekannten Formulierung des Bundesverfassungsgerichts zufolge die Gemeinschaftsbezogenheit und den Eigenwert der Person, und Art. 2 GG bezieht in den Respekt vor der unveräußerlichen Menschenwürde ausdrücklich den Schutz seiner vitalen Basis, des körperlichen Lebens ein. In seiner Kommentierung zu Art. 1 GG hat der bedeutende Verfassungsrechtler G. Dürig die anthropologischen Implikationen der Rede von der Menschenwürde herausgestellt: „Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu gestalten."[3] Das gleiche versucht in einer noch offener gehaltenen Formulierung der Tübinger Rechtsgeschichtler A. Laufs: „Die Würde des Menschen besteht in der Einheit seines geistigen und leiblichen Seins, die ihn zu seinem geschichtlichen Dasein befähigt."[4]

Vergleicht man diese beiden aus dem Bereich des säkularen Verfassungsrechts stammenden Definitionen mit dem vorangestellten Grundsatzpassus aus „Donum Dei", so ergeben sich einige Anfragen humanbiologischer, philosophischer und theologischer Art, die wenigstens kurz angesprochen sein müssen, bevor das Kriterium der Menschenwürde in konkreten gentechnologischen Handlungsfeldern erprobt werden kann.

Zunächst eine *theologische Anfrage*: Die Rede von einer substantiellen, immateriellen und unsterblichen Geistseele des Menschen, die im Gang der anthropologischen Reflexion dieses Jahrhunderts weitgehend durch sozialpsychologische Begriffe wie Ich, Selbst, Identität abgelöst wurde[5], legt sich in einem christlichen Menschenbild als Protest gegen die neuzeitliche Verdinglichung und Entsubjektivierung des Menschen dennoch nahe. Der Begriff „Seele" steht dabei gerade für das dem menschlichen Zugriff Entzogene, das Nichtverrechenbare, das mir gegenüberstehende Eigene des anderen. „Seele" umschreibt einem alten griechischen Wort zufolge das Unverfügbare und Unzugängliche eines jeden menschlichen Wesens, den heiligen Schutzbezirk seiner Freiheit, der jeder privaten oder gesellschaftlichen Verobjektivierung verschlossen bleibt.

Von seiten evangelischer Sozialethiker wie M. Honecker, der diese Protestfunktion der Rede von der „Geistseele" des Menschen durchaus anerkennt[6], wird jedoch eine tieferliegende philosophische Differenz ins Spiel gebracht, die protestantische Ethik gegenüber diesem anthropologischen Leitbegriff zurückhaltend sein läßt. Während die aristotelisch-thomistische Vorstellung von der Geistseele noch in den Kategorien einer Substanzontologie denke, begreift die protestantische Theologie den Menschen dieser Gegenüberstellung zufolge in der Nachfolge

Martin Luthers mit Hilfe einer relationalen Ontologie. Auch wenn man dem Programm einer Überwindung des klassischen Substanzdenkens ausdrücklich zustimmt und darin sogar die lange verschüttete Leistung des christlichen Glaubens im Raum der Metaphysik erkennt, bedarf eine solche Gegenüberstellung einer theologischen Korrektur.

Es ist die gemeinsame Grundüberzeugung jeder christlichen Theologie, daß die einzigartige Würde des Menschen nicht in ihm selbst, sondern in einer ihn tragenden Relation, seinem Angerufensein durch Gott gründet. Wo aber Gott zum Menschen hin Beziehung stiftet, wo er ihn in der freien Souveränität eines unableitbaren Anfangs anruft und ihm in seinem schöpferischen und erlösenden Wort begegnet, da ist der Mensch zugleich zu sich selbst gerufen und zu menschlicher Eigenständigkeit freigesetzt. Es ist deshalb nicht ausschließlich vom Selbstbezug des Menschen her gedacht, wenn die mittelalterliche Theologie den Menschen in seiner substantiellen Leib-Seele-Verfaßtheit betrachtet; dieser anthropologische Blickwinkel, gleichsam die Binnenperspektive dieser Sicht des Menschen, ist von einer umgreifenden theologischen Außenperspektive her unterfaßt, die den Menschen radikal von einem doppelten Gottesbezug her denkt und sowohl seine Abkünftigkeit von Gott als auch seine Rückkehr in die selige Gemeinschaft mit ihm im Blick hat.

Weitreichendere praktische Auswirkungen hat ein zweiter Vorbehalt: Die theologische Begründung der Menschenwürde mit Hilfe einer relationalen Ontologie, die auf die Kategorie der „Substanz" oder der „Seele" völlig verzichtet, droht in sich selbst zweideutig zu werden und die beabsichtigte Leistung zu verfehlen, nämlich den Eigenwert der menschlichen Person in ihrer unantastbaren Würde in der Ordnung des Mit-Seins mit den anderen zu begründen. Daß „menschliches Leben nur dann menschliches Leben (ist), wenn und insofern es angenommenes Leben ist"[7], dieser Satz, den namhafte evangelische Theologen auf dem Höhepunkt der Abtreibungsdebatte 1973 in einem öffentlichen Memorandum niederschreiben, zeugt ungewollt von der Ergänzungsbedürftigkeit einer rein relationalen Ontologie durch den Substanzgedanken, denn er beantwortet die Gretchenfrage gerade nicht, ob menschliches Leben auch in Konfliktsituationen und in der Versuchung zu drohender Selbstdispens der Beteiligten schutzwürdig bleibt, weil es von Gott angenommen ist.

Zum zweiten bleibt ein *philosophischer Einwand* zu bedenken, der sich vom Standpunkt einer rein konsenspraktischen Normfindung nach dem Modell der Diskursethik gegen die vorgetragene Begründung der Menschenwürde erheben läßt. Befrachtet die Rede von der unvertretbaren Personalität des Menschen, von seiner unsterblichen Seele und von seinem Transzendenzbezug nicht den sowieso schon höchst gefährdeten Versuch einer pragmatischen Konsensbildung mit unnötigen metaphysischen Ballaststoffen? Über Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrtum des jeweils eigenen Begründungsansatzes zu streiten, hat dort, wo es dar-

um geht, einen demokratisch vertretbaren und praktisch erforderlichen Konsens zu erreichen, tatsächlich wenig Sinn. Unter den Bedingungen unterschiedlicher kultureller Wertpräferenzen lebt der ethische Diskurs einer pluralen Gesellschaft gerade davon, daß alle Beteiligten ihre jeweiligen Letztbegründungen aus dem Spiel lassen. Das Recht und die Notwendigkeit einer ontologischen Begründung der Menschenwürde zu diskutieren, bleibt aber zumindest als Problemanzeige gegeben.

Das Problem, das es dabei anzuzeigen gilt, ist dies, ob und wie bei einer rein „konsenspraktischen Normbegründung" (H. M. Sass) eine ausreichende Sicherstellung der Menschenwürde aller Beteiligten auch dort noch gewährleistet ist, wo dies den Interessen einer breiten Mehrheit auf Dauer zuwiderläuft. Das besagt auf der theoretischen Ebene noch nichts gegen die Möglichkeit einer transzendentalpragmatischen Begründung der Menschenwürde; ohne ihre Anerkennung gibt es keinen ethischen Diskurs und keine herrschaftsfreie Kommunikation. Was aber soll praktisch gelten, wenn in der vorgeschobenen Extremsituation, in der die Fragen der Bioethik aufbrechen, Zweifel darüber auszuräumen sind, wer schon diskursfähig – oder es bereits nicht mehr ist? Wie das Beispiel der amerikanischen Öffentlichkeit zeigt, neigen konsenspraktische Positionen dazu, die naturale Basis der Menschenwürde zu vernachlässigen und scharf zwischen dem angeblich rein biologischen Faktum menschlichen Lebens und dem Personsein als „spezifischer Rollenkompetenz in moralischen Interaktionen" zu trennen, der allein Achtung und Menschenwürde zukommt[8].

Die Sogwirkung, die eine solche Unterscheidung auslöst, zeigt, daß der theoretische Ansatz der Diskursethik ebenso wie der rein personalistischer Anthropologien in der Gefahr steht, die Grenzen des menschlichen Daseins „nach unten" hin zu verfehlen[9]. Nicht die Sicherstellung der Menschenwürde argumentationsmächtiger Kommunikationssubjekte steht ja in der bioethischen Diskussion in Frage, sondern ihre Gewährleistung auch in den vorgeschobenen Grenzbereichen menschlichen Daseins, die erst durch die rasanten Fortschritte der Gentechnologie und Reproduktionsmedizin zu einem ethischen Problemfeld geworden sind.

Damit tut sich eine dritte Fragestellung auf, die zu einer *humanembryologischen Festlegung* führen muß. Eine zureichend begründete Antwort auf die Frage, ab welchem Zeitpunkt der embryonalen Entwicklung wir ein menschliches Wesen vor uns haben, das Träger der Menschenwürde sein kann, ist nur durch ein Zusammenspiel humanembryologischer, anthropologischer und philosophischer Überlegungen möglich. Vorausgesetzt ist dabei, daß das sittliche Subjektsein des Menschen nicht von dem vitalen Prozeß ablösbar ist, in dem und durch den es existiert. Der sofort ausbrechende Streit darüber, ab wann und ob überhaupt eine Zygote oder ein Embryo „Individuum", „Mensch" oder „Person" genannt werden soll, trägt jedoch zur Beurteilung seines Anspruchs, in seiner menschlichen Würde respektiert zu werden, nichts Wesentliches bei, denn entscheidend dafür

ist allein, ob die befruchtete Eizelle schon die volle Potentialität besitzt, sich zu einem personalen Dasein und zu sittlichem Subjektsein zu entwickeln[10].

Genau dies ist aber nach der überwiegenden Auskunft der gegenwärtigen Embryonalforschung sicher der Fall; daß menschliches Leben ab dem Zeitpunkt der Befruchtung sowohl artspezifisch als auch individualspezifisch definitiv festgelegt ist, wurde durch die Erkenntnisse der modernen Genetik und Embryonalbiologie eindrucksvoll erwiesen. In jedem diploiden Chromosomensatz ist das genetische Programm eines Menschen bereits vollständig angelegt, und durch die Möglichkeit, die allerersten Entwicklungsstadien einer Zygote in vitro zu beobachten, gewinnt diese Präformation darüber hinaus konkrete Anschaulichkeit. Ein Mensch entsteht nicht aus einem zunächst infrahumanen Zellhaufen, indem er die stammesgeschichtlichen Übergänge der Evolution abgekürzt rekapituliert, wie es E. Haeckel 1886 als „biogenetisches Grundgesetz" formulierte, sondern er bewahrt durch alle Stadien seiner Entwicklung hindurch seine konkrete Individualität, die sich nur in ihrem jeweiligen Erscheinungsbild ändert. Kurz: er entwickelt sich nicht *zum* Menschen, sondern er entwickelt sich *als* Mensch[11].

Nach den Worten des Humanbiologen F. Büchner ist das menschliche Leben „von der Zeugung an ein unaufhörlicher Strom des Stoffwechsels, des Wachstums, der Gestaltung und der sinnvollen Funktionen, d. h. nach eigenen Gesetzen Ausdruck eingeprägter Individualität, in einem nie mehr abreißenden Kontinuum von der Zeugung bis zum Tod"[12]. In der vorgeburtlichen Phase dieses Kontinuums bereitet jeder Entwicklungsschritt ontogenetisch folgerichtig den nachfolgenden vor; es gibt darin wohl Übergänge und neu einsetzende Entwicklungsschübe, aber keine Zäsuren, an denen sich der Anfang des Personseins und damit der Eintritt des Schutzbereichs der Menschenwürde festmachen ließe. Jeder Vorschlag, schutzwürdiges Leben erst von einem bestimmten Zeitpunkt nach der Konjugation an beginnen zu lassen (genannt werden Nidation, Individuation, Differenzierung zwischen Rückenmark und Gehirn ab dem 35. Tag, Vorhandensein von Gehirnströmen, Lebensfähigkeit ab dem 150. Tag, schließlich noch immer die Durchtrennung der Nabelschnur als angeblicher Beginn der selbständigen Lebensfähigkeit), beruht auf einer letzten Endes willkürlichen Entscheidung, die von den embryologischen Fakten her immer mehr oder weniger offenbleibt.

Das Datum, das heute embryologisch am gesichertsten ist und das zugleich philosophisch allein ausschlaggebend sein kann, bleibt dies, daß schon in der befruchteten Eizelle die volle Potentialität zu menschlicher Existenz und zu sittlichem Personsein angelegt ist, die sich von Anfang an auf der Basis des ganzen embryonalen Entwicklungsprozesses entfaltet. Daraus läßt sich konsequenterweise nur folgern, daß in den Schutzbereich der Menschenwürde, die dem sittlichen Subjektsein des einzelnen gilt, auch die embryonalen Frühphasen seines menschlichen Lebens miteinzubeziehen sind[13].

Die Reichweite des Menschenwürde-Arguments

Nach diesen notwendigen Vorklärungen, die den theologischen und philosophischen Grundgehalt des Begriffs Menschenwürde und den moralischen Status des embryonalen Lebens erläutern, soll nunmehr gefragt werden, wie er sich in einem ethischen Diskurs argumentativ verwenden läßt. Was trägt die Berufung auf die unantastbare Menschenwürde wirklich aus bei dem Versuch, in einer pluralen Gesellschaft die humanen Risiken des technologischen Fortschritts beherrschen zu lernen? Wann und wo ist das Menschenwürde-Argument aufgrund der moralischen Voraussetzungen unserer modernen Kultur zwingend? Wenn die Volkszählung, die Peep-Show, die Trikotwerbung im Sport und die Kryokonservierung von Embryonen gleichermaßen gegen die Menschenwürde verstoßen, wie das in der öffentlichen Diskussion oft unterstellt wird, verliert der Begriff seine scharfen Konturen.

Der ausufernde Gebrauch, der die goldgeprägte Münze des anspruchsvollen Wortes „Würde" zum abgegriffenen Kleingeld verkommen läßt, nährt den Verdacht, solch anspruchsvolle Rede werde von allen Seiten nur als Mittel semantischer Politik genutzt, in ihrem Gewand könnten unbemerkt Sinnvorstellungen oktroyiert werden, die gesellschaftlich nicht mehr oder noch nicht anerkannt sind. Die von Juristen ausgesprochene Warnung, wir sollten die „eiserne Ration" (W. Vitzthum) unserer Verfassung nicht vorzeitig verschleudern, gilt auch in der ethischen Diskussion; im Interesse einer Klärung des Begriffs sollte sie auf das Menschenwürde-Argument nur dort zurückgreifen, wo absolute Grenzziehungen zum Schutz des Humanen unabdingbar sind.

Die neuen biomedizinischen und gentechnologischen Verfahren stellen ja nicht schon in sich eine Bedrohung der Menschenwürde dar. In vielen Bereichen lassen sie sich schon heute zugunsten einer menschlicheren Bewältigung des Lebens in Dienst nehmen. In anderen droht ihr Einsatz zur manipulativen Verfügung über fremdes menschliches Leben zu verführen. In einzelnen, eindeutig definierbaren Anwendungsfeldern führen sie gegenwärtig zu einer endgültigen und totalen Instrumentalisierung des Menschen, deren andauernde Hinnahme in der Öffentlichkeit zu einem gefährlichen Gewöhnungseffekt führen muß. Nur in diesem letzten Fall, wo irreversibel in den personalen Freiheitsraum eines anderen Menschen eingegriffen und wo über seine Möglichkeit zu sittlichem Subjektsein verfügt wird, ist es unter den Bedingungen unserer Kultur argumentativ zwingend, von einem Angriff auf die Menschenwürde zu sprechen.

Die Sprachverwirrung um den obersten Begriff unserer Verfassung rührt auch daher, daß alle Beteiligten das Wort Menschenwürde in einer doppelten Bedeutung gebrauchen, die zumindest dort auseinandergehalten werden müßte, wo es zum Zweck ethischer Argumentation verwandt wird. Zum einen ist Menschenwürde ein *normativer Begriff*, der unmittelbar den das sittliche Subjektsein des

Menschen bewahrenden Schutzraum umschreibt. Zum anderen wird er als eine *Kurzformel* gebraucht, in der sich *anthropologische Leitbilder* gelungenen Lebens prägnant bündeln. Nur in seiner strikt normativen Verwendung ist die Berufung auf den Begriff der Menschenwürde unter den Bedingungen einer pluralen Kultur schlechterdings zwingend; über umfassende anthropologische Zielvorstellungen eines „menschenwürdigen" Lebens ist ein verpflichtender Konsens in ihr nicht erreichbar.

Die vorgeschlagene Unterscheidung eines engeren, strikt normativen und eines weiteren, anthropologisch umfassenden Begriffs von Menschenwürde entspricht auch dem Grundsatz der Verfassungsinterpretation, den inhaltlichen Schutzbereich der Menschenwürde negativ von konkreten „Verletzungsvorgängen" her (Folter, Sklaverei, Euthanasie) zu umschreiben, wie es in G. Dürigs bekannter Objekt-Formel geschieht: „Die Menschenwürde ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird."[14] Die Achtung dieser jedem Menschen allein aufgrund seines Menschseins eigenen Würde kann nicht radikal genug praktiziert und sanktioniert werden. Wer hier Abstriche zu machen bereit ist und Menschenwürde an Zulassungskriterien oder das Vorhandensein bestimmter Qualitätsmerkmale bindet, der kann sich auf Dauer auch seiner eigenen Menschenwürde nicht mehr sicher sein. Wir alle waren einmal Embryonen, und viele werden in ihrem Alter gebrechlich und der Hilfe bedürftig sein. Daß die Menschenwürde unteilbar ist, meint vor allem dies, daß sie unterschiedslos allen gilt, den Geborenen ebenso wie den Ungeborenen, den Erfolgreichen wie den Schwachen, und auch denen, die sich gegen ihre Verletzung selbst nicht wirksam zur Wehr setzen können.

Wenn Kirche und Theologie die unbedingte Achtung der Menschenwürde einfordern und sich schon den Anfängen widersetzen, ihre Geltung durch selektive Zuerkennung einzuschränken, dann sind sie darin der Anwalt des humanen Erbes unserer modernen Kultur. Und wenn es im gesellschaftlichen Gespräch nur wenige sind, die es ihr an Beharrlichkeit und Kompromißlosigkeit gleichtun, dann zeigt sich darin nur das Paradoxon des gegenwärtigen Zustands moderner Gesellschaften – eines Zustands, in dem die Religion nicht mehr zur ideologischen Gegeninstanz, sondern zu den Erhaltungsbedingungen der Aufklärung (H. Lübbe) werden konnte.

Die Bewährung der Menschenwürde in gentechnologischen Anwendungsfeldern

Nachdem in den vorangegangenen Schritten die Idee der Menschenwürde philosophisch und theologisch begründet und ihr argumentativer Status in der ethischen Diskussion angegeben wurde, läßt sie sich nun angesichts konkreter Handlungsfelder erproben, in denen die Gentechnologie und die Reproduktionsmedi-

zin in Forschung, medizinischer Praxis und industrieller Produktion gegenwärtig oder in naher Zukunft Anwendung finden kann.

Die sogenannte *verbrauchende Forschung an Embryonen*, die nicht einem therapeutischen Ziel zu ihren eigenen Gunsten dient, stellt eine klar erkennbare Verletzung der Menschenwürde dar, die in den westlichen Industriestaaten derzeit ohne rechtliche Regelung toleriert wird. Ein menschliches Wesen zu dem ausschließlichen Zweck seiner anschließenden Vernichtung im Experiment herzustellen, bleibt auch dann eine totale Instrumentalisierung, wenn sich die Forschung davon erheblichen Nutzen für die bereits lebende oder künftige Generationen verspricht. Seitdem es vor einiger Zeit erstmals in Großbritannien gelungen ist, eine Eizelle nach der Kryokonservierung zur Befruchtung aufzubereiten, braucht es keine „überzähligen", ursprünglich zur Reimplantation im Rahmen einer extrakorporalen Befruchtung vorgesehenen Embryonen mehr zu geben. Konnte es bislang vielen als pragmatisch hinnehmbar erscheinen, diese überzähligen Zygoten ohne eigene Lebenschance hochrangigen Forschungszielen zuzuführen, so hat der Fortschritt der Reproduktionsbiologie diese Hintertür nun selbst geschlossen: Wenn in Zukunft Embryonen einem Humanexperiment geopfert werden, dann muß bereits ihr Lebensbeginn im Blick auf ihr bezwecktes Ende, also mit vorgefaßter Tötungsabsicht, heraufgeführt werden. Radikaler aber können Menschen fremdes Leben nicht ihren eigenen Zwecken verfügbar machen[15].

Gleiches gilt von den bereits praktizierten Versuchen, *„fötales Gewebe"* – schon der sprachliche Euphemismus verstellt den Blick auf die menschlichen Dimensionen dessen, was da geschieht – zur Therapie bislang unheilbarer Krankheiten (Mongolismus, Parkinsonsche Krankheit, in ferner Zukunft vielleicht Krebs) zu verwenden. Menschliches Leben ausschließlich fremden Zwecken zu opfern, stellt immer und ausnahmslos eine eklatante Verletzung der Menschenwürde dar; das gilt dort, wo das Leben menschlicher Föten zur Disposition gestellt wird, ebenso wie für Konflikte unter bereits Lebenden.

Ebenso eindeutig ist das *Klonieren*, die Herstellung beliebig vieler, genetisch identischer Individuen als Verstoß gegen die Menschenwürde erkennbar. Sich als die Kopie eines anderen Wesens wissen zu müssen, über keine unvorwegnehmbaren eigenen Lebensmöglichkeiten zu verfügen, die nicht schon in der versetzten Lebenszeit eines identisch anderen längst durchgespielt sind, das wäre eine Verletzung des Menschlichen, die nicht erst in Serie gefertigt, sondern schon bei der allerersten Probe „frevelhaft" sein müßte[16].

Eine solche Fremddetermination unterschiede sich wesentlich von der genetischen Vorprägung, die im natürlichen Zeugungsvorgang jeder von seiten seiner Eltern erfährt; diese handeln als natürliche Artwesen und können das Entstehen der neuen genetischen Identität ihres Kindes gerade nicht manipulieren. Fähigkeiten und Lebenschancen zu nützen, die mir „von Natur aus" zu eigen sind, ist etwas grundsätzlich anderes, als von anderen vorgeplante Leistungen zu erbringen.

Ebenso macht es einen fundamentalen Unterschied, ob ein Mensch die natürlichen Begrenztheiten seines Daseins annehmen muß oder ob er sich in Grenzen einzurichten hat, die vom kalkulatorischen Nutzen anderer her gezogen sind. Wie sehr die Natur die Riskiertheit des menschlichen Lebens, seine Freiheit des sich selbst Entdeckens und darin die Authentizität des jeweiligen Selbstseins zu wahren versteht, das wird selbst an dem Beispiel eineiiger Zwillinge sichtbar, die ja anders als künstliche Klone keinesfalls untereinander die Kopie des anderen sind.

Die Möglichkeiten der *Gendiagnostik* und *Gentherapie* scheinen unter dem Gesichtspunkt der Menschenwürde in sich selbst so lange unbedenklich, als sie nicht anderweitige elementare Ansprüche gefährden oder unkalkulierbare Risiken in sich bergen. Wenn die Methoden pränataler Diagnostik de facto einen nur schwer zu widerstehenden Abtreibungssog auslösen oder gar zu einer einklagbaren Schadenshaftung des Arztes für „wrongful life", für jedwedes beschädigte Leben, führen, wie dies in einigen Bundesländern der USA bereits der Fall ist, dann droht ihre ethische Neutralität leicht zur Fiktion zu werden: Hinter solcher Besorgtheit um das künftige Lebensglück der Ungeborenen verbirgt sich nur zu leicht „die Zerstörung der Menschenwürde unter der Fahne der Humanität" (E. Benda)[17]. – Gendiagnostische Verfahren nach der Geburt, wie das „genetic screening" und ihre Anwendung in der Arbeitsmedizin oder Versicherungswirtschaft, erfordern eine vollständige Transparenz und dürfen nicht zur Diskriminierung der Betroffenen führen. Die Enquête-Kommission des Deutschen Bundestags fordert zudem, daß solche Genuntersuchungen nur freiwillig und vertraulich durchgeführt werden und daß jeder Arbeitnehmer gemäß seinem informativen Selbstbestimmungsrecht selbst über die Weitergabe seiner Daten zu entscheiden hat[18]. Keinem darf das Wissen um gesundheitliche Risiken oder sicher eintretende Krankheiten (z. B. Chorea Huntington, der „Veitstanz") gegen seinen Willen aufgezwungen werden. Der Wunsch, der noch ausstehenden Zukunft der eigenen Lebensgeschichte unbefangen entgegensehen zu können, kann sich dabei unter Berufung auf ein ausdrückliches „Grundrecht auf Nicht-Wissen" (H. Jonas) artikulieren, das die Unverfügbarkeit des Lebens im bewußten Verzicht auf vorhandene Diagnoseverfahren anzunehmen bereit ist.

Gegen eine gentherapeutische Behandlung von *somatischen Körperzellen* bestehen keine ethischen Bedenken; solche Möglichkeiten der Heilbehandlung von Immunschwächeerkrankungen, Stoffwechselstörungen, Infektionen oder auch der Verhinderung schwerer Erbdefekte stellen wertvolle Anwendungsfelder des gentechnologischen Könnens im Dienst an kranken Menschen dar.

Gegen einen *Gentransfer in menschliche Keimbahnzellen* bestehen aber nicht nur deshalb höchste Bedenken, weil ein solcher Eingriff von unabschätzbaren und zugleich irreversiblen Folgen wäre: ein teuflisches Hasardspiel mit den Lebensschicksalen künftiger Generationen. Die Manipulation des genetischen Erbes stellt immer auch eine Fremdbestimmung gegenüber den Nachkommen dar, die

deren Lebensmöglichkeiten selektiert. Zudem wäre ihre Verwirklichung gesellschaftlich notwendig totalitär, denn sie müßte eine Definitionskompetenz in bezug auf verpflichtende Leitbilder gelungenen Lebens voraussetzen, die nach dem Selbstverständnis unserer Kultur weder dem Staat noch der Wissenschaft, sondern nur dem einzelnen zukommt. Nicht nur das mögliche Sicherheitsrisiko, sondern erst recht das totale technische Gelingen dieser manipulativen Möglichkeiten würde in unlösbare ethische Dilemmata führen. Um solch monströsen Gedankenexperimenten von vornherein zu wehren und um der Gefahr einer genetischen Verarmung der Menschheit zu entgehen, hat deshalb das Europäische Parlament schon 1982 empfohlen, die „Unantastbarkeit des genetischen Erbes" in den Katalog der Menschenrechte aufzunehmen.

Selbst innerhalb der katholischen Kirche umstritten sind die gegenwärtig praktizierten Verfahren der *extrakorporalen Befruchtung* (In-vitro-Fertilisation mit anschließendem Embryonentransfer). Ist sie im Grund nicht nur eine weiterentwickelte Substitutionstherapie, die Ultima ratio einer bislang erfolglos gebliebenen Sterilitätsbehandlung? Kann sie nicht den Herzenswunsch unfreiwillig kinderloser Ehepaare (4–5 Prozent aller Ehen, ungefähr 500 000–600 000 Ehepaare in der Bundesrepublik) endlich erfüllen? Die Instruktion der vatikanischen Glaubenskommission zu ethischen Fragen der Fortpflanzung fordert, daß die Methode der In-vitro-Fertilisation abgelöst von den subjektiven Intentionen von Arzt und Patientin in sich selbst betrachtet werden müsse; auch aus der Sicht des ehelichen Lebens in seiner Gesamtheit dürfe die Objektdimension des Verfahrens bei seiner endgültigen Bewertung nicht völlig ausgeblendet werden (II, 5). Dahinter steht die Überzeugung der christlichen Anthropologie, daß der Leib des Menschen nicht ein unbegrenzt plastisches Werkzeug oder gar ein beliebig verfügbares Instrument, sondern das Realsymbol des Geistes, die fundamentale Ausdrucksgebärde der menschlichen Person ist. Die Verbindung von personaler Liebe, sexueller Vereinigung und Offenheit zur Weitergabe des Lebens stellt auf dem Hintergrund dieses Menschenbilds nicht nur ein biologisches Faktum, sondern einen spezifisch humanen Anspruch, eine verpflichtende Einheit anthropologisch begründeter Sinngehalte dar. Eine außerhalb der leiblichen Vereinigung der Eheleute erfolgte Befruchtung wäre der Werte beraubt, die zu einer ganzheitlichen Schau von Liebe und Zeugung gehören; das so entstandene Kind könnte nicht mehr die „Frucht" einer gegenseitigen Hingabe seiner Eltern sein, sondern es wäre das „Produkt" eines zweckrationalen, den Bedingungen technischer Effizienz unterworfenen Eingriffs (II, 4)[19]. Entgegen den Beteuerungen betroffener Ehepaare, daß sie auch ein außerhalb ihres Leibes gezeugtes Kind als die sehnlichst erwartete „Frucht" ihrer Liebe annehmen möchten – und dies um so mehr, als die natürliche Einheit von leiblicher Hingabe und Zeugung in ihrem Fall gerade nicht gegeben ist –, befürchtet das Dokument offenbar, daß mit dem Einsatz von extrakorporalen Fortpflanzungstechniken eine Produktionsmentalität und

ein radikales Herrschaftsverhältnis in einen Bereich menschlichen Lebens eindringt, der vor solcher Versachlichung unbedingt geschützt werden muß.

Dennoch verletzt die extrakorporale Befruchtung nicht die Menschenwürde des Kindes in dem strikten, normativen Sinn, daß über die künftigen Möglichkeiten seines sittlichen Subjektseins irreversibel vorentschieden würde. Die meisten katholischen Moraltheologen nicht nur im deutschsprachigen Raum, sondern auch in Frankreich und Italien halten sie deshalb unter bestimmten, eng umschriebenen Voraussetzungen (Ultima ratio, homologes System, legitimer Kinderwunsch, Reimplantation aller befruchteter Eizellen) für sittlich vertretbar. Sie verbinden die kompromißlose Ablehnung einer verbrauchenden Forschung an Embryonen mit einem begrenzten Ja zur extrakorporalen Befruchtung. Doch stößt auch diese vorsichtig abwägende Position, die vor allem von der Rücksicht auf die Not kinderloser Ehepaare bestimmt ist, auf innere Schwierigkeiten. Sie droht durch die jüngste Entwicklung der Reproduktionsmedizin in den Status einer Übergangsposition zu geraten, von der aus sich auf Dauer nicht mehr argumentieren läßt. Seit vor einem Jahr bekannt wurde, daß bis zur Geburt des ersten „Retortenbabys" Louise Brown im Jahr 1978 mindestens 200 Versuche mit einkalkulierter Todesfolge an menschlichen Embryonen nötig waren[20], ist es schwer geworden, beide Seiten der Kompromißlinie, das Nein zur verbrauchenden Forschung und das Ja zur extrakorporalen Befruchtung, zugleich aufrechtzuerhalten. Insbesondere kann man, wenn man die bisherigen „Opfer" hinzunehmen bereit ist, kaum überzeugend begründen, weshalb künftige Experimente zur weiteren „Verbesserung der Methode" unerlaubt sein sollen.

Zudem ist es einzelnen Behandlungsteams bereits gelungen, gezielt Mehrlingsschwangerschaften herbeizuführen, die dann in einem Frühstadium selektiert werden können, so daß nur ein einziger der ursprünglich implantierten Embryos zur weiteren Entwicklung zugelassen wird. Dies erhöht zwar die Erfolgsquote des Verfahrens und erspart der betroffenen Frau die mehrmalige Wiederholung einer beschwerlichen Prozedur, es verändert aber zugleich die Ausgangslage, unter der bislang ein begrenztes Ja zur extrakorporalen Befruchtung möglich schien. Bei einer solchen „Verbesserung" des Verfahrens wird der Arzt zum Herrn über Leben und Tod, zum beliebigen Selekteur, der menschliches Leben zerstört, um anderem eine bessere Entwicklungschance zuteilen zu können. Eine solche Brutalisierung der Medizin darf unter keinen Umständen hingenommen werden. Solange die moderne Reproduktionsmedizin noch in den Anfängen ihrer Entwicklung steht und es noch offen ist, in welche Richtung sich ihre Verfahren verändern werden, bleibt ihre ethische Bewertung möglicherweise revisionsbedürftig. Jedenfalls ist es noch keinesfalls ausgemacht, ob hinter dem grundsätzlichen Einspruch gegen die extrakorporale Befruchtung nicht doch das „prophetische Ja zum gefährdeten Leben" (K. Lehmann) steht, als das er heute von vielen kaum verstanden wird.

Die Aufgabe der Kirche

Die bislang diskutierten Anwendungsfelder hatten eine ethische Beurteilung konkreter Techniken zum Ziel, die bereits praktiziert werden oder in Zukunft zur Verfügung stehen können. Dabei muß das ethische Urteil durch die Rasanz des technischen Fortschritts und sein unaufhaltsames Vordringen in bislang unverfügbare Bereiche des menschlichen Lebens oft auf eine kategorische Grenzziehung hinauslaufen, die absolute Schranken des in einer humanen Rechtsordnung nicht mehr Hinnehmbaren aufrichtet. Die ethische Reflexion darf sich jedoch, vor allem im Raum von Kirche und Theologie, nicht auf eine defensive Gefahrenabwehr beschränken, will sie nicht gleich Hegels Eule der Minerva immer zu spät kommen und in eine Argumentationslage geraten, in der ihr nurmehr die Alternative zwischen aussichtsloser Verweigerung und nachträglicher Sanktionierung verbleibt. Es ist ebenso Aufgabe der Ethik, prospektiv Haltungsbilder zu entwerfen, die in Zukunft dringlicher denn je sein werden, wenn die Menschheit überhaupt eine Chance zur Beherrschung ihrer wachsenden eugenischen Macht haben soll. Die ethische Reflexion nimmt dabei einen prophetisch-mahnenden Zug an, der nicht im nachhinein anklagt, wohl aber vorauslaufend das künftig Unerläßliche einklagt. Die Idee der Menschenwürde kommt dabei nicht in ihrem eisernen normativen Kernbestand, sondern als umfassende anthropologische Zielvorstellung ins Spiel.

Leitbilder gelingenden Lebens zu entwerfen, die den zukünftigen Herausforderungen gewachsen sind, ist nicht die einzige, aber doch die ursprünglichste Aufgabe einer christlichen Ethik, ihr prophetischer Dienst an der Gesellschaft, den sie nicht durch den Rückzug auf einen jeweils gültigen gesellschaftlichen Minimalkonsens verweigern darf. Sie wird nicht nach dem Büttel des Staates rufen, um heimlich die bleibenden Sinngehalte ihrer christlichen Vision des Menschen sanktionieren zu lassen. Sie wird aber den Mut aufbringen, den gesellschaftlich herrschenden Konsens in Frage zu stellen, seine Verschleierungen zu denunzieren und zur Auseinandersetzung mit der eigenen Position herauszufordern. Im Sinn dieser kritischen Funktion der christlichen Ethik seien zum Schluß drei Basissätze einer theologischen Lehre vom Menschen formuliert, die zugleich die schleichenden Plausibilitäten in Frage stellen, die sich im Umgang moderner Gesellschaften mit den wachsenden gentechnologischen Möglichkeiten herausbilden.

Menschliches Leben achten heißt, es auch in seiner Schwäche und Verletzbarkeit annehmen. Eine Haltung, die das eigene Leben und das der anderen nur dann als menschenwürdiges Dasein akzeptiert, wenn es den gängigen Idealen von Schönheit, Bildung, Karriere und Erfolg nahekommt, ist zutiefst inhuman. Die gesellschaftliche Solidarität gegenüber denen, die solchen Erwartungen nicht gewachsen sind, insbesondere gegenüber behinderten, kranken und schwachen Menschen, droht noch weiter ausgehöhlt zu werden, wenn infolge der vielfach

propagierten gentechnologischen Verheißungen oder auch der raschen Gewöhnung an ihre bereits praktizierten Möglichkeiten die Toleranzschwelle der Bevölkerung gegenüber dem gefährdeten Leben weiter sinkt. Da langfristige Schwellenabsenkungen und Einstellungsänderungen sich nicht abrupt vollziehen und der nachträglich als Dammbruch erkennbare Einschnitt nicht im voraus eindeutig prognostiziert werden kann, ist die Versuchung groß, daß Gesellschaft und Politik solchen Entwicklungen nicht ins Auge sehen wollen. In sozialethischer Perspektive gehören solche Gefährdungen des gesellschaftlichen Bewußtseins aber ebenso zu den Langzeitrisiken des Fortschritts wie die rein technischen Sicherheitsaspekte, auf die sich die vorgenommene Folgenabschätzung meist beschränkt.

Menschliches Leben achten heißt, es in seinen Gestaltungsmöglichkeiten und seinen Begrenzungen annehmen. Der Mensch ist das Wesen der „Selbstverfügung und Verfügtheit" (A. Auer) zugleich. Er verfügt über sich selbst, indem er seine biologischen, geschichtlichen und sozialen Lebensgrundlagen gestaltet und die Grenzen seiner Herrschaft über die Natur ausweitet. Er ist in fundamentaler Weise aber auch das Wesen der bleibenden Unvollkommenheit und Begrenztheit. Nicht nur, daß er die Natur überragt, auch daß er, ohne vollkommen zu sein, in seinen Grenzen leben darf, gehört zur Würde des Menschen. In Geburt und Tod, am Beginn und am Ende seines Lebens, erfährt er die allem eigenen Planen entzogene Verfügung über sein Dasein in grundlegender Passivität. Dazwischen liegt die „Werdegestalt" (R. Guardini) seines von ihm entworfenen Lebens. Aber auch dabei begegnet er in seinen biologischen, sozialen und kulturellen Vorprägungen immer wieder Grenzen, deren redliche Annahme zum Gelingen seines Lebens und damit zur Aufgabe seiner ethischen Existenz gehört. Die Verfügtheiten seines Daseins, allen voran die Last der Krankheit und das Schicksal des Todes einmal ganz aufheben zu können und der Notwendigkeit des Verzichts auf Dauer enthoben zu sein, bleibt ein vergeblicher, des Menschen unwürdiger Traum. Es kann deshalb auch kein Ziel sein, Leid unbedingt und um jeden Preis zu vermeiden.

Menschliches Leben achten heißt, es in Ehrfurcht als Geschenk annehmen. In der Solidarität seiner Mitmenschen, in der liebenden Zuwendung der anderen, in den guten Stunden seines Lebens erfährt der Mensch, wie sehr er sich anderen verdankt. Dem entspricht seine natürliche Bereitschaft, selbst Verantwortung für andere zu tragen und auch ihnen das beglückende Wissen des Sich-verdanken-Dürfens zu schenken. Am ursprünglichsten und bis in die Ausdrucksgebärden unserer leiblichen Existenz hinein sichtbar kommen das Verdanktsein des Menschen und die spontane Verantwortungsübernahme im Verhältnis zwischen Eltern und ihren Kindern zur Geltung. Kinder verdanken ihr leibliches Dasein der Liebe ihrer Eltern; diese empfangen das Leben ihrer Kinder als das Geschenk ihrer körperlichen Liebe – als ein Geschenk wohlgemerkt, das sie zur Verantwortung in Dienst nimmt. Die Natur kennt kein Rückgaberecht bei Nichtgefallen des

neu entstandenen Lebens, sondern nur das kategorische Gebot, alles lebensfähige Leben in Ehrfurcht anzunehmen. Der Mensch, der sich anschicken dürfte, mit Hilfe künstlicher Fortpflanzungstechniken das gelegentliche Versagen der Natur zu beheben, müßte sie auch darin übertreffen können.

ANMERKUNGEN

Die nur mit Verfasser und Jahreszahl (in Klammer) zitierten Beiträge beziehen sich auf die Veröffentlichungen der Autoren in der Reihe „Gentechnologie. Chancen und Risiken" (Frankfurt, München); daraus vor allem auf die Bde. 3 (1985), 11 (1987), 12 (1987), 13 (1987) u. 14 (1987).

[1] Als ein solches, rational nicht begründungsfähiges Tabu sieht D. Birnbacher (1987) 77 die Idee der Menschenwürde.

[2] So die Befürchtung des Verfassungsrechtlers P. Schneider, die E. Benda (1985) 213 zitiert.

[3] G. Dürig, Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde, in: Arch. d. öff. Rechts 81 (1956) 117–157, 129.

[4] A. Laufs (1987) 188.

[5] Vgl. dazu W. Pannenberg, Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983) 151–235.

[6] Vgl. M. Honecker (1987) 83–88.

[7] § 218. Dokumente und Meinungen zu Fragen des Schwangerschaftsabbruchs, hrsg. v. E. Wilkens (Gütersloh 1973) 168–173.

[8] Diese Unterscheidung vertritt mit Nachdruck der bekannte amerikanische Genethiker H. T. Engelhardt (1987) 152.

[9] Das Ungenügen eines rein personalistischen Menschenbilds zur Begründung einer medizinischen Ethik hat U. Eibach, Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht (Wuppertal 1976) 61–64 überzeugend aufgezeigt.

[10] Vgl. dazu W. Kluxen, Fortpflanzungstechnologien und Menschenwürde, in: Allg. Zschr. f. Phil. 11 (1986) 1–15, 7: „Man wird nicht schon die Eichel als Eiche, nicht das Ei schon als Huhn bezeichnen wollen, und wir zögern mit Recht, von Einzellern als ‚Menschen' zu reden. Aber es besteht kein Zweifel, daß die befruchtete Eizelle schon die volle Potentialität besitzt, sich zu einer menschlichen Existenz zu entwickeln, deren Lebenszusammenhang mit diesem Stadium beginnt."

[11] Vgl. dazu E. Blechschmidt, Zur Personalität des Menschen, in: IKZ 11 (1982) 168–181.

[12] F. Büchner, Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin (1985) 74.

[13] Vgl. etwa R. Herzog (1987) 27; D. Giesen (1987) 110; A. Eser (1987) 141; W. G. Vitzthum (1987) 276.

[14] G. Dürig, a. a. O. 127.

[15] Vgl. E. Benda (1985) 220; A. Eser (1987) 142; A. Laufs (1987) 183.

[16] Vgl. H. Jonas, Laßt uns einen Menschen klonen, in: Scheidewege 12 (1982) 485; ders. (1985) 13; E. Benda (1985) 224; A. Eser (1985) 252; A. Kaufmann (1985) 272–274; W. G. Vitzthum (1987) 287.

[17] E. Benda, Gefährdungen der Menschenwürde (Opladen 1975) 26.

[18] Gentechnologie 12 (1987) XXXI–XXXV. [19] Vgl. K. Lehmann (1987) 37–39. [20] Vgl. FAZ, 9. 12. 1987.

Josef Fuchs SJ

Seele und Beseelung im individuellen Werden des Menschen

In der heutigen biologischen und anthropologischen Diskussion um das Werden menschlichen Lebens tauchen immer wieder die Begriffe „Seele" und „Beseelung" auf. Man hat mich gebeten, über dieses Problem zu referieren[1]. Die Bitte wollte ausdrücklich ein Referat im Bereich philosophischer und theologischer Anthropologie. Das Referat setzt die Behandlung der Themen Biologie und Personsein voraus. Da die letztere Thematik unvorhergesehener Weise ausfiel, sei hier zunächst ein kurzes Wort über Personsein gesagt.

Personsein

Personsein meint existierendes Menschsein, genauer: individuelles menschliches Sein, das heißt nach dem Zweiten Vatikanum: der Mensch ist „in Leib und Seele einer" (GS 14); wann das im Prozeß der Menschwerdung Wirklichkeit ist, wird im Konzil nicht gesagt. In einer etwas weiteren Entfaltung wird Person als ein zu geistgeprägtem Verhalten bestimmtes Individuum beschrieben (F. Böckle). Diese Formulierung würde ebenso von dem zu geistgeprägtem Verhalten herangewachsenen Menschen wie auch vom Neugeborenen oder wohl auch von dem zum Organismus entfalteten Fötus gelten können. Häufig gebraucht ist die Formulierung, die Person sei „Selbstand und Selbstbesitz eines menschlichen Subjekts in wissender und freier Bezogenheit" auf Gott (K. Rahner). Diese Formulierung könnte an sich restriktiv auf den zu erwachsener geistiger Tätigkeit herangereiften Menschen verstanden werden, dürfte aber wohl nicht so gemeint sein. Personsein besagt also die Geistigkeit des Menschen, die auf subjekthaft-freien Selbstvollzug in vorgegebener leiblicher Natur angelegt ist.

Aufgrund seiner Geistigkeit bedeutet menschliches Personsein geschaffene Teilhabe (in menschlicher Natur) an der Geistigkeit Gottes und ist damit notwendig von Gott selbst verliehen – eben auf den geistigen und freien Vollzug der menschlichen Wirklichkeit unserer Erde hin. Theologisch ist bedeutsam, daß Gott den personalen Menschen will und ihn zum bevorzugten Partner im freien Vollzug der menschlichen Welt – in Gottes Geist und Namen –, aber auch zum bevorzugten „Ich" seiner besonderen Liebe erwählt. Eben dazu will er den personalen Menschen. So stellt sich die Frage, was Wirklichkeit und Bedeutung von

Seele und Beseelung in dem sind, der „in Leib und Seele einer" und eben so Person ist.

Seele und Beseelung in theologischer und kirchenamtlicher Lehre

Der Begriff Seele ist auch im Christentum ein immer wieder und auch heute umstrittener Begriff. Das gilt nicht nur von der für die Eschatologie wichtige Konzeption einer „unsterblichen" Seele; es gilt auch von ihrem Woher und von der sogenannten Beseelung des menschlichen Individuums. Zur letzteren Frage gibt es sowohl in der christlichen Theologie wie auch in der kirchenamtlichen Lehre verschiedenartige Akzente und Aussagen.

1. *Die Theologie*

Origenes und die Priszillianer (3. und 4. Jahrhundert) hatten an die Eingießung einer präexistenten Seele in den von den Eltern gezeugten Leib gedacht; die amtliche Kirche verurteilte diesen Dualismus (DS 403, 456). Dagegen sahen andere Theologen sehr richtig, daß die Eltern nicht nur den Leib, sondern einen Menschen zeugen (Generatianismus). Es erhob sich dann aber das Problem, wie aus menschlicher Zeugungskraft eine Geistseele werden könne. So entstand die lange Zeiten hindurch herrschende Auffassung, daß Gott selbst unmittelbar die Geistseele schafft, um sie in den auf Beseelung hin gezeugten Leib einzusenken – eine „theologisch sichere" Lehre (DS 361 f., 685, 1440, 2015, 3896). Diese Einsenkung geschieht allerdings nach Thomas von Aquin erst, wenn der gezeugte Leib (damals: das vom männlichen Sperma formierte Menstrualblut der Frau) genügend disponiert ist; der gezeugte Embryo hat demgemäß schon Eigenleben vor seiner Beseelung durch eine Geistseele (De pot. 3, 12). Dagegen lehrte Albert der Große die Simultanbeseelung, das heißt, die Koinzidenz von menschlichem Eigenleben und Beseelung. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts weiß man, daß die Zygote durch Fusion von männlicher und weiblicher Keimzelle wird und so ein Eigenleben führt; wo dieses Leben personales Leben ist, ist die Seele sein Formprinzip.

Inzwischen ist unter Theologen nicht mehr so sehr das Woher der Seele als vielmehr die sogenannte Beseelung selbst zum Problem geworden. Wie lassen sich die beiden Aussagen vereinen, daß einerseits der Mensch einen Menschen zeugt, daß aber andererseits Gott allein die Geistseele schaffen kann? Die grundlegende Antwort liegt darin, daß Gott als transzendenter Grund, nicht aber in der Weise geschöpflicher Ursachen (causa secunda) wirkt. Karl Rahner hat darauf seinen Lösungsversuch aufgebaut: Die Eltern sind Ursache des ganzen Menschen, für den Leib in einfachhin menschlicher Ursächlichkeit, für die Seele durch einen Selbstüberstieg der menschlichen Ursache, deren Möglichkeit Gott – als die in

sich selbst zwar transzendente, dem geschaffenen Menschen aber immanente göttliche Dynamik – dem Menschen eingestiftet hat. Demnach kann keine Rede sein von der zusätzlichen göttlichen Beseelung eines von den Eltern gezeugten Leibes; vielmehr sind die Eltern, allerdings aufgrund der ihnen immer gegenwärtigen göttlichen Dynamik sich selbst transzendierend, die volle Ursache menschlichen Lebens. Rahners Versuch hat viel Anerkennung und wenig Widerspruch gefunden.

2. *Das kirchliche Lehramt*

Die kirchenamtliche Lehre versteht durch die Jahrhunderte hindurch den Menschen im Schema Geist-Körper, Leib-Seele (DS 800, 3002). Die Seele steht höher als der Leib (DS 815), sie ist „anima intellectiva" (DS 657), also Geist (DS 2766, 2812, GS 14) und darum unmittelbar von Gott aus dem Nichts erschaffen (DS 3896). Sie gehört darum nicht zur göttlichen Substanz selbst (DS 201), hat aber auch keine Eigenexistenz vorkörperlicher Art gehabt (DS 403, 456). Gemäß dem Konzil von Vienne (1311–1312) ist sie „forma corporis" (DS 902); sie ist das menschliche Vitalprinzip (DS 2833). Die Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zu Fragen der Eschatologie vom 17. Mai 1979 versteht die Seele als „das Ich des Menschen". Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Leib-Seele-Schema in etwa überwunden oder doch verdeutlicht, indem es den personalen Menschen als „in Leib und Seele einen" sieht (GS 14).

Man hat sich in der katholischen Kirche daran gewöhnt, zu hören, der Mensch sei von seinem ersten Beginn an Mensch, beseelter Leib, also „in Leib und Seele einer". Als Beginn verstand (und versteht) man weitgehend die geschlechtliche Vereinigung; man wußte (oder weiß) nicht, daß die Empfängnis eines neuen „Menschen", das heißt, die Fusion der Keimzellen, sich in vielleicht ein bis zwei Tagen nach der geschlechtlichen Vereinigung ereignet, aber auch durch künstliche Insemination oder In-vitro-Befruchtung geschehen kann. Andererseits ist die Auffassung des hl. Thomas von Aquin, daß die Beseelung der Zygote durch die Geistseele erst 40 (bei Mädchen 80) Tage nach dem Werden der Zygote erfolge, nie verurteilt worden; für Thomas bedeutete seine Lehre, daß die Tötung vor der Beseelung zwar sittlich nicht statthaft sei, aber nicht als Tötung eines Menschen mit der rechtlich ihr folgenden Kirchenstrafe der Exkommunikation zu verstehen sei. Die Auffassung des Thomas galt kirchenrechtlich bis 1869, mit Ausnahme der Jahre 1588–1591[2].

Die Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte 1974 eine Erklärung über den Schwangerschaftsabbruch. Darin wird der Schutz des neugezeugten Lebens vom Zeitpunkt der Empfängnis an gefordert. Zur Frage der Stimmigkeit oder Unstimmigkeit der gewohnten Begründung dieser Forderung, daß das neugezeugte Leben vom Augenblick der Empfängnis an eine menschliche Leib-Seele-Einheit sei, betont die Erklärung aber ausdrücklich (in Fußnote 19), daß es sich

zu dieser Frage nicht äußern wolle; ihr Verbot einer Intervention gegenüber dem neugezeugten Leben habe einen rein tutioristischen Charakter: Man dürfe gegen das empfangene Leben nicht intervenieren, weil man nicht mit Sicherheit ausschließen könne, daß es schon das Leben eines beseelten Menschen sei. Die Instruktion „Donum vitae" der gleichen Kongregation von 1987 über bioethische Fragen formuliert ebenfalls sehr vorsichtig: Sie fordert nur – ebenfalls tutioristisch –, daß man das neugezeugte Leben stets *wie* das Leben eines personalen Menschen behandle.

Anthropologische Reflexion über Seele und Beseelung

Der christliche Glaube sagt uns, daß Gott dem personalen Menschen, also der menschlichen Leib-Seele-Einheit, in besonderer Liebe zugewandt ist. Dagegen bietet der Glaube selbst keine Theorie über das Wesen dieser Leib-Seele-Einheit an. Ausgehend von den verschiedenen, oben angeführten theologischen und kirchenamtlichen Aussagen soll hier nun eine anthropologische Reflexion sowohl über das, was Seele genannt wird, wie auch über die Problematik Beseelung angestellt werden.

1. *Seele*

Die Seele wird weitgehend – in welchem Sinn auch immer – als Geistnatur, als Selbstand, als Selbstbewußtsein und Freiheit verstanden. Es würde aber unstatthafter Dualismus sein, die so gekennzeichnete Seele als ein eigenständiges Seiendes begreifen zu wollen, das einem anderen – leiblichen – Seienden vereint ist. Ein Seiendes ist nur der personale Mensch, „in Leib und Seele einer". Das bedeutet, daß die Seele neben dem Leib ein Seins*prinzip* ist, das heißt, innerer Grund eines Seienden, nämlich des personalen Menschen. Sie ist, weil geistig, gegenüber dem anderen, dem leiblichen Seinsprinzip von höherer Art. Sie ist die „vitale Form" des Leibes, der eben darum nicht nur Körper, sondern Leib ist. Es dürfte darum auch wohl richtiger sein, nicht die Seele als das Ich des Menschen und als von Gott begnadet und geliebt zu sehen, sondern den personalen Menschen, „in Leib und Seele einer", allerdings aufgrund der Seele als seines geistigen Seinsprinzips.

Aufgrund der Einheit „in Leib und Seele" bewegt und vollzieht sich die geistige Seele ausschließlich in der raum-zeitlichen Dimension des Leibes. In diesem Sinn sind Seele wie Leib nur in gegenseitigem Miteinander, stehen sich aber als Seinsprinzipien des personalen Menschen gegenüber. Die damit auftauchende und in der Theologie durchaus akute Frage nach der Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung betrifft nicht die hier anstehende Problematik und wird daher übergangen.

2. *Beseelung*

Wie kommt es zu der Einheit von Leib und Seele? Man hat immer wieder auf die geschlechtliche Vereinigung hingewiesen: in ihr zeuge der Mensch einen Menschen, also „in Leib und Seele einen". Dagegen erheben sich zwei Schwierigkeiten: Erstens ist die geschlechtliche Vereinigung nicht Zeugungsakt im strengen Sinn des Wortes, und zweitens stellt sich die Frage, wie die menschliche Zeugung Zeugung einer geistigen Seele sein könne.

Die geschlechtliche Vereinigung ist in sich selbst ein zwischenpersonaler Vollzug. Sie wird im Idealfall vor allem Ausdruck und Nahrung zwischenpersonaler Liebe und zwischenpersonalen Sichgebens und Sichnehmens sein. Sie ist das auch dann, wenn Zeugung – zum Beispiel naturhaft – ausgeschlossen ist. Im eigentlichen Sinn Zeugungsakt kann sie überhaupt nicht sein, da die Empfängnis (Fusion der Keimzellen) zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt; sie kann also im günstigsten Fall nur dispositiv zur Zeugung beitragen. In diesem ihrem Beitrag kann sie aber heute technisch substituiert werden. Allerdings kann der Mensch nur diese Substitution leisten; neues Leben kann er technisch nicht „machen", entgegen dem, was gelegentlich apologetisch gegen die In-vitro-Befruchtung formuliert wird.

Die Zeugung erfolgt durch die Fusion zweier menschlicher Gameten. Der Mensch ist aber „in Leib und Seele einer". Wie kann die biologische Fusion zweier Gameten Zeugung auch des geistigen Seinsprinzips Seele sein? Die traditionelle und richtige Antwort lautet: nur durch göttliche Teilgabe an seiner eigenen Geistigkeit. Dies gilt vor allem auch darum, weil Gott dem „in Leib und Seele einen" Menschen aufgrund der Geistnatur der Seele seine besondere gnadenhafte Liebe zuwendet. Die Theologen haben gefragt: Muß nun Gott also das leibliche Seinsprinzip „zusätzlich" beseelen?

Wir haben schon auf den Lösungsversuch Karl Rahners hingewiesen: Gott hat dem Menschen von Anfang an die Möglichkeit des Selbstüberstiegs eingestiftet. Damit erübrigt sich die Frage nach einer „Beseelung" des menschlichen Leibes. Konkret würde dieser Versuch bedeuten, daß die von Gott eingestiftete Möglichkeit der Selbsttranszendierung auf den „in Leib und Seele einen" hin in den menschlichen Keimen, besser im Träger dieser Keime codiert ist. Darum ist auch für die personale Menschwerdung das Wie der Ermöglichung einer Fusion der Gameten – aufgrund von Geschlechtsverkehr, künstlicher Insemination, In-vitro-Befruchtung – ohne Bedeutung. Aus dieser Codierung ergibt sich der Prozeß des Werdens des Menschen als Person mit seinen verschiedenen Stadien; zu diesem Prozeß gehört auch die Selbsttranszendierung auf Geistnatur, also auf Seele hin. Dabei ist es grundsätzlich gleichgültig, ob wir imstande sind, das Stadium und den Augenblick der Personwerdung, das heißt des Werdens der Einheit Leib-Seele, mehr oder weniger genau auszumachen.

Der hier als akzeptabel vorgelegte Lösungsversuch könnte allerdings noch in drei verschiedenen Weisen verstanden werden:

1. In der Fusion der Keimzellen wird aufgrund der von Gott eingestifteten Möglichkeit des Selbstüberstiegs der personale Mensch als „in Leib und Seele einer" gezeugt. Was so gezeugt wurde, entfaltet sich unter der Steuerung durch die Seele gemäß den inneren Möglichkeiten der Zygote. Problematisch bleibt in dieser Aufassung, wie die Seele die Steuerung des Entfaltungsprozesses übernehmen soll, da sie selbst noch nicht individualisiert und folglich noch nicht existent zu sein scheint – und zwar wegen der Unteilbarkeit der Person einerseits und andererseits angesichts der in einer ersten Periode der Zellteilung bestehenden Möglichkeit von Zwillingsbildung, Abspaltung totipotentieller Zellen und Rekombination. Auch der in den ersten Wochen feststellbare Mangel einer Entfaltung jener Organe, ohne die leib-*seelische* Tätigkeit nicht möglich ist (Großhirn!), wirft Probleme auf.

2. Auch folgende Überlegung ist angestellt worden: In der Fusion der Gameten wird die Leib-Seele-Einheit gezeugt, wobei die Seele „Form des Leibes" ist. Die Seele treibt den Entwicklungsprozeß auf weitere Individualisierung der gezeugten menschlichen Wirklichkeit hin voran und gestaltet sich so ihren Leib. Es ist auch der Vorschlag gemacht worden, den Entwicklungsprozeß als solchen als Seele zu verstehen. Problematisch an diesen Lösungsversuchen ist, daß die auf weitere Individualisierung hin wirkende Seele konsequenterweise selbst noch nicht Individuum – Person „in Leib und Seele einer" – ist.

3. Folgender Versuch scheint den Vorzug zu verdienen: Durch die Fusion der Gameten entsteht mit und in dem Neugezeugten ein dynamischer Prozeß auf das Werden und Geborenwerden eines leib-geistigen Menschen hin. Der Prozeß weist qualitativ verschiedene Stadien auf: volle Individualisierung (Ausschluß der Teilung in totipotentielle Zellen), die Einnistung in eine Gebärmutter, die Entfaltung der für geistig-personale Tätigkeit erforderlichen Organe, die Geburt, die Weckung personalen Bewußtseins aufgrund interpersonaler Begegnung. Der präzise Zeitpunkt, von dem an das, was da wird, personaler Mensch als „in Leib und Seele einer" ist, läßt sich dagegen weder biologisch noch philosophisch-theologisch eindeutig feststellen. Die noch nicht durchlaufene Periode der noch möglichen Teilung in totipotentielle Zellen, also der noch nicht voll erfolgten biologischen Individualisierung dürfte einigermaßen einen Zeitpunkt ante quem non indizieren. Auch die Periode der noch nicht erfolgten Organbildung könnte vielleicht ein solches Indiz bedeuten.

Die Seele und der Grundwert menschliches Leben

Man pflegt von Würde und Wert menschlichen Lebens zu sprechen. Welcher Stellenwert fällt in dieser Aussage der Seele zu? Nicht selten nennt man diese Würde und diesen Wert „ethische Würde" und „ethischen Wert". Das will nicht

besagen, daß sie in sich im eigentlichen Sinn dieses Wortes ethisch sind, sondern daß ihnen gegenüber ein bestimmtes ethisches Verhalten gefordert ist: menschlicher Schutz. Welcher Schutz ist nun gezeugtem Leben geschuldet bzw. nicht geschuldet, und zwar abhängig von der Antwort auf die Frage, ob dem gezeugten Leben schon eine geistige Seele eigen ist?

1. *Seele als menschlicher Wert*

Die Seele ist, wie gesagt, geistiges Seinsprinzip und daher geschaffene Teilhabe an der Wirklichkeit dessen, der von sich aus Geist ist – Gott. Man liest gelegentlich die Frage, ob die Seele einen „unendlichen" Wert habe; eine solche Frage hat natürlich keinen Sinn, weil die Seele als geschaffen zu gelten hat: Gott allein, der Schöpfer, ist unendlich. Es wäre also weit gefehlt, wollte man die Forderung des Schutzes personalen Lebens auf eine wie auch immer vorgestellte Unendlichkeit des Wertes der Seele zu gründen versuchen. Die Würde und der Wert der Seele teilen sich dem Leib in der personalen Leib-Seele-Einheit mit. Dieser Mensch in seiner Ganzheit – „in Leib und Seele einer" – ist von Gott gnadenhaft zu besonderer Liebe und Gemeinschaft gerufen; darin liegt seine höchste Würde.

Die grundlegende Würde ist zweifellos *irgendwie* jeder Art „menschlichen Lebens" von seinem Anfang an eigen. Das ist so, wenn man die Zygote als *aktualisiertes Menschsein* – „in Leib und Seele einer" – glaubt verstehen zu müssen. Tut man das nicht, das heißt betrachtet man die Zygote nur als *aktualisierte Möglichkeit* des Werdens aktualisierten Menschseins, so muß doch die differenzierende Frage erhoben werden, ob der nicht voll individualisierten Zygote – noch nicht „in Leib und Seele einer" – die gleiche Würde zukommt wie dem in der Gebärmutter implantierten Embryo, und vielleicht auch, ob dessen Würde die gleiche ist wie die des als Organismus (mit Großhirn) differenzierten Fötus. Und ist dessen Würde einfachhin die gleiche wie die des Neugeborenen oder gar der selbstbewußt und frei in der menschlichen Gesellschaft sich verwirklichenden menschlichen Person? Und schließlich, unterscheidet sich vielleicht sogar die Würde der beiden letztgenannten, obwohl, wie schon bemerkt, die zwischenpersonale Entwicklung des Neugeborenen sich doch kaum begreifen läßt, wenn das Neugeborene nicht schon Person – „in Leib und Seele einer" – ist?

Diese Fragen müssen gesehen und reflektiert werden. Ich kann leicht begreifen, daß ein Schutz der menschlichen Keimzelle nicht ebenso geboten ist wie ein Schutz der (zum Beispiel aufgrund einer ehelichen Vereinigung) sich suchenden Gameten; und auch, daß der Schutz der aufgrund der Fusion der Gameten schließlich gewordenen Zygote noch stärker geboten ist. Es fällt mir dagegen schwer, begreifen zu sollen, daß der biologisch noch nicht voll individualisierte Embryo den gleichen personalen Schutz wie der „in Leib und Seele einer" beanspruchen soll. Es mag vielleicht etwas schwieriger sein, so auch über den noch nicht als Organismus (Großhirn!) entfalteten Embryo zu denken.

Es wäre in dieser Sicht – trotz vielfach geübten Brauchs – unrichtig, ohne jede Schwierigkeit von einem *personalen Recht* eines vielleicht noch nicht zur Geistseele transzendierenden Embryos auf seinen Schutz als personaler Mensch zu sprechen. Das schließt nicht aus, daß man – wie es die beiden zitierten vatikanischen Dokumente tun – moralisch einen solchen Schutz „tutioristisch" (wegen der Unsicherheit unseres Wissens über die Wirklichkeit des Embryos) einklagen soll. Ebenso wäre es nicht angezeigt, zugunsten dieser embryonalen Entwicklungsstufen sich auf eine aktuelle partnerschaftliche und übernatürliche Beziehung Gottes zu einem so gearteten „menschlichen Leben" berufen zu wollen.

Würde und Wert der Seele auch des in vollem Sinn personalen Menschen sind, wie schon gesagt, nicht unendlich, die Seele ist, wie ebenfalls schon gesagt, im strengen Sinn dieses Wortes auch nicht ethisch, aber sie ist in höchstem Maß ethisch relevant, nämlich für unsere ethische Bewertung. Aber das Leben des personalen Menschen – „in Leib und Seele einer" – ist auch nicht, wie man vor allem in früheren Zeiten zu sagen pflegte, der höchste menschliche Wert; wie hätte man sonst in der langen christlichen Tradition gestatten können, unter bestimmten Umständen diesen Wert für andere – offensichtlich höhere – Werte zu opfern oder ihn auch – tötend – zu vernichten? Das leib-geistige Leben ist nicht der höchste, sondern der fundamentalste menschliche Wert, weil es ohne ihn keine anderen personal-menschlichen Werte geben kann. Wenn dem so ist, stellt sich erneut die Frage, wie schutzbedürftig und schutzwürdig dann die verschiedenen Stadien der Entfaltung menschlichen Lebens sind – Keimzellen, Gameten, nicht-individualisierte Zygoten, undifferenzierte Embryonen –, falls ihnen nicht der Status des personalen Menschen – „in Leib und Seele einer" – zukommt. Welche Eingriffe wären dann unter Umständen ethisch vertretbar?

2. *Ethische Reflexionen*

Die ethischen Reflexionen zum Problem „Seele und menschliches Leben" nehmen als Ausgangspunkt mit Recht den leib-seelischen, geistig und frei sich vollziehenden Menschen; das Leben dieses Menschen hat ein Recht auf größtmöglichen Schutz. In der Reflexion wird dieses Schutzgebot versuchsweise auf die verschiedenen Stadien im Werdeprozeß leib-seelischen menschlichen Lebens ausgedehnt, nicht nur auf den Neugeborenen oder auch auf den organisch entfalteten Embryo, sondern ebenso auf die Zygote oder gar auf die Gametenverbindung aufgrund der personalen geschlechtlichen Vereinigung. In den verschiedenen Stadien des Entwicklungsprozesses gilt der im Vollsinn entfaltete personale Mensch also irgendwie als vorhanden – vorhanden allerdings nur „in the making", als „potentielles" oder „werdendes" menschliches Leben „in Leib und Seele einer".

Die soeben gebrauchten Formulierungen besagen allerdings formell, daß einige Stadien des Prozesses der Menschwerdung (vielleicht) noch nicht den Status personalen Menschseins erreicht haben. Es müßte also deutlicher gesagt werden, ob

jene Formulierungen die Stadien des Werdeprozesses lediglich als eine Entfaltung im Sinn des weiteren *Wachstums* des „in Leib und Seele einen" verstanden wissen wollen oder als eine Entfaltung im Sinn des *Werdens* des „in Leib und Seele einen", woraufhin der mit der Gametenfusion beginnende Prozeß ausgerichtet ist. Im letzteren Fall wäre es vor der endgültigen Individuation (oder vielleicht auch vor der Organbildung) fraglich, ob die Berechtigung einer Intervention in eine Nicht-Leib-Seele-Einheit absolut den gleichen Bedingungen entsprechen muß wie die Verfügung über das Leben eines personal sich selbst vollziehenden Menschen. Über diese Beziehungen wäre natürlich zu reflektieren.

Die soeben vorgelegte Überlegung hatte – es wurde schon darauf hingewiesen – in der katholischen Kirche durch Jahrhunderte hindurch Geltung und ist auch von der Kongregation für die katholische Glaubenslehre in den letzten Jahrzehnten (wenn auch unter anderen Gegebenheiten der biologischen Wissenschaften) in ausdrücklicher Formulierung nicht unbedingt abgelehnt worden. Theoretisch ist damit auch vom kirchlichen Lehramt her nicht ausgeschlossen, daß das Experiment mit dem Embryo möglicherweise ethisch nicht den gleichen engen Bedingungen unterliegt wie die Verfügung über ein nicht nur potentielles Menschenleben. Das klingt allerdings anders, als es die häufigen, auch in amtlichen – allerdings eher sekundären – Dokumenten gebräuchlichen Formulierungen tun.

In Anbetracht der aufgezeigten Unsicherheiten geht man bekanntlich offiziell den tutioristischen Weg – und zwar in der absoluten Form des „nie", und das, obwohl selbst hinsichtlich sicher existierenden personalen Menschenlebens das klare „nein" niemals die Form des absoluten „nie" angenommen hat. Und es bliebe hinsichtlich der tutioristischen Lösung auch eine der moraltheologischen Tradition gemäße Überlegung geltend zu machen: Was hat im Fall der Konkurrenz zwischen dem Schutz eines nur *vielleicht* existierenden personalen Lebens in „Leib und Seele" (Embryo) und dem Schutz anderer, aber *sicher* dringender wichtiger Werte zu geschehen? Könnte sich die Waagschale nicht unter bestimmten Umständen der zweiten der konkurrierenden Möglichkeiten zuneigen?[3] Dem würde es nicht widersprechen, wenn das politische Amt aus wichtigen politisch-pädagogischen Gründen einen Schutz fordern wollte, der von sich aus ethisch vielleicht nicht absolut indiziert ist.

ANMERKUNGEN

[1] Referat beim internationalen und interdisziplinären Workshop „Human Life – Human Personhood", veranstaltet vom F. I. A. M. C. Bio-Medical Ethics Centre, Bombay, 7.–9. 12. 1988.

[2] J. Connery, Abortion. The Development of the Roman Catholic Perspective (Chicago 1977).

[3] Höchst interessant ist für diese Frage die 1957 von R. A. McCormick an der Gregoriana in Rom vorgelegte Dissertation „The Removal of a Fetus Probably Dead to Save the Life of the Mother" (Teildruck: Rom 1957).

Tiemo Rainer Peters

Mystik, Mythos, Metaphysik

Chancen und Gefahren ihrer Wiederentdeckung

Daß tiefgreifende Veränderungen stattgefunden haben, läßt sich schon an den neuen Fassaden und baulichen Versatzstücken erkennen, die den Städten ihren skurrilen Charme vermitteln. Es ist, als würde die Architektur Luft geholt, sich geradezu erholt haben von der methodischen Strenge des „Bauhauses" und seinen bis in die siebziger Jahre gültigen Prinzipien der Funktionalität, Durchsichtigkeit, eben „Modernität". Nun ist Disfunktionalität verlangt; statt der modernen Durchsichtigkeit herrscht der postmoderne Spiegel, man gehe in die Kaufhäuser.

Die Häuser und Fassaden erläutern das Denken der Postmoderne: Pluralismus, Vielfalt ist gefragt. Und wie in der Architektur alle möglichen Stile nebeneinander existieren, ironisch miteinander kombiniert werden, so vertragen sich in der Philosophie eine bunte Fülle von Positionen. Was von der Kritik der Aufklärung wie weggefegt schien, wird wieder hervorgeholt: neben dem Logos der Mythos; neben Gott die Götter; neben der Vernunft die schillernden Angebote des Irrationalen; die eine Wahrheit tritt hinter den vielen, miteinander nicht mehr verknüpften Wahrheiten zurück; Dialektik als gedanklicher Spannungsbogen zwischen unterschiedlichen Polen wird überholt vom Denken in Differenzen; nicht das Denken hin auf Identitäten, sondern hin auf Diversitäten ist kennzeichnend für die Postmoderne; Marx tritt zurück, Nietzsche rückt in den Vordergrund: Nietzsche als Philosoph der Bejahung des Vielen, als „differenzieller" Denker.

Man könnte so fortfahren; könnte dasselbe noch einmal für die Kunst und die Literatur zeigen. Es ist immer dasselbe Phänomen: die Pluralität der Formen, Inhalte und Stile als primärer Zweck. In dieser Atmosphäre der „neuen Unübersichtlichkeit" (Habermas) sind auch jene drei Begriffe wiederentdeckt und gleichsam nach oben getragen worden, denen nachgespürt werden soll, weil an ihnen gleichsam die Stimmungslage der Zeit deutlich werden kann: Mystik, Mythos, Metaphysik. Alle drei sind mehr oder weniger eng mit der Theologie verbunden (weshalb auch theologische Rückfragen erlaubt sind): die Mystik, weil sie einerseits die Moderne mit ihren Stichworten „Subjekt" und „Erfahrung" mitheraufgeführt hat und andererseits gegen deren heutige Geheimnislosigkeit und Banalität angeht; der Mythos, weil sich aus ihm jeder Logos, auch der Theo-Logos, wie kritisch auch immer, nährt; die Metaphysik, weil Physik nicht alles gewesen sein darf.

Zunächst aber müssen die gegenwärtigen Strömungen erkennbar werden, innerhalb deren Mystik, Mythos und Metaphysik wieder aktuell und eben dadurch auch gefährdet sind.

New Age oder die mystische Verführung des Geistes

Erfahrungen der Mystik wurden aufgenommen und sind wichtig geworden im New Age und seinem „Milieu". Fritjof Capra spielt hier seit langem die Rolle des wissenschaftlich ambitionierten Propheten und Impresario[1]. Er stellt die Diagnose, daß wir in einer „Krise von intellektuellen, moralischen und spirituellen Dimensionen" stecken. Zum ersten Mal „sind wir von der sehr realen Gefahr der Auslöschung der menschlichen Rasse und des gesamten Lebens auf diesem Planeten bedroht". Seine Formel, mit der er das Schreckliche langfristig verhindern will: „Lernt von Grund auf anders wahrnehmen, anders denken, anders leben; komplex statt linear, qualitatives statt quantitatives Wachstum" etc.

Führungsanspruch bei dieser umfassenden Wende erhebt eine ökologisch-ganzheitliche Physik, die ihrerseits mit Hilfe der heterogensten Traditionen des mystischen Denkens, von Meister Eckhart bis zum Tao der fernöstlichen Mystik „religiös" begündet wird. „Daß ökologisches Bewußtsein wahrhaft religiös ist", weist Capra als Missionar einer ökologischen „Gläubigkeit" aus, die sich auch kirchlich immer stärker bemerkbar macht.

Capra denkt bei der mystischen Erfahrung an ein „Reisen jenseits von Zeit und Raum", das heißt, jenseits all dessen, was im christlich-abendländischen und dann vor allem auch im Denken der Aufklärung zunehmend wichtig geworden war. Beherrscht wird sein Mystikbegriff durch die östlichen Traditionen, die an kosmischen Verschmelzungen und Harmonien („Yin" und „Yan") interessiert sind. Und da nun soll Mystik einweisen in eine neue Art der Erfahrung, eine neue Art der Wahrnehmung: eine ganzheitliche, eine, die nicht kritisch reflektiert, sondern sich harmonisch einfügt in den Kreislauf allen Geschehens, die teilnimmt an einer kosmischen Entgrenzung und sich einreiht in den Prozeß des evolutiven Geschehens. Nur daß der Mensch sich bisher nicht gefügt, nicht den kosmischen Abläufen der Natur überlassen habe, begründe die gegenwärtige Krise; nicht falsche Zustände, Strukturen oder Interessen, sondern falsche Wahrnehmungen seien verantwortlich.

Theologie und Kirche haben Vorstellungen des New Age übernommen und waren bestens präpariert, ja sie dürften ihrerseits das New Age mitinspiriert haben. Zu denken ist hier besonders an den in den siebziger Jahren wie vergessenen und nun aus dem Bedürfnis nach einer mystisch geprägten Naturwissenschaft wieder neu entdeckten Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955)[2]. Mit seinem Versuch der Spiritualisierung der Materie weist Teilhard bis auf die Gnosis

zurück, die ebenfalls und nicht von ungefähr bei den Vertretern New Age fröhliche Urständ feiert.

Teilhard de Chardin hatte die Naturwissenschaften über eine ignatianische Herz-Jesu-Frömmigkeit christlich und theologisch interpretiert: Das Herz Jesu als spirituelle Mitte, in der eine evolutiv nach vorn drängende Liebe zur Welt und eine nach oben drängende Liebe zu Gott in eins gedacht werden konnten; die Evolution als das eigentliche mystische Geheimnis, das die Materie über den Geist mit Gott verbindet und so ein „göttliches Milieu" bildet, dessen Zielpunkt in apokalyptischer Chiffrierung „Omega" heißt. Hier liegen tiefe Gemeinsamkeiten zwischen New Age, Esoterik und Teilhardscher Spiritualität – obwohl Teilhard selbst und zu „seiner" Zeit ein geradezu umgekehrtes Interesse verfolgte: einem idealistisch-vergeistigten Christentum die theologische „Würde" der materiellen Wirklichkeit einzuschärfen.

Heute ist eine Geist-Lehre gefragt – weniger eine des antielitären Geistes der Armen und „Unmündigen", erst recht nicht eine des prophetischen Geistes, der den „Strukturwandel der Kirche" (Karl Rahner)[3] fordert, sondern gesucht ist der Geist als gnostische Unmittelbarkeit, als ökologische Harmonie, als esoterisches Ereignis. Überall und weit über die Kirchen hinaus werden entsprechende Methoden der Geistversenkung und Geistmitteilung angeboten. Währenddessen verfestigt sich kirchlich die autoritäre Struktur.

Der Synkretismus des New Age verträgt sich nicht von ungefähr mit der innerkirchlichen Restaurationsbewegung. Wird doch hier wie dort die Entdeckung der Moderne, das Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Schwerpunkt der fortschrittlich-befreienden Theologien nach dem Konzil zur Disposition gestellt: das vor Gott, dem anderen und der Geschichte freie und verantwortliche Subjekt. Capras „Tao" der Physik ist an Verantwortung, am geschichtlich herausgeforderten Menschen, an „Anthropozentrik" kaum interessiert. „In der vielschichtigen Ordnung der Natur ist der individuelle menschliche Geist in den Geist von sozialen und ökologischen Systemen eingebettet, welcher wiederum in das geistige System der Planeten integriert ist, das seinerseits an einem universalen oder kosmischen Geist teilnehmen muß." Capras Vision ist subjektlos, „menschenleer": „Es herrscht Bewegung, doch gibt es letztlich keine sich bewegenden Objekte; es gibt Aktivität, jedoch keine Handelnden; es gibt keine Tänzer, sondern nur den Tanz."

In dieser ökologisch-esoterisch-gnostischen „Religiosität", die Naturwissenschaft, Theologie und Spiritualität[4] gleichermaßen erfaßt zu haben scheint, werden zumindest drei Dinge undeutlich, die aufgeklärter Theorie und Theologie selbstverständlich waren: Daß es primär (wirtschaftliche) „Interessen" sind, die hinter der Natur- und Umweltzerstörung stehen, Interessen, die kritisch benannt und korrigiert werden müssen: nicht frommer Rückzug und quietistische Innigkeit, sondern Aufklärung und Aufbegehren sind an der Zeit. Sodann, daß die Na-

tur kein Gott ist und nur in Ruhe gelassen werden muß, um zu neuem Leben zu erblühen: Natur und Geschichte sind untrennbar; nicht quasireligiöse Naturverehrung, sondern verantwortlicher Umgang mit der Natur tut not. Schließlich, daß der Gott der Bibel nicht beliebig ist und sich schon gar nicht eignet, die Harmoniebedürfnisse frustrierter Bürger „spirituell" zu befriedigen: Gott und sein Messias sind immer und überall „Partei"; Mitstreiter bei der Heraufkunft seines Reiches sind verlangt.

Neue Mythologie oder die postmoderne Dispens von der kritischen Vernunft

Allenthalben ist eine neue Lust an der Mythologie zu beobachten. Hier, wo Erklärungswissen und Trostpotential aus dem Mythos bezogen werden sollen[5], handelt es sich um die „postmoderne" Gegenbewegung desselben „Pendels", das für manche zu lange schon in Richtung Vernunft, Rationalität und „Entmythologisierung" (Bultmann) ausgeschlagen hatte. Mit der Besinnung auf den Mythos soll das Denken aus seiner dialektischen Angestrengtheit befreit und auf die bunte Wiese der Sagen, Märchen und Erzählungen geführt werden; man erinnert den Logos an jenen Mythos, aus dem er selbst einmal kritisch hervorgegangen war. Das Denken in seinen Möglichkeiten zu erweitern, größere Spielräume, auch Erwartungs- und Freiheitsräume zu schaffen, Eindimensionalitäten zu überwinden ist das Ziel.

Das hatte die große Philosophie, bis hin zur „Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno) eigentlich immer gewußt. Bei den Postmodernen aber kommt ein qualitativ neues Moment hinzu: Alles ist ihnen gleich gültig, und dies aus Konfession. Was die Aufklärung an ethischer Besinnung, aber auch Kritik hervorgebracht, was die Moderne in ihrem Verantwortungs-, Solidaritäts-, Gerechtigkeits-, Freiheits- und Gleichheitsdenken betont hatte, wird noch einmal wieder zurückgeschüttet in den großen „Topf" des Mythos, aus dem alles Denken einmal gekommen ist.

Theologisch ernst genommen hat das vor allem Eugen Drewermann, einer der schillerndsten und meistgelesenen Theologen dieser Tage, der die gesamte Theologie: Exegese, Dogmatik und Moral in Unruhe zu versetzen scheint.

Drewermann übt massive Kritik an der historisch-kritischen Bibelexegese. Front macht er besonders gegen Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Der Mythos, so hatte Bultmann gemeint, habe in der modernen, wissenschaftlich geprägten Welt von heute keinen Platz mehr. Drewermann zieht den Umkehrschluß: Gerade in der wissenschaftlichen Welt mit ihrer Technik und ihrem Fortschrittsdenken sei Religion als Trost gefragt, und trösten könne die völlig verwissenschaftlichte, klinisch exakt entmythologisierte, zur Gelehrtenreligion verdünnte Religion keineswegs mehr; Trost sei erst dort wieder möglich, wo der

„Hörer des Wortes" einbezogen werde in den uralten, mythisch-märchenhaften, über Christentum und Judentum hinaus- und zurückweisenden Zusammenhang aller wahren Religion. So wird die jüdisch-christliche Offenbarungsreligion einbezogen in den großen religiösen Kosmos, dem insgesamt mehr an Trost- und Rettungskraft zugetraut wird als einer einzelnen, eifersüchtig verteidigten Tradition.

Vor allem aber geht es um die Einbeziehung der Psychologie in die Theologie, um die Selbstfindung des ganzen Menschen, um seine Rettung aus kreatürlicher, tief ins Unbewußte abgesunkener Angst, um seine Selbstfindung und Gottfindung in einem. Das war an der Zeit und folgt eigentlich bereits aus der von Karl Rahner konzipierten theologischen Anthropologie, ohne dort jedoch offen angegangen oder auch nur angemessen gewürdigt worden zu sein. Die nervöse Reaktion der theologischen Zunft zeigt, welche Schwachstellen und Tabus der Theologie von Drewermann erkannt und angepackt worden sind[6]. Doch mit welchem Resultat?

Drewermann meint Erlösung weniger als Einweisung in geschichtliche Verantwortung und politische Befreiung, vielmehr als Errettung der geängstigten Seele aus dem Strudel der gesellschaftlichen Komplexität in den Tröstungsbereich einer Privatreligion. Das Wissen über solchen Trost stammt dabei nicht primär aus biblischer Befreiungs- oder Leidenserinnerung, sondern aus C. G. Jungscher Tiefenpsychologie. Die biblischen Erzähltraditionen sind zum Medium in der Hand eines interpretationsmächtigen Therapeuten geworden. Die (mit Verlaub) „bürgerliche" Exegese allerdings dürfte kaum das Recht haben, ausgerechnet hier aufzuschreien! Überdies wird von der Kritik leicht vergessen, daß Drewermann nicht etwa im Begriff steht, das theologische oder kirchliche System zu sprengen: Er stützt es ja und zwar gerade dort, wo es auf seinen Rückwärtsbewegungen wegführen möchte von der religionskritischen Mündigkeit und dem politischen Gestaltungswillen der Christen.

Metaphysik oder der Traum vom Weg zurück

Wohin geht der Weg? Dorthin, wo noch das „Ganze" gedacht werden konnte und ein Sinnzusammenhang auszumachen war. Das Bedürfnis nach „Metaphysik" und „Ontologie" taucht zwar in einer Zeit der postmodernen Buntheit und Vielfalt und der für das New Age typischen Suche nach Transzendenzen auf, aber bei der metaphysischen „Wende", sofern sie sich theologisch artikuliert, geht es doch eher um den Versuch, Postmoderne wie Moderne kritisch zu hinterfragen, ja von einer vormodernen Position her sozusagen in einem Arbeitsgang zu überwinden.

Und wer wollte es der Theologie verdenken, daß gerade sie Angst bekommen

hat vor der schier unübersehbaren Fülle wissenschaftlicher Möglichkeiten und aufgeklärter Thesen, die definitionsgemäß ohne die Arbeitshypothese „Gott" auskommen, also methodisch gottlos geworden sind. Wie kann sich die christliche Theologie zu ihnen (Medizin, Humangenetik, Psychologie z. B.) verhalten und gegen die teils offenkundige, zum größeren Teil aber verborgene Sinnlosigkeit der Verhältnisse, in denen Menschen ungerührt und unirritiert weiterleben, einen theologischen Sinn reklamieren – ohne Rückbezug auf ein Ganzes, Letztes, „unbedingtes Geheimnis"? Kann Gott ohne Metaphysik denkbar bleiben und ausgesagt werden?[7]

Also greifen Theologen in wachsender Zahl zurück auf eine sogenannte „Erstphilosophie" und versichern sich dabei wieder der griechisch-abendländischen Ontologie, die Gott als das allem Seienden unendlich überlegene, es dadurch aber immer auch unendlich affirmierende „Absolutum" spekulativ zu denken erlaubt. So weit, so problematisch. Denn solch verständliche Bemühung um Transzendenz und Unendlichkeit und um endliche Positivität und Sinngebung kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Metaphysik so nicht mehr „geht".

Nicht nur, weil es den Weg zurück nicht gibt, es sei denn über einen Gewalt- bzw. Vernunftstreich, der mit dem Verlust an Glaubwürdigkeit und intellektueller Redlichkeit bezahlt wird; auch gar nicht allein deshalb, weil just in der Konsequenz metaphysischen Denkens erklärt worden war: „Gott ist tot", im „Würgegriff" des Begriffs getötet bzw. von der Vernunft in Dienst genommen (Descartes) und so als Gott getötet (Nietzsche); sondern die klassische, affirmative Metaphysik läßt sich nicht wiederbeleben, weil es – Auschwitz gegeben hat. In den Gaskammern und Vernichtungslagern Hitlers ist eine bestimmte Art, „Gott" zu sagen und in diesem Gottesgedanken das Denken sichern und bergen zu wollen, unmöglich geworden. Auschwitz hat den abendländischen Sinn- und Geschichtszusammenhang, in dem Gott, Welt, Mensch eine stimmige, metaphysische Einheit darstellten, erschüttert.

Physik ist nicht alles

Auschwitz muß Theologie und Frömmigkeit radikal verändern. Aber darf Hitler am Ende sogar noch über das Denken gesiegt haben und ihm unmöglich machen festzuhalten, was in Auschwitz millionenfach geschrien worden sein mag: „Gott sei Retter und Heil"? Wenn die Theologie gerade nach Auschwitz ihren Gott nicht mehr als Retter für alle, also universal und das heißt eben nicht zuletzt auch „metaphysisch" aussagen kann, wäre sie tatsächlich am Ende und Auschwitz wäre total geworden. Damit Hitler und ein menschenverachtender Nihilismus am Ende nicht alles sei, bleibt Metaphysik nach wie vor unverzichtbar. Aber wie, und welche Metaphysik?

Die Metaphysik, die der Theologie nach Auschwitz abverlangt wird, ist „von unten", aus der Perspektive der Opfer (und an ihrer Seite!) zu begründen – nicht um vom Denken des „Höchsten" zu dispensieren, sondern um dieses „praktisch" erst möglich zu machen.

Lange Zeit hatte die Theologie gemeint – und tut es manchmal noch heute –, Gott, das „heilige Geheimnis", rein denkerisch wahren und in all seinen Dimensionen theoretisch vertreten zu können. Sie vermochte nicht, Gottes Liebe und seine Leidensunfähigkeit, seine geschichtliche Treue und seine Geschichtsunabhängigkeit, seine Gerechtigkeit und seine alles vorherbestimmende Macht zusammenzudenken, sondern war über diese Versuche im schlechten Sinn abstrakt geworden und bleibt es selbst dort noch, wo sie das Problem frontal anzugehen und „Auschwitz" zum Thema spekulativer Apologetik, zum hermeneutischen Ort der Denkbarkeit Gottes zu machen sucht[8].

Der befreienden, politischen Theologie unserer Tage geht es um einen Verzicht und um eine Radikalisierung: Nicht das Undenkbare rein denkerisch bewältigen zu wollen, sondern es „lebbar" zu machen (Sobrino)[9], die offene Wunde, die nach Auschwitz bleibt, zu zeigen in den Schmerzen und Leiden der Menschheit heute, und hier rettend einzugreifen. Metaphysik der Solidarität, der Verantwortung und der Empörung (Schillebeeckx)[10], des seit Golgotha nicht mehr zum Schweigen zu bringenden Schreis nach Gott (Metz). Allein diese nachidealistische „Metaphysik", die sich aus einer der Vernunft- und Freiheitsgeschichte nicht äußerlichen, sondern für sie konstitutiven Leidens- und Befreiungserinnerung[11] speist und sich zuletzt als Klage vor einem Gott darstellt, der ebensowenig in Auschwitz mächtig und tätig war, wie er durch Auschwitz widerlegt wird, droht gegenüber den Gequälten dieser Erde nicht zynisch zu werden, sondern drängt die Christen an ihre Seite.

Theologisch verantwortlicher Umgang mit Mythen

Dieses solidarische, verantwortliche Leben an der Seite der Opfer, fähig, Widersprüche zu ertragen und an einem Retter für alle festzuhalten, ist nicht einfach Konsequenz „vernünftigen" Denkens, das seine Kompromisse noch immer auf Kosten der Toten und Vernichteten zu schließen pflegt. Es wird vielmehr aufgedrängt in den biblischen Geschichten der Rettung und Befreiung, des Anfangs und Endes, die ihrerseits meist von mythischen Motiven gleichsam dramaturgisch durchsetzt sind: die Schlange der Sündenfallgeschichte, das Schilfmeerwunder, die Jungfrauengeburt, die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, seine Himmelfahrt, auch viele Wunderberichte des Neuen Testaments belegen das und wollen entsprechend gelesen werden. Es muß allerdings deutlich bleiben, was die biblischen Autoren mit den Mythen tun, die sie zum Teil aufgreifen, teilweise selbst

hervorbringen: Sie erzählen den Mythos nach, ohne sein genuines Erklärungswissen zu übernehmen, fügen ihn ein in die eigene Rede von Gott. So wird die Paradiesesschlange gerade nicht als der mythisch-dualistische Urdrache bestätigt, sondern verwandelt sich narrativ in eine sehr kreatürliche Schlange, die von der Endlichkeit des Menschen erzählt. Daß Gott „Gott" sei, der eine, einzige, undenkbare, ist Sinn der Mythenrezeption des Alten und Neuen Testaments. Nicht die bunte, postmodernistische Fülle der Götter und Mythen – ökologische Natur- und Fruchtbarkeitsgottheiten neben dem Offenbarungsgott, Marduk und Baal neben Jahwe. Sondern der Geschichtsgott Israels, der die Götter und Götzen relativiert und „vom Thron stürzt".

In der Hoffnung auf diesen Gott bündeln sich nach wie vor die Hoffnungen der Betrogenen dieser Erde, die vom Polytheismus der Postmoderne (Marquardt)[12] genauso wie von der kosmisch-ökologischen Harmoniereligion Capras im Stich gelassen und verraten werden.

Der „erzählende Mythos" kann Befreiungs- und Rettungswissen tradieren, ohne es damit der Vernunft zu entziehen oder gar dem Irrationalismus auszuliefern. Denn daß sich die Vernunft am Mythischen stößt und es abschaffen und überwinden will, ist nur die eine, im Zug der griechischen Philosophie fast ausschließlich betonte Seite. Andererseits und ihrerseits nämlich wird die Vernunft vom Mythos in Frage gestellt, wird herausgefordert und herausgelockt, dorthin, wo sie eben nicht nur „reines Denken", Idealismus und Metaphysik, sondern denkende „Praxis" ist.

Der biblische Gottes-„Gedanke" braucht Geschichten, um überleben und praktisch werden zu können. „Da fragte Maria den Engel: Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" Marcellino antwortet in dem von Ernesto Cardenal aufgezeichneten „Evangelium der Bauern von Solentiname": „Das ist so, als wenn wir hier in Solentiname uns fragten: Wie kann aus uns irgendein Befreier hervorgehen, wenn wir doch ganz unwissend sind, wenn keiner von uns zur Universität gegangen ist und manche nicht einmal lesen können, wenn wir so wenige sind und über gar keine Mittel verfügen . . ."[13]

Es ist ein Zeichen der Armseligkeit des theologischen Denkens, wenn es nicht fähig ist, die erzählenden Mythen der biblischen Tradition anders als in den engen Grenzen des rationalen Verstehens auszulegen. Die mythische Darstellung birgt mehr und eine „explosivere" Wahrheit als jene, die in den Schubladen des bloß „vernünftigen" Denkens untergebracht oder in liberaler „Großzügigkeit" angeeignet werden könnte, wohl auch mehr an Radikalität, als im formalen Glaubensgehorsam oftmals rigoros abverlangt wird. Es sind eher die Armen und die einfachen Leute, die im Evangelium „selig" Gepriesenen, die die „organisierende", prophetische Kraft der Offenbarung erfassen und wirksam werden lassen – gerade weil sie in den biblischen Geschichten noch anderes zu sehen und zu hören vermögen als sie sehen und hören bzw. hören und sehen sollen.

Mystik und Politik verschwistern sich

Mystisches Denken war im New Age und der Esoterik in vielfachen Mischungen und Entstellungen, als tendenzielle Verführung zur quietistischen Emigration, erkennbar. Die „Deutsche Mystik", mit Meister Eckhart als Höhepunkt, entstand im Zenit des Mittelalters, in einer „Wendezeit" fürwahr. Mystiker erlitten die Übermacht der scholastischen Metaphysik und vollzogen eine ebenso theologiekritische wie antiklerikale Erneuerung des Denkens und der Frömmigkeit, hin auf das Subjekt, seine Identität und Aktivität, hin auf den „Grund der Seele", wo Gott noch einmal „geboren" werden muß. Die Mystik ermächtigte den Menschen vor Gott in einer bis dahin nicht gekannten Weise und ließ Gott gerade dadurch erst „Gott" sein. Welch eine theologische Karikatur, die, um Gott groß denken zu können, den Menschen, seine Freiheit und seine moralischen Möglichkeiten klein machen zu müssen glaubte! Gott wächst auf dem Grund der Seele mit dem Menschen, im gleichen Maßstab – so Meister Eckhart in den Spuren des Thomas von Aquin damals, so Karl Rahner und seine Theologie in denselben Spuren noch heute. Wird diese Spur in der Kirche deutlich bleiben?

Die christliche Mystik hat im Gegensatz zur fernöstlichen etwas hervorgebracht, von dem wir immer noch zehren: „Hinreise" und „Rückreise" sind Worte der Mystiker für die religiöse Erfahrung zwischen „Aktion und Kontemplation", Engagement und Degagement, für die Reise des Subjekts in die „tiefe Diesseitigkeit", an die Seite der Opfer, wo sich je neu das Geheimnis Gottes offenbart.

Mystik und Politik gehören zusammen. Mystik, so hat Eberhard Bethge einmal im Blick auf Dietrich Bonhoeffers Theologie gesagt, bewahrt die Engagierten vor Fanatismus und Selbstgerechtigkeit, das Engagement bewahrt die Mystik vor Weltfremdheit und Heuchelei. Politische Verantwortung drängt den Mystiker an die Seite der Leidenden, Mystik erinnert die politisch Aktiven an den, der von sich sagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben". Sie läßt sich darum so lange nicht beruhigen oder von der herrschenden „Unübersichtlichkeit" irritieren, wie nicht Wahrheit und Leben, Wahrheit in Gerechtigkeit und Frieden wirklich werden – inmitten der Verhältnisse, in denen Menschen zu leben gezwungen sind.

ANMERKUNGEN

[1] Zit. wird aus: F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild (München 1985); vgl. T. R. Peters, Wendezeit? Fritjof Capra und die postkonziliare Kirche, in: Wort und Antwort 27 (1986) 108–113.

[2] G. Schiwy, Teilhard de Chardin. Eine Biographie (München 1985); H. J. Werner, Eins mit der Natur. Mensch und Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer, Pierre Teilhard de Chardin (München 1986).

[3] Zur Aktualität K. Rahners vgl. J. B. Metz, Fehlt uns Karl Rahner? (Vortrag in der Kath. Akademie Freiburg am 5. 3. 1989).

[4] Man prüfe daraufhin: Praktisches Lexikon der Spiritualität, hrsg. v. C. Schütz (Freiburg 1988).

[5] J. B. Metz, Theologie gegen Mythologie. Kleine Apologetik des biblischen Monotheismus, in: HK 42 (1988) 187–193.

[6] G. Lohfink, R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit E. Drewermann (Stuttgart 1987); E. Drewermann, An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf R. Peschs u. G. Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese" (Freiburg ^{3}1988).

[7] Vgl. etwa W. Pannenberg, Metaphysik und Gottesgedanke (Göttingen 1988).

[8] Vgl. O. John, Die Allmachtsprädikation in einer christlichen Gottesrede nach Auschwitz, in: Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft (FS J. B. Metz, Mainz 1988) 202–218; selbst dieser subtilen Apologetik gelingt es letztlich nicht, die Universalität des christlichen Gottesgedankens angesichts von Auschwitz überzeugend zu vertreten und zwischen dem „leidenden" und dem „allmächtigen" Gott, dem der Opfer und dem der Täter spekulativ zu vermitteln.

[9] J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und lateinamerikanischen Theologie, in: Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart, hrsg. v. K. Rahner (Stuttgart 1977).

[10] E. Schillebeeckx, Befreiende Theologie, in: Mystik und Politik, a. a. O. 65ff.

[11] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie (Mainz 1977 u. ö.) 161–175; ders., Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: J. B. Bauer, Entwürfe der Theologie (Graz 1985) 217ff.

[12] O. Marquardt, Politischer Polytheismus – auch eine politische Theologie, in: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, hrsg. v. J. Taubes (Paderborn 1983) 77–84.

[13] E. Cardenal, Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika (Wuppertal 1976).

Rainer Maria Bucher

Der übersehene Anfang der Gegenwart

Die Kirche und die Französische Revolution

Paris, ein Sonntagvormittag des Jahres 1980. Papst Johannes Paul II. erklärt öffentlich, Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit – die drei Leitideen der Französischen Revolution – seien „im Grunde christliche Gedanken“[1]. 189 Jahre vorher, 1791, hatte Papst Pius VI. noch mit allem Nachdruck festgestellt – und auch er mit Blick auf die eben zwei Jahre alte Revolution –, die ganze „absurde Freiheitslüge“ liefe nur darauf hinaus, die katholische Religion zu vernichten, widersprüche zutiefst Vernunft und Offenbarung[2].

Man sieht: Es gibt überraschende Entwicklungen in der Kirchengeschichte. Hinter solchen Standpunktverschiebungen verbergen sich meist schwierige historische Probleme. Die dramatische Wende in der Stellung der katholischen Kirche zu den modernen Freiheitsrechten läßt eine tieferliegende Verschiebung ahnen, eine Verschiebung vor allem des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft.

Mit der Französischen Revolution trat die Idee der Menschenrechte gesellschaftlich an jene Stelle, die zuvor Kirche und Religion einnahmen. Die Menschenrechte wurden das, worauf man sich nun zur Legitimation der eigenen Position beruft. In dieser Funktion als letzte Berufungsgrundlage aber lösten sie die Kirche und den von ihr kontrollierten religiösen Diskurs ab.

Für die Kirche stellt sich daher bis heute das Problem, wie sie sich gegenüber dieser modernen emanzipierten Gesellschaft verhalten solle. Der Widerstand gegen die autonomen Freiheitsrechte des Menschen, wie ihn die Kirche des 19. Jahrhunderts betrieb, erklärt sich vor allem als Widerstand gegen den Entwurf einer modernen, religiös ungebundenen liberalen Gesellschaft. Mit ihr und dem aus ihr hervorgehenden demokratischen und pluralen Staat konnte sich die katholische Kirche lange Zeit nicht anfreunden. „Eine Obrigkeit, die darauf verzichtet, eine Autorität von Gottes Gnaden zu sein, verzichtet damit darauf, eine Autorität zu sein“[3], so Kardinal Faulhaber noch zu Zeiten der Weimarer Republik.

Ihre eigene politische Entmachtung traf die Kirche im letzten unvorbereitet, obwohl schon lange neue und andere Kräfte in Staat und Gesellschaft die Entscheidungskompetenz an sich gezogen hatten. Denn bei genauerer Betrachtung zeigt sich, daß gerade noch bis ins 16. Jahrhundert hinein die christliche Religion tatsächlich die vorherrschende gesellschaftliche Legitimationsinstanz war, sich die staatliche Herrschaft mithin vornehmlich religiös stabilisierte.

Es war nicht zuletzt die konfessionelle Spaltung, die es endgültig unmöglich machte, den Staat religiös zu begründen und zu einen. Alternative, nicht mehr länger religiös begründete Staatskonzeptionen setzten sich durch. Denn Religion befriedete nun plötzlich nicht mehr die Gesellschaft, sondern entzweite sie. Die Regelungen des Westfälischen Friedens von 1648 mit ihrem mühsamen Versuch, religiöse Einheitlichkeit territorial wiederherzustellen und über die Religionszugehörigkeit des jeweiligen Landesherrn zu sichern, erwiesen sich als überaus prekäre Zwischenlösung. Sie wurde zum Rahmen, innerhalb dessen die fortgeschrittenen Staaten des aufgeklärten Absolutismus neue gesellschaftliche Steuerungsinstrumente entwickelten, vor allem Beamtenschaft, Verwaltung, Wissenschaft und Militär. Staat und Recht begannen, sich selbst als eigenständige, religionsunabhängige Größen zu entwickeln und mit einem mächtigen Verwaltungs- und Theorieapparat zu umgeben.

Das 18. Jahrhundert ist denn auch kirchenpolitisch vom ständigen und durchaus erfolgreichen Versuch der europäischen Staaten gekennzeichnet, sich ihre Kirchen als Staatskirchen dienstbar zu machen. In den rationalen Verwaltungs- und Rechtsstrukturen der absolutistischen Staaten gerieten nun aber die herkömmlichen gesellschaftlichen Unterscheidungsmerkmale wie Stand und Herkunft in eine zunehmend hoffnungslose Defensive, entwickelte sich ein nicht nur ökonomisch, sondern auch politisch erfahrener bürgerlicher Stand.

Theoretisch gestützt und zugleich vorangetrieben wurde diese Entwicklung von jener geistesgeschichtlichen Epoche, in der wir uns – bei oder gerade wegen aller postmodernen Selbstkritik – auch heute noch befinden: der Aufklärung. Von Kant definiert als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit", als der „Mut, sich des eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen"[4], zwingt sie alle herkömmlichen Institutionen und Begriffe vor den „Richterstuhl der Vernunft". Dessen Urteilsprinzipien aber sind Autonomie des Menschen, natürliche Gleichheit und ursprüngliche Moralität, in den Parolen der Französischen Revolution: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.

In Theologie und Kirche des 19. und frühen 20. Jahrhunderts konkurrieren im wesentlichen zwei Strategien, sich mit dieser Kritik auseinanderzusetzen. Entweder versucht man nachzuweisen, daß Glaube und Kirche nicht unter diese aufklärerische Kritik fallen, oder man weist schon die Prinzipien dieser Kritik zurück. Gesellschaftstheoretisch und schließlich auch in der Breite der Theologie setzte sich bis zum Zweiten Vatikanum die zweite, grundsätzlich aufklärungskritische Richtung durch[5].

Die Französische Revolution

Der Führungsbereich der Gesellschaft verlagerte sich jedoch von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch einmal vom politischen auf den wirt-

schaftlichen Sektor. Die historisch einmalige Dynamik der kapitalistischen Industrialisierung veränderte die Strukturen der europäischen Gesellschaften revolutionär. Es kam zum Gleichziehen der wirtschaftlichen mit den feudalen Eliten. Generell kritisch gegenüber dem Projekt des modernen bürgerlichen Staates entwickelte die katholische Kirche angesichts der enormen sozialen Folgelasten der liberalen Industrialisierungspolitik zudem eine kapitalismuskritische, lange allerdings noch an ständischen, vordemokratischen Ordnungsvorstellungen orientierte Soziallehre.

Eben diese ständische Ordnung abzuschaffen aber war das erklärte Ziel der Französischen Revolution. Als umfassendes bürgerliches Modernisierungsprojekt von Staat und Gesellschaft beseitigte sie den Feudalismus, beendete also die Standesvorrechte von Adel und Klerus[6]. Das Ziel des Projekts aber waren individuelle Selbstbestimmung und demokratisches Gemeinwesen. Mit diesem Projekt beginnt das bürgerliche Zeitalter und damit unsere Gegenwart.

Die modernen Freiheitsrechte stellten die Theorie, die Legitimationsgrundlage dieses Projekts dar; in der Französischen Revolution und auch später waren sie deswegen noch lange nicht dessen gesicherte Realität. Dennoch: Daß dieses Projekt in Deutschland 1848 scheiterte und das deutsche Bürgertum die Modernisierung der Gesellschaft schließlich in den anachronistischen, halbfeudalen Strukturen eines „Kaiserreichs" versuchte, macht sicherlich einen nicht geringen Teil der Tragik, vielleicht auch der Schuld der deutschen Geschichte aus[7].

Die Französische Revolution hingegen verlief erfolgreich, wenn sie auch schließlich massiv gegen ihre Ursprungsintentionen verstieß. Diese Ursprungsintentionen aber waren seitdem als grundsätzlich realisierbar erkannt. „Ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergißt sich nicht mehr", schrieb Kant 1798, „weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte" – und Kant war sich des „Elends" und der „Greueltaten"[8] des revolutionären Prozesses durchaus bewußt. Politik umfaßt seit der Großen Revolution nicht nur Taktik und Strategie des täglichen Interessenskampfs, sondern auch die Definition der Organisationsprinzipien des Staates selbst; Politik war nunmehr nicht mehr nur die Verwaltung einer vorgegebenen Ordnung, sondern Gestaltung dieser Ordnung selbst.

Der revolutionäre Prozeß wurde zu Beginn vom niederen Klerus, der eine wesentliche Gruppe der Delegierten des Dritten Standes stellte, teilweise begeistert mitgetragen. Es war ein katholischer Geistlicher, Abbé Emmanuel Sieyès, der im Januar 1789 eine Flugschrift mit dem Titel „Was ist der Dritte Stand?" veröffentlichte und darin programmatisch erklärte, nur der Dritte Stand repräsentiere die französische Nation, dieser allein könne und müsse sich daher zur Nationalversammlung erklären. Sieyès' Schrift lieferte das Auftaktszenario der Revolution, sie verhalf dem Dritten Stand entscheidend zu seinem politischen Selbstbewußt-

sein. Aber auch vom Ersten Stand, dem Stand des Klerus, wurde die bürgerliche Revolution in ihren Anfängen nicht wirklich behindert, schließlich gar unterstützt.

Als am 4. August 1789 das Feudalsystem von der Verfassunggebenden Versammlung abgeschafft wurde, stimmte der Klerus in seinen beiden Teilen fast einhellig zu. Auch gegen die im selben Monat verabschiedete Erklärung der Menschenrechte erhob er keinen Einwand. Am Anfang der Französischen Revolution steht eher das Bündnis von Klerus und revolutionärer Bewegung denn die im 19. Jahrhundert so prägend gewordene Fundamentalopposition.

Dies begann sich zu ändern, als die Nationalversammlung im Juli 1790 mit der „Zivilkonstitution des Klerus" in durchaus schon vorrevolutionärer staatskirchlicher Tradition versuchte, die kirchliche Verwaltung in die staatliche zu integrieren. Als dann Ende 1790 von den Geistlichen der Eid auf die neue Verfassung, einschließlich jener vom Papst nicht approbierten Zivilkonstitution, gefordert wurde, bricht die französische Kirche in Eidverweigerer und Eidleistende auseinander.

Die 1792 bis 1795 von der Revolution betriebene aggressiv-religionsfeindliche Politik der Entchristlichung der Gesellschaft sowie die antirevolutionäre Agitation adeliger Emigranten in den europäischen Monarchien und in Rom führten schließlich zu jener Koalition, welche – trotz des Bündnisses von Thron und Altar im Ancien régime – in den Anfängen der Französischen Revolution noch durchaus nicht als naturgegebenes Bündnis erscheinen mußte, nunmehr aber die Kirchenpolitik bis ins 20. Jahrhundert hinein bestimmen sollte: die Koalition von restaurativer Reaktion und katholischer Kirche.

Opposition zur liberalen Gesellschaft

Die katholische Kirche lebte von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum in untergründiger, bisweilen offen eskalierender Gegnerschaft zum „Projekt bürgerlicher Moderne", zu Entwurf und Realität einer pluralen, auf der Grundlage der Werte der Französischen Revolution organisierten Industriegesellschaft, einschließlich der für diese Gesellschaften typischen personalen Existenzentwürfe individueller Selbstbestimmung.

Mit der Augustinischen Parole „Keine Freiheit für den Irrtum" vertrat man eine Staatsauffassung, welche rechtspolitisch ständisch orientiert war, sich auf ein übergeschichtliches Naturrecht berief und die religiöse Einheitlichkeit des Staates und seine enge Verbindung mit der Kirche forderte. Der Staat wurde als eine dem Menschen vorgegebene Ordnung definiert, in dem die Einheit von Recht und Moral, von Legalität und Moralität zu gelten habe. Das Individuum wurde von seiner Einbindung in diese Ordnung her gedacht, wahre Freiheit als Gehorsam

gegen die von Gott vorgegebene Ordnung definiert. Diese Ordnung konnte interpretiert, nicht aber eigenmächtig gestaltet werden. Sozialpolitisch wie in seiner Grundstruktur war diese Staatsauffassung paternalistisch geprägt: Es waren die vorgegebenen Autoritäten, welchen es zukam, für das Wohl aller Mitglieder der Gesellschaft zu sorgen.

Grundlegend für die moderne Staatstheorie aber ist es, den Staat nicht als vorgegebene Ordnung, sondern als je neu aufgegebenes Projekt gesellschaftlicher Organisation zu denken. In ihm haben nicht ständische Differenzierung, sondern prinzipielle Rechtsgleichheit zu gelten, Staat und Kirche getrennt zu sein. Der Staat hat nur die Legalität des Verhaltens seiner Bürger, nicht aber deren Moralität zu kontrollieren. Aufgabe des Staates ist es geradezu, die Rechte des einzelnen zu schützen, ihm möglichst großen Spielraum zu seiner Selbstverwirklichung zu garantieren. Der Staat hat daher die Pflicht, zwischen der Freiheitssicherung für den einzelnen und den Übergriffen auf die Freiheit der anderen auszugleichen: die Brüderlichkeit als Weg, das natürliche Spannungsverhältnis zwischen Freiheit und Gleichheit auszuhalten.

Die kirchliche Opposition zur modernen liberalen Gesellschaft und ihrem Staatsentwurf bedeutete allerdings nicht unbedingt Gegnerschaft zu den modernen Staaten. Im Gegenteil: Das Konkordat des Vatikans mit Frankreich aus dem Jahr 1801, in dem sich der Papst und Napoleon über die Neuordnung der französischen Kirche einigten, wurde zum Vorbild für viele nun folgende Regelungen zwischen Rom und europäischen Einzelstaaten. Diese Entwicklung stärkte den Einfluß des Papsttums auf die einzelnen Ortskirchen in einem Ausmaß, wie es für das 18. Jahrhundert noch unvorstellbar gewesen wäre.

Das 19. Jahrhundert wurde für die Kirche so das Jahrhundert einer kirchengeschichtlich bislang einmaligen Zentralisierung. Die Enzykliken „Mirari vos" (1832) Gregors XVI. und „Quanta cura" (samt dem berühmten „Syllabus errorum", 1864) des so lange regierenden Pius IX. sowie das Dogma des Ersten Vatikanums vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes, all dies wirkte und wurde verstanden als Ergebnis einer antimodernen, das Projekt des nachfeudalen Staates und seiner liberalen Prinzipien verurteilenden Politik, als Versuch konservativer kirchlicher Zentralisierung innerhalb der modernen Gesellschaft[9].

Die Kirche, vom kämpferischen Antiklerikalismus der Zeit permanent unter Druck gesetzt und ihrer traditionellen Machtbasis durch Säkularisierungen und den Verlust des Kirchenstaats beraubt, befand sich nunmehr in einem Bündnis mit den traditionalen Kräften der Epoche: mit Monarchie und Restauration, mit dem „kleinen Volk" und der Landbevölkerung. Auch das entstehende Industrieproletariat fand sehr spät erst und sehr vereinzelt nur die Aufmerksamkeit der Kirche; es fand deshalb zudem noch lange nicht – von regionalen Ausnahmen abgesehen – zur Kirche.

Die Spannung zwischen der „modernen Kultur", ihren freiheitlichen Prinzipien und der kirchlichen Binnenkultur wurde dabei vor allem soziologisch gelöst. Gerade in der konfessionell gemischten deutschen Gesellschaft wurde der Katholizismus zu einer weitgehend vom öffentlichen Leben sich ausschließenden – und auch ausgeschlossenen – Teilgesellschaft. Es kam zur sondergesellschaftlichen Formierung der katholischen Bevölkerungsteile, zum Aufbau eines nach außen geschlossenen, in sich aber durchaus differenzierten katholischen Milieus[10]. Der Alltag des einzelnen sollte sich so weit wie irgend möglich im Keis von Glaubensgenossen abspielen. Hierfür sorgte ein alle Lebensbereiche umgreifendes Vereins- und Verbändewesen, das schließlich mit dem Zentrum (und ab 1918 der Bayerischen Volkspartei) auch einen politischen Arm entwickelte.

Auflösung des katholischen Milieus

Gegenwärtig kommt es nun endgültig zur Auflösung jenes „katholischen Milieus", innerhalb dessen sich geschlossene, kirchlich-katholisch dominierte Räume auch innerhalb der deutschen Nachkriegsgesellschaft bis in die 60er Jahre hinein stabilisieren ließen. Neben dem Rückgang der Kirchgängerzahlen ist vor allem der fast vollständige Zusammenbruch einst für den Katholizismus als wesentlich geltender religiöser Teiltraditionen zu beobachten, am dramatischsten sicher in der Beichtpraxis, ablesbar aber auch im Verschwinden oder Ausdünnen bestimmter Frömmigkeitsformen[11]. Zudem verringert sich offensichtlich die direkte verhaltensprägende Kraft kirchlicher Moralverkündigung auch bei jenen, die sich der Kirche ansonsten noch eng verbunden fühlen.

Die Auflösung des geschlossenen katholischen Milieus ist die notwendige Folgeerscheinung einer ungemein mobilen, vielfältigen und überaus funktional organisierten Industriegesellschaft. In ihr können sich geschlossene kulturelle Räume, die beanspruchen, alle Lebensbereiche eines Menschen zu umfassen, nicht mehr länger behaupten.

Wo die Kirche noch 1907 unter schweren Kirchenstrafen Bücherverbote aussprechen konnte, etablierte sich auch innerkirchlich eine öffentliche Meinung, welche kirchliche Verkündigung nun auch außerhalb intellektueller Kreise unter Rechtfertigungsdruck setzte und kirchliche Praxis auch innerkirchlich nicht länger unkritisierbar ließ. Die in den späten 50er und den 60er Jahren einsetzende Einführung elektronischer Medien eröffnete auch der entlegensten Region Grundmuster einer kritischen Öffentlichkeit.

Durch das räumliche Auseinandertreten von Arbeits- und Konsumwelt im Lauf der arbeitsteiligen Industrialisierung wanderte Religion und deren Ausübung endgültig in den Freizeitbereich. Religion rückt an den Rand des Alltagsbewußtseins, drängt in die Nischen des vom Arbeitsprozeß nicht Besetzten. Die

christliche Religion verlor im Verlauf der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung immer mehr gesellschaftliche und staatliche Funktionen, wurde zur Privatsache des einzelnen, wiewohl sie doch in der vorindustriellen Gesellschaft die öffentliche Größe schlechthin gewesen war.

Alle Restaurationsversuche eines traditionellen geschlossenen katholischen Milieus waren und sind daher von vorneherein aussichtslos und können tatsächlich entweder nur die schwindenden entwicklungsfernen (Rest-)Regionen erreichen oder aber jene, deren Orientierungsunfähigkeit angesichts gesellschaftlicher Pluralität nach vorgegebenen und sanktionsmächtig durchgesetzten „eindeutigen Antworten" verlangt, ein Verlangen, das die eigene existentielle Glaubensunsicherheit sowie das herrschaftsorientierte Verständnis von Religion oft nur mühsam verbergen kann [12].

Die Kirche konnte nur dank ihrer Fähigkeit zum Wandel überleben und zugleich ihre Identität wahren. Diese Tatsache allein allerdings würde noch nicht hinreichen, die Notwendigkeit des konkreten Wandels zu begründen. Denn gefordert ist nicht unkritische Anpassung, sondern die Antwort auf die Frage, wie die Kirche Jesu in einer entwickelten, pluralen Industrie- und Mediengesellschaft zu realisieren sei.

Von den vielen Antwortelementen auf diese Frage seien hier nur zwei, wohl allerdings nicht ohne Schaden zu vernachlässigende, herausgegriffen. Die Kirche wird zum einen eine immer deutlicher diakonisch wirkende Kirche sein müssen, eine Kirche, die ihr religiös begründetes Wissen von der Würde jedes Menschen, auch des sündigsten und ihr fernstehendsten, praktisch bezeugt. Eine Rede von der Würde des Menschen ohne entsprechende Praxis wäre so schal wie die Rede des real existierenden Sozialismus von der Herrschaft der Arbeiterklasse. Diakonale Kirche – und Gemeinde [13] – heißt aber auch, sich einzusetzen nicht so sehr für die eigenen (Institutions-)Interessen, sondern für jene, als deren Anwalt sich Kirche, wenn wir Jesus, ihrem Gründer, glauben wollen, einzusetzen hat: für die Armen und Trauernden, die Gewaltlosen und Hungernden, für die nach Gerechtigkeit Schreienden und die Barmherzigen, für die Friedensstifter und die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten (Mt 5, 3–11).

Gefordert ist aber auch die Weiterentwicklung traditioneller Sozialformen kirchlichen Lebens. Notwendig sind etwa Formen innerkirchlicher Konfliktbewältigung, die dem gesamtgesellschaftlich erreichten Standard geregelter Konfliktlösung entsprechen, ja diesen vom personalen Anspruch des Christentums her überbieten. Denn auch die Kirche muß in ihrem Innern realisieren, was sie der Gesellschaft verkündet: die unhintergehbare, weil von Gott selbst garantierte Würde des einzelnen.

Das 19. Jahrhundert hatte beachtliche Formen der Organisation des Katholizismus entwickelt; sie retteten die Kirche unter den Bedingungen eines liberalen protestantischen Staates über die schwierige Periode nach dem Verlust ihrer feu-

dalen Struktur und Existenzgrundlage. Es wäre aber nur fahrlässig, anzunehmen, diese historische Sozialform von Kirche würde, was sie damals leistete, auch heute noch leisten. Wahrscheinlich wäre das Gegenteil der Fall, wenn man versuchte, sie zu restaurieren.

Zweites Vatikanisches Konzil

Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil einen Entwurf ihrer selbst vorgelegt, der die moderne gesellschaftliche Situation annimmt, sie als positive Herausforderung und Chance begreift. Das Konzil ist darin gerade keine opportunistische Anpassungsoperation an die moderne liberale Gesellschaft. Es denkt vielmehr Kirche im Kontext der Freiheit, der Würde, aber auch der Gefährdung des Menschen.

Der christliche Glaube wird vom Konzil als der Inbegriff aller befreienden und erlösenden Perspektiven des Menschen verstanden. „Der Glaube an Gott ist der Glaube, daß Gott den Menschen durch Christus berufen hat, er selbst zu sein vor ihm." [14] Das Konzil sagt, daß der kirchliche Dienst ein Dienst am Menschen selbst ist, ein Dienst, der dem Menschen Wege ebnet, Perspektiven eröffnet und ihn anfanghaft schon jetzt zu seiner Zukunft in Christus und Gott befreit. Das Konzil hat die Welt, die Gesellschaft, den einzelnen, den Armen als den Ort entdeckt, wo es um sie selber geht, wo Gott sie ruft, seinen Ruf zu hören und daher zu verkünden. Es bekennt sich zur Kirche als einer aufgabenorientierten pastoralen Institution. Es bekennt sich zum Menschen als jenem, der aus Freiheit heraus Gott folgen soll, nur aus Freiheit heraus wirklich auch Gott als ganzer Mensch folgen kann.

Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil daher auch das für sie problematischste der Menschenrechte, die Religionsfreiheit, ausdrücklich bejaht. Die Kirche hat erkannt, daß nicht nur der Glaube des einzelnen, wie von ihr immer schon gesehen, in freier Entscheidung geschehen muß, um wirklich Glaube zu sein. Sie hat nun auch realisiert, daß sie oder der Staat nicht zu gesellschaftlichen Druckmitteln greifen dürfen, um die Entscheidung zum Glauben herbeizuführen. „Es wird Ernst gemacht mit der Erkenntnis, daß der Vollzug der Freiheit nicht im luftleeren Raum geschieht, sondern auf einen Freiheitsraum angewiesen ist, ohne den die Freiheit als menschliche... gar nicht möglich ist." [15]

Dienst an der Moderne

Das ausdrückliche Thema der Moderne, hier begriffen als jenes bürgerliche Zeitalter, das mit der Französischen Revolution begann, ist die Würde des Men-

schen, sind die Rechte, die dem Menschen unmittelbar zukommen. Dadurch aber, daß etwas zum Thema wird, ist es noch lange nicht schon verwirklicht; gerade die Französische Revolution in ihrem terroristischen Verlauf wie auch die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zeigen dies.

Es wäre (zuletzt für das Christentum selbst) verheerend, würde der Christ die aktuelle Selbstbesinnungskrise des modernen bürgerlichen Gesellschaftsentwurfs und seines Prinzips Vernunft zynisch dazu benutzen, der Moderne mitzuteilen, man habe es schon immer gewußt[16]. Es führt kein Weg zurück zur traditionalen Gesellschaft der Vormoderne mit kirchlicher Dominanz. Nicht nur weil, wie Heraklit sagte, man niemals zweimal in den selben Fluß steigt, sondern auch, weil gerade diese Moderne selbst ein Produkt des Christentums ist, ein uneheliches Kind vielleicht, zu dem man sich erst seit einigen Jahren zu bekennen wagt, aber eben doch ein Kind.

Die Kirche steht der Moderne nicht nur gegenüber, sondern sie befindet sich auch mitten in ihr. Sie ist nicht nur eine Institution in der Moderne, sondern auch der Moderne. Sie hatte in jeder Epoche ihrer Geschichte stets eigene Probleme zu lösen, um ihre Aufgabe zu erfüllen: die Botschaft Jesu von seinem Gott zu verkünden. Kirche und Theologie haben diese Probleme historisch auf sehr unterschiedliche Weise gelöst. Das wesentliche Merkmal aber des Gottes Jesu ist seine Bereitschaft, die Wege des Menschen über alle Brüche hinweg mitzugehen. Ohne diese Bereitschaft könnte es keine Kirche geben, die sich auf ihn berufen darf.

Das Christentum bekennt einen Gott, der des Menschen Freiheit und Authentizität nicht zerstört, sondern garantiert. Die Verkündigung Jesu redet von einem Gott, dessen Nähe nicht Unterdrückung und Knechtschaft, sondern Freiheit, Würde und menschliche Authentizität sichert[17]. Das ist das Neue, das Unterscheidende, das Einzigartige am Christentum: Das Göttliche ist in ihm kein Gegenprinzip zum Menschlichen, das Menschliche ist nicht nur als das dem Göttlichen Dienende bestimmt.

Niemand darf daher in Kirche und Gesellschaft Gott und den Menschen gegeneinander ausspielen. Weder ist es erlaubt, um der Größe Gottes willen den Menschen klein zu machen, noch braucht man, um die Würde des Menschen zu retten, Gott abzuschaffen. Im Christentum gilt das Gegenteil: Gott garantiert die Würde des Menschen durch alle selbstverschuldeten oder erlittenen Gefährdungen hindurch.

Die Kirche hat diesen Glauben zu verkünden und nach innen und außen zu realisieren. Sie hat in Tat und Wort aufzuzeigen, daß der Glaube an den Gott Jesu des Menschen Würde erst in ihr eigentliches Ziel und in ihren eigentlichen Grund – Gott selber – bringt. Diese Aufgabe ist nicht einfach, aber notwendig. In ihr leistet die Kirche ihren Dienst an der Moderne. Denn man wird dieser Moderne wahrlich nicht nachsagen können, daß sie stets tat, was sie forderte.

ANMERKUNGEN

[1] Predigt beim Gottesdienst auf dem Flughafen Le Bourget in Paris, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich (Bonn 1980) 58.

[2] Pius VI., Enzyklika „Quod aliquantum" v. 10. 3. 1791, in: Die kath. Sozialdoktrin in ihrer geschichtl. Entwicklung, hrsg. v. A. F. Utz u. B. v. Galen III (Aachen 1976) 2664. S. auch: J. Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum, in: Zschr. d. Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 104 (1987) 296–336.

[3] M. v. Faulhaber, Rufende Stimmen in der Wüste der Gegenwart (Freiburg 1931) 6; dazu: R. Bucher, Michael Kardinal von Faulhaber, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 50 (1988) 367–394.

[4] I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: Ausgew. kl. Schriften (Hamburg 1969) 1.

[5] R. Bucher, Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 302–319.

[6] Neuere Gesamtdarstellung: E. Schulin, Die Französische Revolution (München 1988); s. weiterhin: M. Vovelle, Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten (München 1982); Concilium 25 (1989) H. 1.

[7] E. Herms, Schuld in der Geschichte, in: ZThK 85 (1988) 349–370.

[8] I. Kant, Der Streit der Fakultäten (Hamburg 1959) 87, 84.

[9] H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität (Mainz 1975).

[10] K. Gabriel, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: Zur Soziologie des Katholizismus, hrsg. v. K. Gabriel u. F. X. Kaufmann (Mainz 1980) 201–225.

[11] Vgl. zum Datenmaterial, nicht aber zu dessen Interpretation: R. Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Die verletzte Nation (Stuttgart 1987) 164–281.

[12] Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchungen in Religion und Gesellschaft, hrsg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1988); P. M. Zulehner, Die Pluralismusangst in der Kirche, in dieser Zschr. 205 (1987) 517–530.

[13] O. Fuchs, Kirche für andere. Identität der Kirche durch Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 281–289; K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral, in: Caritas 88 (1987) 3–12; H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde (Freiburg 1985); Diakonisches Handeln, hrsg. v. I. Cremer u. D. Funke (Freiburg 1988).

[14] E. Klinger, Der Glaube an den Menschen – eine dogmatische Aufgabe, in: Th Gl 75 (1985) 235; ders., Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner) (Freiburg 1984) 615–626.

[15] E. Schrofner, Christentum und Menschenwürde. Religionsfreiheit als dogmatisches Problem, ebd. 755.

[16] R. Bucher, Die Theologie in postmodernen Zeiten, in: Th Gl 79 (1989) H. 2.

[17] Ders., Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm (Frankfurt 1986) 273–300.

Fränzi Maierhöfer

Beckett und die Ausbeutung der Unfähigkeit

Das Verhältnis der Geschlechter im Werk Samuel Becketts

„Denn die einzig mögliche geistige Entwicklung geht in die Tiefe. Die künstlerische Tendenz ist nicht Ausdehnung, sondern ein Zusammenziehen" (P 52)[1], schrieb schon der 24jährige Beckett. Der inzwischen oft und aus vielerlei Perspektiven und Motiven zitierte Satz indiziert die Zielrichtung der Dichtung des in Frankreich lebenden, 1906 bei Dublin geborenen irischen Nobelpreisträgers, die er kompromißlos und unbeirrt beibehielt. Während sich die internationale Sekundärliteratur über sein Werk auftürmt, wurden Becketts Texte immer knapper, immer rücksichtsloser auf Rudimente reduziert, konzentrierter, „verdichteter" also. Noch sparsamer als früher setzt der Dichter das Material Wort ein, um bisher Ungesagtes ins Bewußtsein zu heben und sein Thema noch enger einzukreisen: „da ist etwas, das nicht stimmt" (W 145). Was ist es, das nicht stimmt?

Das Universum in Becketts Vision ist statisch. Darin verhallt die verzweifelte Frage des auf Godot wartenden Wladimir ohne Antwort: „Was tun wir hier?" Für ihn und für die anderen „Leute", wie sie Beckett nennt, gibt es hier nichts zu tun, außer die Zeit totzuschlagen, die ohnehin vergeht. „Was immer das Übel war, es entwickelte sich nicht. Kann man so etwas erklären" (M 358).

Hineingeworfen in eine Welt ohne Werden, ohne Ziel und Ausgang, sieht der Beckett-Protagonist für alle Energie, auch für seine eigene, nur den Weg der Entropie. „Bah!" sagt Wladimir beim Warten und spuckt auf die Erde, die er als Erbe einer langen Ahnenreihe akosmischer Weltverächter nur als „Beinhaus" betrachten kann. Seine Sinne vermögen ihn nichts zu lehren; denn er steht, zusammen mit den anderen „Leuten", in der Tradition der zutiefst schizophrenen Weltsicht des cartesianischen Dualismus[2]. Vor den für ihn unzumutbar sinnlosen Forderungen des Lebens in diesem Beinhaus flieht der Beckett-Protagonist in eine vermeintlich sichere, rein geistige Welt, in den erdachten Innenraum des Kopfes. „Jenseits ist . . . die andere Hölle" (E 41)[3]. Dort drinnen hat er das „Schlüsselwort der Geschichte überhört" (N 172). Hat er sich doch zurückgezogen, weil seiner Meinung nach „nichts zu machen" (WG) ist, kein Weg irgendwohin führt, weil nichts geschehen und nichts werden kann, er selber auch nicht. Konsequent fragt sich der Sprecher der „Texte um Nichts": „Wohin ginge ich, wenn ich gehen könnte, was wäre ich, wenn ich sein könnte, was sagte ich, wenn ich eine Stimme hätte, wer spricht so und nennt sich ich?" (T 118).

Für den Beckett-Protagonisten, in den Texten Sprecher ein und derselben Stimme, in den Stücken eine Art moderner Jedermann-Figur, die in verschiedene Aspekte gespalten und in Spiegelungen reflektiert ist, haben die beiden Amerikaner Jacobsen und Mueller die Bezeichnung Quidam gefunden, „irgendein Jemand" (W 9)[4]. Quidam aber ist – trotz redlicher gegenteiliger Bemühungen – kein Neutrum. Quidam tritt auf als Mann und Frau. Es handelt sich um „Leute" eben.

Solisten

„Warten auf Godot" ist ein frauenloses Stück. Das gleiche gilt für die meisten anderen Stücke und Texte Becketts, selbst wenn weibliche Figuren darin mitspielen. M, wie der Mann in „Spiel" lapidar bezeichnet wird, steht isoliert, in einer Urne steckend, zwischen den Gefäßen, die seine beiden Frauen enthalten. Mit seiner Frau, F1, und seiner Geliebten, F2, verbindet ihn nur die Distanz: „Wenn man bedenkt, daß wir nie zusammen waren" (Sp 265). Sehnlichst wünscht er sich, „all dies" möge endlich „nichts anderes gewesen sein als . . . Spiel" (Sp 257). War es schließlich doch nur sein „Abscheu vor der rein platonischen Tour" (Sp 243) Frauen gegenüber, der ihn in dieses Dreiecksverhältnis hineinmanövrierte.

Die übrigen Protagonisten Becketts sind keinesfalls Praktikanten der sogenannten platonischen Liebe. Andererseits empfinden sie tiefen Ekel vor ihrer Körperlichkeit überhaupt, verachten ihre Abhängigkeit von Körperfunktionen, sei es die Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme, die Tatsache des Alterns oder die Sexualität. Als cartesianischer Automat kann ihr Leib auch bei ihrer geistig-seelischen Abwesenheit seine animalischen Funktionen ausüben, und Abwesenheit bei gleichzeitiger körperlicher Anwesenheit ist ein allen Protagonisten Becketts gemeinsames Charakteristikum. Sie alle sind, wie Hamm im „Endspiel", „nie dagewesen". So fühlen sie sich als Opfer und Gefangene von „Maschinen im kybernetischen Sinne"[5], an unerfüllter menschlicher Sehnsucht leidend, dabei stets ihrer quälenden Selbstbeobachtung ausgesetzt.

Bestes Beispiel für die unerträgliche Aufspaltung – sei sie „cartesianisch, manichäisch oder schopenhauerisch"[6] – bietet Krapp in dem Einakter „Das letzte Band". Gleichzeitig ist damit Gelegenheit gegeben, das Grundmuster und Formprinzip des Stücks aufzuzeigen, entstanden aus dem Zusammenklang von Worten, Gesten, Tonfall, Kulissen, Requisiten, Beleuchtung.

„Eines Abends, spät, in der Zukunft", einer chimärenhaften Zukunft ohne Hoffnung, sitzt Krapp, ein erfolgloser Schriftsteller, in seiner „Bude" (LB 85). Dorthin, zu sich selbst, hat sich Krapp zurückgezogen (engl. crab, Krebs). „Gern steh ich auf, geh darin umher und dann wieder hierher zurück zu . . . mir" (LB 93). Dem käfigähnlichen Handlungs- bzw. Zufluchtsort, dem Einzelzimmer,

„wo nie was geteilt wurde" (O 33), ist die Zeit der verpaßten Zukunft zugeordnet. An der ungepflegten Erscheinung im speckigen schwarzen Anzug fällt die „schwere silberne Uhr mit Kette" auf, die er oft zu Rate zieht. Sie markiert sein Mißverhältnis zur Zeit. Krapp, der stets die Gegenwart auszusparen versuchte, flüchtet sich in die Fiktion der beherrschbaren, weil meß- und teilbaren, reversiblen Uhrzeit. Sein Leben zerfällt in „Momente. Ihre Momente, meine Momente . . . Die Momente des Hundes" (LB 99).

Vor ihm, dem unfrisierten, unrasierten „zermürbten alten Mann" von 69 Jahren, stehen auf dem Tisch mit den zwei Schubladen ein Tonbandgerät und Blechschachteln, die Bandaufnahmen enthalten. Krapp hat seine Lebenserinnerungen auf Band gesprochen. Mit dem Tonbandgerät ist die Spule, das Grundmuster des Stücks, auf der Bühne gegenwärtig. Das Band dreht sich auf der Spule, wie sich die Räder im Uhrwerk drehen. Unerbittlich hält es fest und repetiert mechanisch, was Krapp, der damalige Krapp, der Aufzeichnung und Aufbewahrung für wert befunden hat. Doch schon der frühere Krapp verlacht (auf dem Band) den Krapp von noch früher. Der heutige Krapp sucht für die Kette seiner Ichs von vor zehn, zwanzig, dreißig Jahren vergebens einen gemeinsamen Nenner. Auch bei ihm erklärt sich das „Durcheinander der Identitäten" aus seiner „geringen Fähigkeit, irgendeine zu haben" (N 90). Überdies findet er sich in seinen Erinnerungskonserven kaum mehr zurecht. Er weiß zum Beispiel nicht mehr, was „Witibtum" bedeutet, ein Wort, das er auf Band bannte, als seine Mutter starb.

Welcher Art sind nun die Erinnerungen, die Krapp auf dem „letzten Band" festhielt, das er sich immer wieder vorspielt? Welche Dinge sind „der Mühe wert, wenn aller Staub – wenn all mein Staub sich gelegt hat" (LB 93), wie die Stimme des 39jährigen Krapp vom Band her fragt? Berührt der Tod der Mutter den Krapp von heute? Nein. Die Wörter „Witibtum" und „Witwenvogel" fesseln ihn mehr. Ist es das Mädchen im schäbigen grünen Mantel auf dem Bahnsteig? Beinah. Das Dienstmädchen? Bianca? Kaum. Das „Erlahmen der Jagd nach dem Glück", das „Ankläffen der Vorsehung"? Eher. Immerhin reagiert Krapp mit freudlosem Gelächter. „Mißklang hier" (LB 95). Sind es seine früheren mit feierlicher und etwas wichtigtuerischer Stimme vorgetragenen philosophischen Bekenntnisse? Bestimmt nicht. Krapp schaltet fluchend ab.

Was also bleibt Krapp? Einzig das Erlebnis mit ihr (ohne nähere Angaben). Mit der Hartnäckigkeit des Süchtigen spielt er sich dreimal die Stelle mit dem Mädchen im Kahn vor, dessen Augen ihn einließen. „Spuuule!" wiederholt er genießerisch. Was also bleibt? „Eros, nichts sonst, und dies war nicht einmal mehr als das Glück eines versäumten Glücks." [7]

Unter Tränen liest Krapp öfter in Fontanes Roman „Effi Briest" [8]. „Hätte mit ihr glücklich sein können, da oben an der Ostsee . . ." (LB 105). Das Geschick der hypothetischen Effi interessiert ihn dabei so wenig wie damals das des wirklichen Mädchens. „Und sie? Bah!" Krapp hat die Insel seines Ichs niemals verlassen, er

hat sie nur ein einziges Mal vergessen. Seine Wiederbelebungsversuche an einer toten Erinnerung beleben die Leere seines gegenwärtigen Lebens nicht. „Dichter Witwenschleier" (LB 97) verhängt sein Leben. Folgerichtig schließt das Stück: „Vielleicht sind meine besten Jahre dahin. Da noch eine Aussicht auf Glück bestand. Aber ich wünsche sie nicht zurück. Jetzt nicht mehr, wo dies Feuer in mir brennt. Nein, ich wünsche sie nicht zurück" (LB 109). So sagt das letzte Band. Nicht Krapp. Der „starrt regungslos vor sich hin. Das Band läuft weiter in der Stille" (LB 109). Die solipsistische Spirale der Einrollung ist – beinahe – auf dem Nullpunkt angelangt.

Wie die Spule, auf der das letzte Band sich dreht, hat auch die, welche Krapps inneren Zustand symbolisiert, eine zweite Ebene. Die zweite der Schubladen von Krapps Tisch enthält keine Bänder, sondern Bananen, deren er sich, obwohl an Verstopfung leidend, nicht enthalten kann. „Gift für einen Mann in meiner Verfassung." Gleichwertig mit den Bananen rangiert Fanny, ein „klappriges altes Hurengespenst", die ihn ein paarmal besuchte. Allerdings bringt Krapp den Bananen mehr menschliche Gefühle entgegen. Er streichelt die Banane, ehe er sie sich in den Mund steckt. Der zweite Kreis des Solipsismus scheint sich ebenfalls zu schließen. Die beiden Erlebniskreise, der seelische und der körperliche, drehen sich einander parallel, ohne aufeinander einzuwirken, wie die Uhrwerke der zwei Uhren, mit denen der von Beckett öfter erwähnte Descartes-Schüler A. Geulincx die Konstruktion des Menschen erklären wollte.

Der Name Krapp hat eine doppelte Bedeutung. Nicht nur die fehlende Hoffnung auf Erlösung durch den Durchbruch in die Transzendenz, verursacht von unüberwindlichem Mißtrauen der materiellen Erde, dem Leben gegenüber, liefert Krapp und seine Verwandten dem rückwärtsziehenden Sog des Solipsismus aus. Er ist auch ein Miesmacher und Drückeberger (crab). Nicht widrige Umstände haben ihn von dem Mädchen im Kahn getrennt. Er selbst war es, der davon redete, es sei „hoffnungslos und verfehlt" weiterzumachen, und der nun, als alter Mann, selbstironisch erkennt: „Es hätte ihn von seinen Hausaufgaben ablenken können" (LB 105).

Vergleichbare „Wiederholwut" (G 23) wie Krapp dem einzigen, den Zwiespalt in Harmonie lösenden Erinnerungserlebnis gegenüber zeigen auch Becketts spätere Protagonisten. Das Fernsehspiel „Eh, Joe" stellt den alten „abgehalfterten Don Juan" Joe vor, während eine Frauenstimme, nach A. Simon die seines Gewissens, von einem Mädchen spricht, das Joe verlassen hat und das deshalb Selbstmord beging. Die Gegenüberstellung Eros – Sex erinnert an die Problematik im „Letzten Band". Vage erinnert sich der Blinde in „Bruchstücke I" an seine Frau Dora. In „Damals" beschwören drei (innere) Stimmen des alten Mannes Erinnerungsbruchstücke, aus denen sich das Bild einer vergangenen, zerbrochenen Liebe zusammensetzen läßt.

In keinem Fall spenden die Erinnerungsphantome den Trost in der tristen Ge-

genwart, nach dem der Mann im „Ohio Impromptu" ausdrücklich verlangt. In jedem Fall beweist die künstlerische Form des verkappten Monologs bzw. Pseudo-Selbstgesprächs die psychologische Unmöglichkeit des Solipsismus. Krapp hat mit seinem Spielzeug, dem Tonbandgerät, immerhin einen Beinahepartner. Aber nur beinahe. Die späteren Protagonisten Becketts brauchen wenigstens ihre eigene Stimme, die ihnen Gesellschaft leisten soll. In keinem Fall bedeutet die Bestimmung des Altseins eine Ansammlung einer bestimmten Anzahl von Jahresringen. „Alter ist wenn . . . hohes Alter mein' ich . . . wenn man ein Mann ist . . . ein Mann war . . . hockend . . . nickend . . . am Herd . . . wartend" (WM 279). Gemeint ist ein Zustand des Nur-noch-Wartens und Nichts-mehr-Erwartens, des Wartens auf das Ende.

Von vorneherein ist das Verhältnis der Beckettschen Männer zu den Frauen belastet und verzerrt durch ihr ambivalentes Verhältnis zur Mutter. In den Stücken läßt es sich nur indirekt, durch Aussparung, nachweisen. So spricht beispielsweise Hamm im „Endspiel" nie mit seiner Mutter, die in einer Mülltonne steckt. Die Mutter wird der verachteten, animalisch-geistlosen Materie zugeordnet und deshalb als Ursache allen Übels angesehen. Hat sie ihn doch zur Welt gebracht und damit der Last des Lebens ausgeliefert! Andererseits möchte der Beckett-Protagonist zurück in den Mutterleib, „das Allerschlimmste" (D 49), zurück in das „Paradies von vor der Hoffnung" (W 28), um niemals geboren worden zu sein. Die Vorliebe der Beckett-Figuren für die fötale Belacqua-Haltung[9] ist inzwischen sattsam bekannt. „Ich bin im Zimmer meiner Mutter. Ich wohne jetzt selbst darin", berichtet Molloy zu Beginn der Roman-Trilogie (M 7).

Nun setzen sich, wie erwähnt, die „Leute" aus Männern und Frauen zusammen, und Beckett hat die andere Hälfte nicht vergessen. „Ich dachte daran", sagte er einmal, „ein Stück über die entgegengesetzte Situation zu schreiben, mit Mrs. Krapp, dem Mädchen im Kahn, das hinter ihm hernörgelt. In diesem Falle wären sein Versagen und seine Einsamkeit genauso."[10] Und ihre?

Solistinnen

Frauen als Hilfspersonal, Pflegerinnen und/oder Prostituierte (z. B. Celia in „Murphy" oder die Lousse in „Molloy") tauchen gelegentlich in Becketts Dichtungen auf, wenngleich mehr am Rand des Geschehens oder in der Erinnerung eines männlichen Protagonisten (z. B. Krapp oder der Mann A in „Bruchstück I"). Diese Rolle übernehmen sie meist bereitwillig, manchmal widerwillig, resignierend, oft unaufgefordert, immer unreflektiert und nicht unbedingt zur Freude des Betreuten. „Nicht mit den guten Stiefeln ins Wasser", mahnt Ada in „Aschenglut" bemutternd den Henry, der seinerseits alles vergessen hat, was mit ihr zusammenhängt (Asch 131).

Die Hauptrolle spielen Frauen erst in einigen späteren, kurzen Stücken Becketts. Die einzig abendfüllende Rolle aber ist die der Winnie in „Glückliche Tage", einem Zweiakter, der ursprünglich „weibliches Solo (female solo)"[11] heißen sollte und durchaus als Komplementärstück zum „Letzten Band" verstanden werden kann.

Das Bühnenbild präsentiert einen grell beleuchteten Hügel, in dessen Mitte Winnie, eine guterhaltene Frau um die Fünfzig, bis zur Taille eingegraben ist. Auch sie zählt zu Becketts „Arbeitslosen der Existenz". Bei allen Unterschieden hat sie nämlich mit den auf Godot Wartenden eine gemeinsame Grundüberzeugung: die von der Unveränderbarkeit der Welt und daher von der Sinnlosigkeit allen Tuns. „Keine Besserung, keine Verschlimmerung, keine Veränderung", stellt sie mehrmals hinsichtlich ihres Zustands und des der Welt fest, um doch später mit „brechender" Stimme zu klagen: „Was soll man bloß tun? . . . den lieben langen Tag . . . Tag für Tag" (GT 201). Ihre offensichtliche Unbeweglichkeit ist begründet auf ihren Glauben an die Unveränderbarkeit ihrer Lage und die der Welt und bedingt sie gleichzeitig. „Nein, irgend etwas muß geschehen, in der Welt, vor sich gehen, sich ändern, ich kann es nicht, wenn ich mich wieder bewegen soll" (GT 191). Tatsächlich ist im 2. Akt die Bühne „wie zuvor", der verbrannte Sonnenschirm z. B. wieder heil, und genau das hat Winnie angenommen.

Dabei wartet sie nicht einmal auf Godot, sondern nur auf das Klingeln des Weckers, das sie jedesmal verletzt wie „ein Messer", nein, „ein Meißel", und von dem sie sich dirigieren und sich ihren Tag in Portionen zerteilen läßt. Sein Vorhandensein nimmt sie als gegeben hin, gehorcht seinem Befehl zum Einschlafen und Aufwachen, besser wohl Augenöffnen, genauso selbstverständlich wie sie auch Willie immer gehorcht hat, „getreulich und gehorsam" (GT 191). Willie, der sich nur kriechend fortbewegt, und das nicht weit, lebt außerhalb ihres Gesichtsfelds rechts hinter ihr, halb vom Hügel verdeckt. Beiläufig fällt ihr Blick auf ihn, als sie sich – nach dem Zähneputzen – „sittsam" umwendet, um auszuspucken. Von ihm erwartet sie alles – und nichts. Denn ob sie jemals von Willie die Hilfe und das „Erbarmen" erhofft hat, worum sie ihn mehrmals ebenso zaghaft wie flehentlich bittet, scheint mehr als fraglich; bescheinigt sie ihm doch Lust- und Interesselosigkeit, Mangel an Mumm und an „irgendeiner Meinung über irgend etwas" (GT 215). Andererseits beneidet sie ihn um die „wunderbare Gabe", seine Zeit meist schlafend oder wenigstens dösend zu verbringen. Als aber der „arme Willie", ansonsten mit der Zeitung oder mit pornographischen Postkarten beschäftigt, auf ihren Anruf „Huhuuh" nicht gleich reagiert, schlägt sie ihn mit dem Griff des Sonnenschirms so kräftig auf den Kopf, daß er eine blutende Wunde davonträgt. Die Episode ist symptomatisch für Winnies Lebenshaltung und ihr Verhältnis zu Willie. Denn auch Winnie ist gespalten, jedoch in anderer Weise als Krapp und seine männlichen Verwandten.

Sie ist keine Solipsistin, zieht sich nicht zu sich selbst zurück, redet nicht zu

sich selbst, der „Wüste", sondern richtet ihre das Stück füllende Dauerrede an den Statisten Willie. Sie braucht sein Vorhandensein, sogar nur sein mutmaßliches Vorhandensein in „Hörweite und womöglich auf dem Quivive" (GT 177), um zu wissen, daß er sie theoretisch hören kann, obwohl er es praktisch nicht tut.

Winnie spaltet das Bemühen, dem kitschigen Bild zu entsprechen, auf das schon die Regieanweisung „kitschige naturgetreue Darstellung" hinweist. Sie will sich dem Bild anpassen, das sie von der Welt, Willie und sich hat: ein Bild der unverändert zufriedenen und gutgelaunten, dem armen Willie gehorsamen, ihn betulich, wenn auch ziemlich gereizt umsorgenden, beinahe asexuellen, stets adretten, immer mit irgendwelchem Kleinkram beschäftigten Frau, die programmgemäß einen „glücklichen Tag" nach dem anderen erlebt. Schließlich spult sie ja programmgemäß nur die Rituale ab, die sie für selbstverständliche Bestandteile des täglichen Repertoires hält. Wie die namenlose, sich nur durch einen namenlosen Ihn definierende Sprecherin des Textes „Schluß jetzt" (R), hatte wohl auch Winnie nur die Wünsche, die er äußerte. „Es sieht nicht so aus, als ob man viel verlangte, manchmal würde es sogar kaum möglich erscheinen", murmelt sie mit brechender Stimme, „weniger zu verlangen – von einem Mitmenschen – um es milde auszudrücken" (GT 181). Nicht umsonst redet Winnie oft vom „alten Stil" und spielt dabei auf Dantes Dolce stil nuovo[12] an, der die humanismusgläubige Aufbruchstimmung der Renaissance signalisierte.

Eben ihr unreflektiertes, deshalb aber keinesfalls natürliches Bemühen, so zu sein, wie sie nicht ist, spaltet Winnie von ihren eigenen meist uneingestandenen Wünschen und Bedürfnissen ab. Sie kennt sich nicht und entwickelt sich nicht; wach zwar, doch nicht wachsam muß sie hilflos feststellen: „Immer gewesen zu sein, was ich bin – und nun so anders als das, was ich war" (GT 213).

Im zweiten, kürzeren und noch grausameren Akt klafft der Spalt zwischen dem Wunsch nach rosarot getünchten glücklichen Tagen und dem Schmerz über deren lebenslanges Ausbleiben unüberbrückbar weit auseinander. Während Winnie noch forcierter betont, wie glücklich sie sei, strafen Tonfall, Gestik und Mimik ihre Worte noch deutlicher Lügen. Sie ist nun bis zum Hals eingesunken und kann nur noch die Augen bewegen. Nun muß ihr auch das bloße Vorhandensein des Sacks, der ihre Utensilien enthält, einschließlich eines Revolvers[13], genügen. Damit herumspielen kann sie nicht mehr. Sie, die sich für Willie völlig überraschend „hinaufgesogen" fühlt, sinkt immer tiefer in die Erde, die „alte Tilgerin", die sie geistesabwesend tätschelt und die sie doch mißachtet. „Was für ein Segen, daß nichts wächst" (GT 189).

Der Hügel, in dem Winnie versinkt, symbolisiert auch die Anhäufung leerer, verwarteter Momente, der „Augenblicke gleich null, die immer gleich null sind und doch zählen" (E 315). Clov im „Endspiel" meint: „Ein Körnchen kommt zum anderen, eins nach dem anderen, und eines Tages, plötzlich, ist es ein Haufen, ein kleiner Haufen, der unmögliche Haufen" (E 211). Damit spielt er auf ei-

nen Beweis „jenes alten Griechen" (E 295) an, des Zeno von Elea (etwa 470 v. Chr.), den R. N. Coe die graue Eminenz der Stücke Becketts nennt[14].

Wie die stete Überbelichtung und der Mangel an Schatten anzeigen, weiß Winnie jeden Moment, daß sie sich zwischen den beiden Klingelsignalen nur über die Runden bringt. Sie weiß, daß sie den Inhalt ihres Sacks und ihre Erinnerungen, die, anders als bei Krapp, entweder einfach auftauchen oder die von ihr wie Fernsehspiele abgerufen werden, nur als Hilfsmittel zum Zeitfüllen benutzt. Willie, Zitate und Gebete erfüllen den gleichen Zweck. Der Routine ihrer Rituale folgend, beginnt sie im 1. Akt ihren „himmlischen Tag" mit dem Anruf „um Jesu Christi willen Amen" und beschließt ihn mit einem Gebet. Im 2. Akt unterläßt sie das Beten.

Gleichfalls vom Glockenklang geleitet sind die „Tritte" der May/Amy im gleichnamigen, etwa 15 Jahre nach den „Glücklichen Tagen" entstandenen Stück. Die alte Frau mit den zerzausten grauen Haaren, die der Zuschauer wie ein Tier im Käfig hin und her gehen sieht, lebt allein bei ihrer sterbenden Mutter. Der Teppich wurde entfernt, damit sie wenigstens ihre Tritte hören kann, wenn sie schon keine Spuren hinterläßt. Auch May/Amy betet und muß sich doch fragen lassen: „Wie hättest du womöglich Amen sagen können, wenn du, wie du behauptest, nicht da warst?" (Tr 75). Tatsächlich sagte sie vorher: „Ich war nicht da", was auch der obengenannte Hamm im „Endspiel" von sich bemerkt. Während sie über „es alles", über ihr verlorenes, unglückliches Leben nachdenkt, findet sie die Erklärung für ihre lebenslange Abwesenheit: Das Elternhaus, das sie seit ihrer Kindheit niemals verließ, war der Ort, wo „sie begann", nicht der, wo sie geboren wurde. Das sei ein Unterschied, sagte Beckett dazu[15]. Schon von dem kleinen Mädchen in dem Hörspiel „Alle, die da fallen" heißt es, sie sei „niemals richtig geboren worden, das war's, was ihr fehlte" (A 73).

Etwas eingeschränkt läßt sich das von allen Leuten Becketts sagen. Doch haben die männlichen Exemplare immerhin „die Nacht der Welt erblickt" (M 61). Seine Frauenfiguren nicht einmal das. Zwar sind bei ihnen nicht Leib und Seele zertrennt – Winnie wünscht sich ausdrücklich, daß ihr „sichtbares Fleisch" (GT 195) schmölze –, sondern sie sind von vorneherein von ihren Möglichkeiten abgespalten. So reden sie denn, wie etwa die drei Frauen in „Kommen und Gehen", eben von „alten Zeiten" und „von dem, was dann kam" (K 117), von der Serie ihrer gleichförmigen „unerinnerlichen Tage".

Musterfall Winnie beschreibt mit der ihr eigenen höchstens viertelbewußten Hellsichtigkeit ihren verdrängten seelischen Zwiespalt. Dabei bedient sie sich ungenauer, verunstalteter, kaum verstandener Zweideutigkeiten, vieler Zitatfragmente und „Gebetsbrocken" (R 15), die sie wie Zitate behandelt. Wie ein kunstvoll gewobenes Netz strukturieren Winnies „wundervolle Zeilen" das Stück gerade dadurch, daß sie an ihren Bruchstellen die Wahrheit durchbrechen lassen. „Weh mir, wehe, . . . daß ich sehe, was ich sehe", lautet das erste Zitat, eine An-

spielung auf Ophelia, als sie Hamlets Verwirrung wahrnimmt. Kontrapunktiv dazu steht die Eröffnung des 2. Akts mit einem Zitat aus Miltons „Verlorenem Paradies". Winnie zitiert: „Heil, heilig Licht" (GT 211). Dabei entschlüpfte ihr, die jeden Schatten in ihrem pseudo-optimistischen Weltbild leugnen will („Oh, dies wird wieder ein glücklicher Tag gewesen sein" GT 197), schon eingangs eine ihre wahre Lage blitzartig beleuchtende Aussage: „Flamme höllischen Lichts". All ihre Zitate, auf die im einzelnen einzugehen hier nicht der Ort ist[16], beschäftigen sich leitmotivisch und scheinbar widersprüchlich mit Unbeweglichkeit, Vergänglichkeit, Mangel an Schatten und dem vermeintlichen Glück unterentwickelten Bewußtseins. Wenn Winnie „Schwierigkeiten für den Verstand" feststellt, so liegt das daran, daß sie den ihren niemals verwendete.

Nach „Schmerzenslust" (Mal 27) zitiert Winnie, immer tiefer einsinkend, aber immer noch lächelnd, aus dem Schatz ihrer im „Tollhaus des Schädels" (Mal 33) verwahrten Sätze auch solche über die Dankbarkeit, die sie über ihre Lage zu empfinden vorgibt, und über die großen „verkannten" Gnaden, die ihr widerfuhren. In allen Fällen bezieht sie sich dabei auf ein Minus, einen Ausfall, auf etwas weniger Migräne, darauf, daß sie ihre Klassiker nur teilweise vergaß, daß sie nicht viel weiß und das nicht sicher, „große Gnade, alles, was ich verlange" (GT 213). Beckett zog sogar einen Titel für das Stück in Erwägung, der das Wort „Gnade" enthielt.

Alle Leute Becketts, Männer und Frauen, sind dabei, an ihrer „Bedürfnislosigkeit" zugrunde zu gehen (vgl. M 69f.). Während die Männer mit dem Problem des Weitermachens beschäftigt sind, das aus ihrer Endspielsituation heraus unlösbar ist, befassen sich die Frauen mit dem Weiterreden. „Das eben", sagt Winnie und meint Willies Vorhandensein damit, „ermöglicht es mir weiterzumachen, das heißt, weiterzureden" (GT 169).

Bis auf einen schwach beleuchteten Frauenmund bleibt die Bühne bei dem kurzen Stück „Nicht ich" dunkel. Wieder verwendet Beckett die Form des dramatisierten inneren Monologs. Diesmal ist es ein Vernehmer unbestimmten Geschlechts, der die weibliche Solo-Rede mit „Gesten hilflosen Mitleids" begleitet. Bezeichnenderweise spricht der Mund über das Leben der Frau – „überhaupt keine Liebe" – in der dritten Person, spricht von ihr. Auch in dem Stück „Rockaby", das eine vorzeitig gealterte Frau in einem Schaukelstuhl zeigt, die ihrer eigenen Stimme lauscht, nicht der auf einem Tonband konservierten wie Krapp, wird die dritte Person benutzt. Die Frau spricht von sich als „sie" und wiederholt mehrmals: „Zeit, daß sie aufhört . . ." (Ro 9). Damit meint sie ihr „Hin- und Herirren", ihr ganzes Leben. Wer nur „begonnen" hat (vgl. „Tritte"), kann nicht sterben, nur „aufhören", ist „Nicht ich". So kann es nicht verwundern, wenn Mrs. Rooney, eine andere der Ungeborenen, am hellichten Tag auf offener Straße beinahe einen anderen mit ihrem Ehemann verwechselt und wenn das Mädchen im Kahn Krapps Absage kommentarlos mit Kopfnicken hinnimmt.

Gesellschaft

„Gesellschaft" (Company/Compagnie) lautet der Titel eines der bisher letzten Prosatexte Becketts, „Eine Fabel" der Untertitel. Der Definition nach kann das Wort Fabel ebenso den Grundplan einer Tragödie wie eine lehrreiche Tiererzählung bezeichnen. Becketts Fabel meint beides. Sie zielt auf sein Zentralthema, auf die tragische Grundsituation der Einsamkeit der Kreatur Mensch, auf ihre Furcht vor und Flucht aus der Gemeinschaft und ihrer Sehnsucht danach.

Wieder ist es eine Stimme, die aus dem Dunkel kommt und die allein Gesellschaft leistet (G 11). Sie spricht vom „Erfinder der Stimme und des Hörers und seiner selbst, . . . um sich Gesellschaft zu leisten" (G 41). Und auch von dem Verlangen nach der Gesellschaft anderer, „in der er seiner eigenen entkommen könnte" (G 95).

Wie so oft bei Beckett führt der Rückzug zu sich selbst zur zwanghaften Selbstwahrnehmung, nicht zur Wahrnehmung einer „anderen lebenden Seele", nach der die Frau in „Rockaby" lebenslang vergebens „mit ausgehungerten Augen" Ausschau hält (Ro 12). Weder Erfinder noch Hörer der Stimme, noch der Protokollführer beider sprechen in „Gesellschaft" von sich als „ich", außer in der Vergangenheitsform. Folglich gibt es in der Gegenwart kein „wir". Denn – so stellt Beckett immer und immer wieder dar – das egozentrische Kreisen um sich selber führt zu nichts, auch nicht zur Selbsterkenntnis. „Keiner schaut in sich, wo niemand sein kann" (V 59), heißt es von den etwa 200 Insassen des zylinderförmigen „Verwaisers", in dem die Temperatur zwischen warm und kalt liegt. Der Titel des seltsam objektiv-abstrakt beschreibenden Textes ist abgeleitet von einem Satz des A. Lamartine (1790–1869): „Ein einziges Wesen fehlt einem, und alles ist verwaist."[17] Er schildert die Atmosphäre allgemeiner Gleichgültigkeit unter den Männern und Frauen, die sich auf zwei Schritte Abstand nicht als solche erkennen. Einmal hebt ein „Suchender" den Kopf einer noch jungen Frau, streicht ihr die Haare zurück und öffnet die geschlossenen Augen mit Daumendruck. Er blickt in „ruhige Einöden" und läßt, „wenn es ein Mann war", den Kopf sinken (V 131f.). „Zermartere dir nicht den Kopf", sagt sich Molloy im gleichnamigen Roman, „Mann oder Frau, was macht das aus?" (M 118) Hat er recht mit seiner fragenden Feststellung?

Offensichtlich sind bei den Originalen der Beckettschen „Totenporträts" (D 39) nur gewisse geschlechtsspezifische Nuancen der Abwesenheit und Lebensverweigerung auszumachen: die männlichen Exemplare, abgespalten von einer verachteten Materie, von der sie doch abhängig sind, die weiblichen noch gar nicht geboren. Beide wollen endlich „enden". Eine androgyne Revolution erübrigt sich bei ihnen. Auf der Suche nach ihrem „Verwaiser" verfehlen Becketts Leute ihren möglichen Partner, finden kein Gegenüber, denn sie können selber niemandem eines sein. Mit den Rücken zueinander stellt sich das „ideale Paar" in

„Alle, die da fallen" vor. „Wie Dantes Verdammte, die Gesichter abgewandt, daß die Tränen über unsere Hintern fließen" (A 61). Auch in „Damals" sind Mann und Frau nicht einander zugekehrt, sondern „immer parallel wie an einer Radachse" (D 41).

Winnie, die Zitatenreiche, die zum Schluß des Stücks die Musikbox leise singend bei einem Lied aus Lehárs „Lustiger Witwe" begleitet, faßt das Verhältnis der Geschlechter im Werk Becketts wohl am besten zusammen: „Wenn zwei versammelt sind", sagt sie hier stockend und damit auf Mt 18,20 anspielend, „in dieser Weise – folgt daraus nicht, daß, weil man den anderen sieht, man auch vom anderen gesehen wird, das Leben hat mich das gelehrt . . . auch das . . . Ja, das Leben nehme ich an, es gibt kein anderes Wort" (GT 179).

Niemals nämlich ist es die Gesellschaft (als Sozietät) mit ihren sogenannten Zwängen, die Trennwände zwischen den Geschlechtern aufrichtet. Sogar die unbezweifelbaren Einflüsse der Erziehung werden nicht als Entschuldigung herangezogen. Die autobiographischen Äußerungen der Beckett-Figuren liefern allerdings Erklärungen. Sie verweisen auf ein Zuviel an Entbehrungen, auf einen Mangel an Liebe und Zuneigung, auf die Tatsache eines ungewollten Daseins als Waisen, die ihrerseits Nachkommen anderer Waisen sind. Den Plan, Krapp eine Familie beizugeben, ließ Beckett wieder fallen, obwohl er mit Darstellungen der „Schrecken des häuslichen Lebens" (A 67) nicht knausert. Auch die Frage der Nachkommenschaft spielt für sich keine Rolle. Weder begründen Kinder das Verhältnis zwischen Mann und Frau noch rechtfertigen sie es. Genausowenig Sexualität allein. „Was sie auch suchen mögen, das war es nicht" (V 71). Jede und jeder ist auf sich verwiesen, eingemauert in sich selbst, unfähig, der bzw. dem Nächsten eine Nächste/ein Nächster zu sein.

Der oben angeführte Molloy räsoniert noch weiter. „Wäre eine Frau fähig gewesen, mich aufzuhalten, während ich so zu meiner Mutter hindrängte?", fragt er auf dem Weg dorthin zurück. „Ohne Zweifel" (M 118). Er hat niemals eine Frau getroffen, nur einmal eine „gestreift". Niemand hält ihn auf. Auf einem Gebiet nämlich ist bei Beckett die Gleichberechtigung voll hergestellt, auf dem Gebiet der „Leidenschaft der Trägheit" (WM 273).

So ist die Welt Becketts voller Pseudopaare, Herren und Knechte, die sich gegenseitig benutzen, wie Pozzo seinen Knecht Lucky und der ihn in „Warten auf Godot". Oder, schlimmer noch, die fehlende Partnerschaft pervertiert zum Verhältnis Schinder und Opfer. „Denn die lebendigen Toten vermögen nichts füreinander zu tun; allenfalls sind sie fähig, sich wieder einmal zu dem ewigen Paar des Schinders und des Opfers zusammenzutun."[18] Der einzelne, gleich welchen Geschlechts, erscheint dann als wertloses Glied in einer unzerreißbaren Kette von Schindern und Opfern und „zu Opfern beförderter Schinder" (W 133).

Ihnen allen fehlt „ein Augenblick der Brüderlichkeit. Aber diese ist ihnen außerhalb der Gewaltsamkeitsausbrüche ebenso fremd wie den Schmetterlingen"

(V 37). Nicht nur im „Verwaiser", aus dem dieser Satz entnommen ist, beschreibt Beckett das zwischenmenschliche Klima gewöhnlich als „lauwarm wie in der Vorhölle" (W 55). Die Temperatur der „Lauwärme des Erbdrecks" (W 12), in dem alle seine Leute stecken, sinkt radikal ab bei unterlassener Hilfeleistung, gleich wem gegenüber, Mann, Frau oder Kind. Als beispielsweise Hamm am Ende des „Endspiels" über die Sinnlosigkeit aller Hilfe angesichts des Elends in der Welt redet, „herrschte eine außergewöhnlich bittere Kälte, null Grad auf dem Thermometer" (E 271).

Sein Vorgänger Wladimir, der zusammen mit Estragon auf Godot wartet, steht zusammen mit seinem Kumpan neben dem blinden Pozzo und dem stummen Lucky, die beide zu Boden gestürzt sind, aus eigener Kraft nicht mehr aufstehen können und um Hilfe und Erbarmen schreien. Lange bevor die beiden Wartenden Hilfe leisten, stellt Wladimir Überlegungen über sein nutzloses Leben an und kommt zu dem Ergebnis: „Es ist wahr, daß wir unserer Gattung mit verschränkten Armen beim Abwägen der Für und Wider auch alle Ehre machen. Der Tiger eilt den seinen ohne die mindeste Überlegung zu Hilfe. Oder aber er rettet sich im dichtesten Dschungel. Aber da liegt das Problem nicht. Was tun wir hier, das muß man sich fragen. Wir haben das Glück, es zu wissen. Ja, in dieser ungeheuren Verwirrung ist eines klar, wir warten darauf, daß Godot kommt" (WG 169).

Ein einseitig negatives Menschenbild also? Als Ausdruck nihilistischer Weltsicht? Im Gegenteil.

„Ich arbeite mit Nichtkönnen, Nichtwissen. Ich glaube nicht, daß die Unfähigkeit in der Vergangenheit ausgebeutet wurde"[19], erklärte Beckett. Bei der Ausbeutung der Unfähigkeit, und das heißt auch bei deren Ausleuchtung, entstehen Schattenrisse, Negativ-Bilder auch menschlicher Möglichkeiten, die ihrer Entwicklung zum Positiv harren. Der Schauspieler Ernst Schröder[20] erkannte darin einen Bekannten von Beckett und von sich selbst. „Hierher!" schreit der am Boden liegende Pozzo auf den Anruf „Abel!" „Kain!" gleichermaßen. „Das ist die ganze Menschheit!" (WG 179) Der Dichter selbst verweigert seinen Leuten jede „Komplizenschaft" (P. Brook), niemals aber sein Mitleid.

ANMERKUNGEN

[1] Die Abkürzungen und Seitenzahlen beziehen sich auf folgende Ausgaben: Proust (P) (Zürich 1960); Molloy (M) (Frankfurt 1954); Malone stirbt (Ma) (Frankfurt 1958); Der Namenlose (N) (Frankfurt 1959); Erzählungen und Texte um Nichts (T) (Frankfurt 1963); Wie es ist (W) (Frankfurt 1963); Dramatische Dichtungen Bd. 1 (Frankfurt 1963), darin: Warten auf Godot (WG), Endspiel (E); Bd. 2 (Frankfurt 1964), darin: Alle, die da fallen (A), Das letzte Band (LB), Spiel (Sp), Glückliche Tage (GT), Worte und Musik (WM); Aus einem aufgegebenen Werk (Au) (Frankfurt 1966), darin auch: Kommen und Gehen (K); Residua (R) (Frankfurt 1970); Gesellschaft (G) (Frankfurt 1981); Der Verwaiser (V) (Frankfurt 1972); Stücke und Bruchstücke (Frankfurt 1978), darin: Damals (D), Tritte (Tr); Mal vu mal dit / schlecht gesehen schlecht gesagt (Mal) (Frankfurt 1983); Drei Gelegenheitsstücke (Frankfurt 1983), Darin: Rockaby (Ro), Ohio Impromptu (O).

[2] Die Auseinandersetzung Becketts mit Descartes ist mehrfach belegt. Das gleiche gilt für die Philosophen Geulincx und Schopenhauer.

[3] Anspielung auf Jean Paul Sartres „Bei geschlossenen Türen": „Kein Rost erforderlich, die Hölle, das sind die andern."

[4] J. Jacobsen, W. R. Mueller, The Testament of Samuel Beckett (New York 1964); vgl. auch: F. Maierhöfer, Becketts forcierte Negation, in dieser Zschr. 180 (1967) 105–119.

[5] H. Breuer, Samuel Beckett. Lernpsychologie und leibliche Determination (München 1972) 87.

[6] S. E. Gontarski, The Intent of Undoing in Samuel Beckett's Dramatic Texts (Bloomington 1985) 59.

[7] G. Hensel, Samuel Beckett (Velber 1968) 70.

[8] Fontane zählt zu Becketts Lieblingsautoren. Effi taucht auch in „Alle, die da fallen" auf.

[9] Belacqua, Becketts erste Hauptfigur, ist entnommen aus Dantes Divina Commedia, Purgatorio, Canto IV.

[10] S. E. Gontarski, a. a. O. 55. [11] Ebd. 69.

[12] R. Cohn, Samuel Beckett. The Comic Gamut (New Brunswick 1962) 253.

[13] Viele Leute Becketts spielen mit der Möglichkeit des Selbstmords. Zur Ausführung kommt es nie.

[14] R. N. Coe, Beckett (Edinburgh 1964) 89. Zenos Beweis lautet: Bringt ein fallender Getreidehaufen ein Geräusch hervor, so müßte auch jedes einzelne Körnchen und jeder kleinste Teil eines Körnchens ein Geräusch hervorbringen. Ist das nicht der Fall, so kann auch der ganze Haufen, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Teile ist, kein Geräusch hervorbringen.

[15] J. Knowlson, Footfalls, in: On Beckett. Essays and Critics, hrsg. v. S. E. Gontarski (New York 1986) 352.

[16] S. E. Gontarski, Literary Allusions in „Happy Days", ebd. 308–323.

[17] Zur Übersetzungsproblematik s. den Übersetzer: E. Tophoven, Dreiunddreißig Jahre Vergegenwärtigung Beckettscher Werke, in: Beckett und die Literatur der Gegenwart, hrsg. v. Brunkhorst, Rohmann u. Schoell (Heidelberg 1988) 37.

[18] A. Simon, Beckett (Frankfurt 1988) 286.

[19] S. Beckett, zit. n. I. Shenker, An Interview with Beckett (1956), in: The Critical Heritage, hrsg. v. Graver u. Federman (London 1979) 148.

[20] E. Schröder, Ein Hammer und drei Nägel, in: Materialien zu Becketts „Endspiel" (Frankfurt 1968) 116.

UMSCHAU

Die katholische Kirche in Litauen

Der Verfasser dieses Beitrags ist Vorsitzender der liturgischen Kommission der litauischen Diözesen, Redakteur der seit Februar 1989 alle zwei Wochen erscheinenden Kirchenzeitung „Kataliku Pasaulis" (Katholische Welt) und Dozent im Priesterseminar im Kaunas. Im Mai 1989 gab er einem deutschen Kollegen handschriftliche Angaben über die katholische Kirche in Litauen (zum Teil sind auch Angaben über Weißrußland und die Ukraine enthalten). Er bat darum, seine Informationen für eine Publikation in deutscher Sprache zu verwenden und diese unter seinem Namen zu veröffentlichen. Der folgende Text hält sich inhaltlich an die handschriftlichen Vorlagen. Veränderungen sind dort vorgenommen, wo sie sprachlich notwendig waren. Um die Lesbarkeit zu erleichtern, wurden einige Abschnitte der Vorlage umgestellt oder gekürzt. (Die Redaktion)

Die Zahl der Katholiken in der Sowjetunion kann nicht genau angegeben werden, sondern nur ungefähr. In Litauen sind nicht weniger als 2,5 Millionen Bürger getaufte Katholiken, in Lettland schätzt man etwa 400 000 Katholiken, in Estland etwa 10 000. Verstreut über die ganze Sowjetunion – vor allem in Weißrußland und der Ukraine – leben weitere Millionen Katholiken des Lateinischen Ritus. Insgesamt gibt es in der Sowjetunion wenigstens fünf Millionen Katholiken des Lateinischen Ritus.

Die Katholiken im Baltikum sind lebendig und aktiv. Die Kirchen sind an den Sonntagen überfüllt; dies hängt allerdings auch damit zusammen, daß es viel zu wenige Kirchen gibt. In Litauen sind 80 Prozent der Bevölkerung katholisch.

Die Unierte Kirche (Katholiken des byzantinischen Ritus) in der Ukraine lebt im Untergrund. Sie wurde 1946 organisatorisch zerschlagen. Sie zählt heute etwa vier Millionen Gläubige, hat acht bis zehn Bischöfe und mehrere hundert Priester. Unter den Priestern sind viele junge Priester, die inoffiziell auf ihre Tätigkeit vorbereitet worden sind. Im Priesterseminar und in der Geistlichen Akademie der Russisch-Orthodoxen Kirche in Leningrad stammt die Mehrzahl der Studenten aus der Westukraine, ihre Eltern waren unierte Christen.

Am 1. Januar 1989 gab es in Litauen 666 Priester und 633 Kirchen, die zum Gottesdienst zur Verfügung standen. Es gibt zwei Erzdiözesen (Vilnius und Kaunas) und vier Diözesen. Die zwei Erzdiözesen und die Diözese Telšini haben residierende Bischöfe, die drei anderen werden von Apostolischen Administratoren geleitet. Erzbischof J. Steponavičius, der 28 Jahre lang gezwungen war, 300 km von Vilnius entfert in einem Städtchen zu leben und seine Erzdiözese nicht leiten konnte, durfte am 1. Januar 1989 nach Vilnius zurückkehren und die Leitung seiner Diözese übernehmen.

Kardinal V. Sladkevičius ist Erzbischof von Kaunas, Erzbischof J. Steponavičius leitet die Erzdiözese Vilnius, Weihbischof von Kaunas ist V. Michelevičius. Bischof der Diözese Telšini ist A. Vaičius. Apostolischer Administrator von Panevečys ist Bischof J. Preikšas, Apostolischer Administrator von Vilkaviškis Bischof J. Žemaitis, Apostolischer Administrator von Kaišiadorys Bischof J. Matulaitis. Erzbischof L. Povilonis und Bischof R. Krikščiunas befinden sich im Ruhestand.

Im Zusammenhang mit der Änderung der Religions- und Kirchenpolitik wurde der katholischen Kirche die Kathedrale von Vilnius zurückgegeben, die als Gemäldegalerie verwendet worden war. Erzbischof Steponavičius hat sie am 5. Februar 1989 wieder eingeweiht. Am gleichen Tag erschien die erste Nummer der katholischen Kirchenzeitung „Kataliku Pasaulis", nachdem es 49 Jahre kein offiziell genehmigtes katholisches Periodikum gegeben hatte. Zurückgegeben wurde ferner die Kirche St. Kasimir in Vilnius, die vorher als Museum des Atheismus verwendet worden war, und die Kirche der Friedenskönigin in Klaipeda, die vorher als Philharmonie benutzt worden war. Ende 1988/An-

fang 1989 wurde der Neubau von drei Kirchen genehmigt, auch dürfen (etwa) acht geschlossene katholische Kirchen wieder zum Gottesdienst genützt werden.

Vor 25 Jahren durfte das *Priesterseminar* in Kaunas alljährlich nur fünf bis sechs Kandidaten aufnehmen. Die Zahl stieg dann im Lauf der Jahre auf zehn bis zwölf und schließlich auf 30 bis 40 Kandidaten, die aufgenommen werden durften. 1988 wurden 46 Kandidaten zugelassen. 1989 wurde von der Regierung mitgeteilt, daß sowohl die Überprüfung der Kandidaten wie die Begrenzung der Zulassung aufgehoben seien.

Bisher mußte der Rektor des Priesterseminars die Liste der Kandidaten dem Regierungsbevollmächtigten Anfang Juli vorlegen. Daraufhin wurden die Kandidaten auf verschiedene Weise überprüft und Versuchungen ausgesetzt. Etwa am 10. August wurde dann telefonisch mitgeteilt, welcher von den Kandidaten aufgenommen werden durfte.

Bisher mußten die Kandidaten ebenso wie die anderen Studienbewerber vor dem Eintritt ins Seminar ihren Militärdienst ableisten. Jetzt sollen die Studienbewerber vom Militärdienst zurückgestellt werden; hoffentlich gilt dies auch für die Kandidaten des Priesterseminars. Der Militärdienst war für die Priesteramtskandidaten eine harte Probe, eine zusätzliche Auslese.

Alle religiösen Orden und Kongregationen wurden 1948/49 aufgelöst und verboten. Das Ordensleben ging in die Katakomben. Die Behörden organisierten eine strenge Überwachung, verhörten Ordensschwestern. Manche verloren ihren Arbeitsplatz, jedoch wurde niemand aufgrund der Ordensgelübde verhaftet. In der Stalinzeit und unter Chruschtschow stagnierte unter diesen Verhältnissen die Zahl der Ordensberufe. Danach begann eine Neubelebung. Die weiblichen Ordensgemeinschaften konnten ihren Stand halten, die männlichen Ordensgemeinschaften haben als neue Mitglieder im allgemeinen nur Priester.

Tausende von Kindern gehen alljährlich zur *Erstkommunion*. Lange Zeit war keine Kinderkatechese möglich. So sind die Kinder zumeist schlecht vorbereitet. Eine erfreuliche Ausnahme war bei jenen Kindern festzustellen, die von Schwestern oder eifrigen Priestern vorbereitet worden waren. 1989 teilte die Regierung mit, daß gruppenweise durchgeführte Katechese in kirchlichen Räumen erlaubt sei. Jedoch fehlt es an kirchlichen Räumen außerhalb der Kirchen, da 1948 alle kirchlichen Gebäude verstaatlicht wurden. Die Rückgabe vollzieht sich in winzigen Schrittchen.

Jetzt kommen – aufgrund der Perestroika – mehr junge Paare zur *Trauung* und bringen ihre Kinder zur Taufe. Auch gibt es Konversionen im Alter von 17 bis 25 Jahren. Dies geschieht öfters im Zusammenhang mit der Trauung; ob solche Konversionen zur Praktizierung des Glaubens führen, ist zweifelhaft. Tiefgehende Konversionen gibt es vor allem unter jungen Künstlern.

Das *Bußsakrament* wird so praktiziert, wie es vor dem Konzil üblich war. Sünden, die über Jahrhunderte hinweg als schwere Sünden angesehen wurden, gelten auch heute als solche. Die tägliche oder wöchentliche Kommunion ist vielfach üblich und verbunden mit der Praxis, jeden Monat oder alle zwei bis drei Monate zur Beichte zu gehen.

In der *weißrussischen Sowjetrepublik* gibt es ca. 140 geöffnete katholische Kirchen und ca. 70 katholische Priester. Die allgemeine Situation ist viel eingeengter als in Litauen. Es gibt keinen Bischof, kein Priesterseminar. Das Priesterseminar in Riga bildet die Priesteramtskandidaten nicht nur für Lettland, sondern auch für Weißrußland, die Ukraine, Kasachstan und Sibirien aus. Unter den Seminaristen in Riga sind auch Deutsche.

Ein besonderes Problem in Weißrußland ist die Sprache im Gottesdienst. Im Alltag wird in den Dörfern weißrussisch gesprochen, in den Städten weißrussisch und russisch, in den katholischen Kirchen jedoch polnisch. Vielfach wird unterstellt, wer katholisch ist, sei Pole; wer orthodox ist, sei Russe.

In jüngster Zeit hat das Selbstbewußtsein der Weißrussen zugenommen. Wenn die katholische Kirche sich nicht für die weißrussische Sprache öffnet, dann werden die Weißrussen vor der Kirche bleiben. Einer Sprache den Zutritt in die Kirche zu verwehren, bedeutet, ein Volk nicht einzulassen.

Die Situation für die Katholiken in der *Ukrai-*

ne ist sehr viel mehr beengt als in Litauen. Dies gilt auch für die Katholiken des Lateinischen Ritus. Die unierte Kirche ist weiter „illegal". In der Liturgie des Lateinischen Ritus wird die polnische Sprache bevorzugt; die Priester sprechen allerdings auch die ukrainische Sprache sowohl bei der Predigt wie in der Jugendseelsorge. Gebeichtet wird zumeist in ukrainischer Sprache (etwa zu 90 Prozent).

Zu den *Orthodoxen in Litauen* unterhalten wir gute Beziehungen auf persönlicher Ebene; das gilt auch gegenüber den Protestanten. Katholische und orthodoxe Geistliche besuchen die entsprechenden Kirchen an hohen Festtagen, zu Bischofsweihen, Jubiläen usw. Der lutherische Bischof war beteiligt an der Überprüfung einer neuen Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen im Jahr 1972, die von der katholischen Kirche angefertigt worden war. Auch die Baptisten verwenden diese Übersetzung.

Eine neue Gruppe pentekostaler Prägung konnte sich behaupten und findet manche jugendlichen Anhänger. Unter den Gebildeten gibt es Anhänger östlicher Religionen: Buddhisten und Hare-Krischnaisten. Diese Gruppen sind noch klein. Man kann noch nicht voraussagen, ob sie sich weiter ausbreiten werden oder nur eine Modeerscheinung darstellen.

Von allen Glaubensbrüdern im Ausland erwarten wir, daß sie treu und fest im Glauben beharren. Es ist für uns bedrückend, zu hören, daß sich viele Christen im Westen vom Glauben entfernen, obwohl sie gute Möglichkeiten haben, ihren Glauben kennenzulernen. Bei uns ist das bisher kaum möglich. Wir bitten um Verständnis für uns und unsere Sorgen. Wir danken allen Glaubensgefährten, die für uns gebetet haben und beten, die die Weltöffentlichkeit informiert haben und sich nicht durch freundliche Gesten haben täuschen lassen. Die engsten Beziehungen bestehen zu polnischen und ostdeutschen Katholiken. Sie sind zustande gekommen durch persönliche Kontakte zwischen Geistlichen und Laien, wurden begünstigt durch die Kenntnis der polnischen und litauischen Sprache. Polnische Glaubensbrüder haben uns reichlich ihre religiöse Literatur geschickt, obwohl sie selber nur unzureichend ausgestattet sind.

Die Kirchenhilfsfonds von Österreich und Westdeutschland haben uns gute religiöse Bücher in deutscher Sprache zukommen lassen. Schlecht steht es mit religiöser Literatur in französischer und englischer Sprache. Die junge Priestergeneration bei uns beherrscht vor allem die englische Sprache. Es fehlt an Kontakten zu englischen und amerikanischen Bischöfen, Priestern und Gläubigen. Unsere Landsleute in den USA und anderen Ländern haben für uns religiöse, philosophische, christliche und andere Literatur in größerer Menge gedruckt und gesammelt. Sie warten noch auf die Gelegenheit, uns diese Literatur schicken zu können.

Unentbehrlich ist für uns auch in einigen Fällen die materielle Hilfe. Man läßt Reisen in den Westen bei uns zu, aber ohne einen Dollar, ein Pfund oder eine Mark mitzugeben. Materielle Hilfe brauchen wir auch, sobald es um den Druck von Büchern oder den Nachdruck geht. Papier und Druckereieinrichtungen, jegliche Pressetechnologie könnten uns helfen.

Unsere Gläubigen in Litauen sind sehr freigiebig. Sie unterhalten die Kirchen, den Klerus, das Seminar. Die Restaurierung jener Kirchen, die uns zurückgegeben wurden, und die Kirchenneubauten werden mit großen Anstrengungen von uns allen gefördert. Die Einheit im Glauben und im Gebet, die Einheit mit dem Papst machen unsere Kraft aus.

P. Vaclovas Aliulis

Aufklärung

Zu ihrer Vor- und Frühgeschichte in England

„Aufklärung" war die längste Zeit im katholischen Bereich eine überwiegend negativ besetzte Epochenbezeichnung für den geistigen Umbruch in unserem Kulturraum, der sich im 17. Jahrhundert anbahnte und im 18. Jahrhundert auf extreme Weise verschärfte. Nur vereinzelt

wurde, z. B. von dem Kirchenhistoriker Sebastian Merkle in Würzburg 1909/10, für eine gerechtere Würdigung dieser Zeit plädiert. In der jüngsten Vergangenheit hat die Frankfurter Schule eine Aufklärung der „Aufklärung" über sich selbst gefordert; und seither spricht man von der „zweiten Aufklärung", die an der Zeit sei. In der Tat wird wohl am besten mit der Aufklärung der Beginn der Neuzeit angesetzt; und die 200 Jahre davor mögen als „Frühneuzeit" firmieren (oder als Spätmittelalter). Die Aufklärung machte und macht die Neuzeit zur Neuzeit. (Heute von „Postmoderne" zu reden scheint wenig angebracht. Was wäre das anderes als ein Rückfall in unkritisches, schwärmerisches Bewußtsein?) Aber mit der Moderne, in der wir leben, teilt die Aufklärung Vorzüge und Nachteile. Daß sie auch und – man darf und muß wohl sagen – vor allem Fortschritte in Freiheit und Menschlichkeit gebracht hat, ist nicht zu bezweifeln. Denn es gilt, was der katholische Denker Maurice Blondel am 16. Mai 1889 (!) in sein Tagebuch schrieb: „Gott wird von einer gläubigen und aufgeklärten Gesellschaft mehr verherrlicht als von einer ausschließlich gläubigen Gesellschaft, wie es die des Mittelalters war."[1]

Nun ist allerdings anzumerken: Das den alten „Überweg" ablösende, um ein Mehrfaches monumentalere philosophiegeschichtliche Werk, von dem ein erster Band zur Antike 1984 in dieser Zeitschrift angezeigt wurde (202, 1984, 355–357), strebt eine in diesem Ausmaß bisher nicht gekannte Vollständigkeit an. Deshalb trägt auch der neue Doppelband über die Philosophie des 17. Jahrhunderts in England[2] voll und ganz dem Befund Rechnung, daß gerade in diesem Land, von dem die Aufklärung ausging, neben großen Gestalten wie John Locke, die zumindest zu deren Frühgeschichte gehören, sich ein breites Spektrum von sehr verschiedenartigen Bestrebungen und Bewegungen ausfächert, in denen mehr oder weniger, aber doch zumeist so stark kritische Vernunft am Werk ist, daß sie ein Stück Vorgeschichte der Aufklärung darstellen. Unser Interesse richtet sich auf solche „aufklärerische" Impulse, die weiterwirkten.

Selbst an den traditionellen philosophischen Lehrzentren der Universitäten, an denen anglikanisches Religionswesen vorherrschte, ebenso bei calvinistisch-puritanischen Theologen wurde die aristotelische Schulphilosophie mehr und mehr unterwandert vom neuen Geist der Skepsis oder des Rationalismus. Da konnte ein Lehrer an Harvard/USA – auch das eine britische, allerdings puritanische Universität –, Cotton Mather mit Namen, Erdbeben, Blitze und Ungeziefer als Strafe Gottes erklären *und* Beiträge leisten zur bakteriellen Theorie der Krankheit und zur Pockenbekämpfung; er beklagte die zunehmende Säkularisierung als Zeichen sittlicher Entartung *und* lobte die Unterstützung des christlichen Glaubens durch Newton und Locke (24f.). Man betonte jene Aspekte der christlichen Botschaft, die sich aus Geschichte, Vernunft und der allen gemeinsamen menschlichen Natur begründen und verstehen ließen; zwischenmenschlicher Konsens sollte Natur und Gnade versöhnen (38). Der progressive John Hales „identifiziert die Naturgesetze, denen die Menschen unwillkürlich folgen, mit der Absicht Gottes, die Menschen in ein ewiges Königreich zu führen" (48); und schwärmerische Kreise sehen gar einen Zusammenhang zwischen dem Aufbruch der neuen Naturwissenschaft und apokalyptischer Neuschöpfung der Welt (73). Ein sich durchhaltendes Problem: das Verhältnis des individuellen Gewissens zu institutionalisierter Autorität. Für die einen gilt „die Macht der Vernunft als Wegweiser zum Willen Gottes" (50); für die andern kann „nur eine besondere Gnade, die nicht dem Verstand, sondern allein dem Geist des Wiedergeborenen zuteil werde, ...den Weg zur Wahrheit weisen" (74). Dazwischen, 200 Jahre vor Kardinal Newman, die Unterscheidung verschiedener Stufen der Zustimmung zu kirchlichen Lehräußerungen (46) und „zwischen einer rein begrifflichen Zustimmung und einer existentiellen Beziehung zum Übernatürlichen, die in der Zugehörigkeit zur Kirche ihren Ausdruck findet" (52). „Das Individuum muß seine Urteilskraft soweit wie möglich selbst ausbilden und darf diese Verantwortung nicht einer Institution übergeben" (ebd.).

Ein großes Kapitel des Werks (342–506) ist der *„experimentellen Philosophie"* gewidmet, die ganz allgemein ein Hauptfaktor der neuzeitlichen Entwicklung ist. (Bis weit über Shake-

speare hinaus wurden unter „philosophy" die Naturwissenschaften mitverstanden; man denke an unsere früheren „philosophischen Fakultäten"!) Die Neue Wissenschaft mit ihren verschiedenen Disziplinen – Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie... – wurde von der Philosophie beeinflußt, vom Kontinent her durch Kopernikus und Galilei, Descartes und Gassendi; noch mehr hat sie ihrerseits neue philosophische Problemfelder eröffnet: Struktur der Materie (Atomtheorie), Wesen von Raum und Zeit, Unterscheidung von primären und sekundären Sinnesqualitäten, Verbindung von Geist und Körper im Menschen usw. Die wichtigste Leistung war die Aufstellung mechanistischer Modelle der Natur. Das Hauptzentrum des ebenso naturphilosophischen wie naturwissenschaftlichen Forschens und Denkens war die weltberühmte Londoner Gesellschaft „Royal Society". Eine Vielzahl von Namen wird genannt. Bekannt ist dem Nichtfachmann neben dem Chemiker Robert Boyle (395–403) vor allem Isaak Newton (454–484; von P. Casini).

Gerade diese profiliertesten Repräsentanten der Neuen Wissenschaft waren zu zeigen bestrebt, daß die mechanistischen und atomistischen Theorien mit der natürlichen Religion und auch mit der christlichen Theologie vereinbar seien (345–347). Besonders Newton beschäftigte sich zeitlebens mit eindringendem Bibelstudium; er wollte im Weltsystem die göttliche Schöpfungsordnung aufweisen und war dabei überzeugt, daß das Buch der Natur und das Buch der Offenbarung nicht wörtlich übereinstimmen müssen: Gottes Wille und Vorsehung drücken sich in verschiedenen Sprachen aus. Und daß er auch esoterisches Interesse für Alchimie hatte, bringt seine Interpreten in Verlegenheit. Die Seiten 480–484 über Newtons Wirkungs- und Deutungsgeschichte, zugleich ein Beitrag zu seinem Psychogramm, sind besonders aufschlußreich. Wo findet sich sonst so geballte Information (und Zugang zu weiterer: 502–506 = Nr. 601–820)!

In der *politischen Philosophie* des englischen 17. Jahrhunderts (507–604) spiegeln sich die inneren Unruhen und Umstürze wie Cromwells Revolution. Entsprechend groß und gegensätzlich ist die Spannweite der staatsrechtlichen Konzeptionen: vom Patriarchalismus des absoluten „göttlichen Rechts" der Könige über das seit unvordenklichen Zeiten geltende, vom Parlament ausgelegte Gewohnheitsrecht (das „common law") bis zu radikalem Republikanismus, in dem einzig das Volk die Regierungsgewalt gibt und nimmt. Gemäßigte Anhänger sowohl des Königs als des Parlaments wollten die höchste Gewalt in einer gemischten Verfassung auf monarchische, aristokratische und demokratische Institutionen aufteilen. Eine einzigartige dichterische Überhöhung des Radikalprotestantismus: John Milton (536–548). Das Ganze: ein philosophisch-juristisches Denk-Exerzitium von Möglichkeiten auf dem überaus realen Hintergrund eines politisch und religiös motivierten Bürgerkriegs, der den mächtigsten Anstoß gab zu Emanzipation und Toleranz pluraler gesellschaftlicher Kräfte.

Die rechts- und staatspolitische Diskussion trägt ebenso wie die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft bei zum Verständnis der beiden Philosophiegestalten, die im vorliegenden Werk am stärksten hervortreten: Thomas Hobbes und John Locke (91–209 bzw. 605–802).

Hobbes verkündet „mit einer Art prometheischem Hochmut", aus einem intellektuellen Machtgefühl heraus, die Erschaffung der Geometrie und des Staates durch die Kräfte des menschlichen Geistes: „Die Geometrie ist deshalb beweisbar, weil die Linien und Figuren, aus denen wir unsere Schlüsse ziehen, von uns selbst gezeichnet und beschrieben sind; und die Staatsphilosophie ist beweisbar, weil wir selbst den Staat aufbauen" (139). Damit nimmt Locke die Gleichsetzung von Verstehen und Tun bei Giovanni Vico vorweg. Wissen entsteht aus dem Tun. Und es wird erworben um der Macht willen: „Scientia propter potentiam" (137). „An erster Stelle halte ich ein fortwährendes und rastloses Verlangen nach immer neuer Macht für eine allgemeine Neigung der gesamten Menschheit" (147). Für Hobbes gilt als Vernunft schlechthin die Wissenschaft, die unfehlbar ist (145). Solche Sätze weisen bis in unsere Gegenwart hinein. – Am meisten bekannt ist, daß Hobbes den Naturzustand der Menschen, der „ – eher als eine Schilderung der Ursprünge – eine Mahnung an eine ständige Gefahr ist", in

einem „Kriege aller gegen alle" sieht (148f.); und am meisten berüchtigt ist, daß nach Hobbes dieser Zustand erfolgreich allein zu überwinden ist durch uneingeschränkte Übertragung aller natürlichen Rechte auf die in einem Monarchen verkörperte, sich auf Politik und Religion gleicherweise erstreckende absolute Staatsmacht, die er selbst unter dem Titelbild des biblisch-mythischen Ungeheuers „Leviathan" schildert. Ein Begründer des modernen Liberalismus scheint Hobbes denn doch nicht gewesen zu sein (177).

Das trifft schon eher zu für *Locke*. Seine Wirkung war überaus groß (vgl. 693–758). Er wurde in Frankreich „zu einem wesentlichen Faktor der Aufklärungsphilosophie", und Voltaire hielt ihn für den bedeutendsten Philosophen überhaupt (694, 705). Die späte Hauptschrift „Über den menschlichen Verstand" machte Locke schlagartig berühmt (auf ihren Inhalt können wir hier nicht eingehen); vor allem seine liberale Staatstheorie und sein Eintreten für Toleranz erklären seine human-aufklärerische Bedeutung. Auf beiden Gebieten, *Erkenntnistheorie* wie *Rechts- und Staatsphilosophie*, vertritt Locke gegen die „faule" Gegenposition von Gott geschenkter geistiger Erleuchtung bzw. ererbter Besitzprivilegien die ehrlich-fleißige Eigentätigkeit des Menschen, der seine Erkenntnisfähigkeiten und die Rechtsstrukturen nach Ursprung und Umfang, Gewißheit und Zweck erforscht und entsprechend verwirklicht (618f.).

Der Staat hat nach Locke das Leben, die Freiheit und die äußeren Güter eines jeden Bürgers zu schützen. Verstößt eine Regierung dagegen, verliert sie ihre Berechtigung; damit ist ein Revolutions- oder besser: Restaurationsrecht gegeben (688). Gewaltenteilung ist politisch geboten. Jedermann hat ein Recht auf beliebige Auswanderung. Nach dem Toleranzverständnis, das Locke von 1667 bis zu seinem Tod (1704) festhielt, darf der Magistrat nicht in Sachen der Religion und ihres Kults eingreifen. Auch Sekten sollen nicht unterdrückt werden; das würde sie nur noch gefährlicher machen. Die freie Verfügung über den eigenen Besitz hat eine eminent positive, die Wirtschaft fördernde Funktion. Die heidnischen Philosophen zeigten die Schönheit der Tugend, mit dem Christentum wurde sie auch „das bei weitem beste Geschäft" (691). Realistisch zur Erziehung: „Wer nicht gewohnt wird, seinen Willen der Vernunft anderer zu unterwerfen, wenn er jung ist, wird schwerlich seiner eigenen Vernunft gehorchen..., wenn er in einem Alter ist, sie zu gebrauchen" (679). Es bleibt ein Zwielicht: Ideologe des Frühkapitalismus und liberaler Theoretiker der Freiheit und Gleichheit (713).

Der gedankliche Reichtum dieser Philosophiegeschichtsbände ist mit dem bisher Angedeuteten nicht ausgeschöpft. Der Platonismus von Cambridge (240–290) stellte auf seinem Höhepunkt 1660–1680 die wichtigste philosophische Richtung in England dar. Bei einem seiner Vorläufer, dem zum Okkultismus neigenden Robert Fludd, findet sich lange vor C. G. Jung eine Theorie der Archetypen (220f.). Herbert von Cherbury – „Vater des Deismus" oder im Grund „nur" ein „liberaler" Theologe im Sinn des 17. Jahrhunderts" (235)? – wollte zur Beendigung der Verfolgungen aus Religionsgründen beitragen (233): Das ist *ein*, nämlich das äußere, Grundmotiv der neuzeitlichen Säkularisierung! Ein ausgesprochenes Aufklärungsprojekt ist die Schaffung einer Universalsprache oder genauer einer durchweg logisch konstruierten Universalschrift, deren Symbole sich unmittelbar auf die „Sachen" beziehen sollten (311–339). Und wenn im Locke-Kapitel von der „Demokratisierung Abrahams" die Rede ist (674–691)...

34 meist englischsprachige Autoren haben an dieser Geschichte der Philosophie im England des 17. Jahrhunderts mitgearbeitet. Das Namensregister erstreckt sich über die Seiten 802 bis 874. *Walter Kern SJ*

[1] Tagebuch vor Gott (1883–1894), hrsg. v. H. U. v. Balthasar u. P. Henrici (Einsiedeln 1964) 229; vgl. W. Kern, Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 77–84.

[2] Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Bd. 3: England. 2 Halbbände. Hrsg. v. Jean-Pierre Schobinger. Basel: Schwabe & Co. 1988. XXXI, 339 S.; 344–874 S. (Grundriß der Geschichte der Philosophie.) Lw. 195,-.

Krise der Geisteswissenschaften?

Der Titel klingt etwas banal. Was ist heute nicht alles in Krise? Und doch bleibt es auch einem nur mäßig interessierten Beobachter nicht verborgen, daß Stellung und Rolle der Geisteswissenschaften die Selbstverständlichkeit von früher eingebüßt haben. Merkwürdigerweise äußert sich das zunächst nicht in einem Mangel an Interesse, sondern ganz im Gegenteil gerade in Massenandrang. Numerus-clausus-Fächer liegen woanders. Also fühlt sich manch einer von außen bedingt zu geisteswissenschaftlicher Laufbahn berufen, der sonst auch gern Medizin oder Naturwissenschaften gewählt hätte. Fachspezifisch orientierte Studienplatzpolitik hat ihren Teil an der Situation. Und da sie über Mittel und Wege bestimmt, Zugänge erlaubt oder verschließt, und da dieses Geschäft auch unmittelbar mit Sozialprestige zu tun hat, kann es niemanden wundern, wenn Neigung generell zurückgestellt wird: auf der einen Seite, weil die Chance gegeben ist, auf der anderen, weil sie fehlt.

Geisteswissenschaften lassen sich nun einmal nicht so leicht mit einem System von Leistungsnachweisen betreiben wie es andere Fachrichtungen seit eh und je kennen. Geisteswissenschaften sind in der Regel auch nicht auf ganz spezifische Berufsgruppen festgelegt, die den Eintritt in ihren Kreis zu kontrollieren suchen. Der öffentliche Dienst im weitesten Sinn scheint andere Möglichkeiten zu haben und anderen Gesetzmäßigkeiten zu folgen. Warum nicht mehr Lehrer, Studienräte, Professoren? Warum nicht Institute und Archive ausbauen? Warum nicht Bibliotheken und Forschungseinrichtungen vermehren? Ist unter dieser Rücksicht der Ansturm auf die Geisteswissenschaften nicht logische Folge der äußeren Gegebenheiten?

Umgekehrt stellt sich mehr und mehr als erfahrungsgetragene Binsenwahrheit heraus, daß echte geisteswissenschaftliche Beiträge heute wie auch früher Neigung, persönliche Berufung, ja Liebe zur Sache voraussetzen. Philosophie und Geschichte, Literatur und Archäologie, Philologie und Kunst, Politik und Sprachen und andere anthropologische Wissenschaften bis hin zur Theologie, sie alle lassen sich nur in ganz bescheidenem Maß lernen, mag auch Lernen unerläßlich bleiben. Wesentlich ist ein persönliches Engagement, für das immer eine Berufung den Ausschlag gibt. Solche Berufungen dürften sich indes kaum so schlagartig vermehrt haben wie die Studentenzahlen einschlägiger Fakultäten. Dort sieht man sich schon seit einiger Zeit den Massen gegenüber. Als Absolventen mit Diplomen ausgerüstet, haben sie mittlerweile auch die offenen, dann die neu geschaffenen, schließlich die noch verfügbaren Plätze besetzt. Ergebnis: die Berufsberater raten selbst Hochbegabten ab, sich Geisteswissenschaften zuzuwenden. Ihnen gerade, denn ihnen stünden ja auch Plätze in Numerus-clausus-Fächern offen.

Die Studienstiftung des deutschen Volkes hat für ihren Jahresbericht 1987 ehemalige Stipendiaten, die sich für Geisteswissenschaften entschieden, nach ihren Eindrücken von Studium und Erfahrung befragt. Zusammengekommen sind sehr differenzierte Einzelzeugnisse, die gleichwohl in einem Punkt deutlich übereinstimmen: Sie sind getragen von so etwas wie Berufung, von dem Empfinden, aus innerem Antrieb die gewählte Richtung einschlagen zu müssen, was auch Flexibilität und Phantasie sowie Bereitschaft einschließt, konkrete Berufsmöglichkeiten erst zu entdecken und sich ihnen in einem bestimmten Maß anzupassen. Jedenfalls hat sich niemand durch äußere Umstände abhalten lassen, seinen Weg einzuschlagen. Und das Ergebnis scheint ihnen darin recht zu geben. Politiker und Vertreter von Berufsgruppen mögen in den Kategorien Arbeitslosigkeit, Arbeitsplätze, Beschäftigungslage usw. denken müssen. Aber damit sind nicht alle und nicht einmal die menschlich entscheidenden Aspekte der Frage angesprochen. Wo sie ausschließlich oder vorherrschend Beachtung finden, wird nicht nur der Inhalt der Geisteswissenschaften, sondern der jeder Arbeit ausgehöhlt. Alles wird gleichgültig; Hauptsache, die Leute sind beschäftigt und werden dafür bezahlt.

Doch nicht nur größere Zahlen lassen von einer Krise der Geisteswissenschaften sprechen. Das Mittelalter faßte einen guten Teil heutiger Geisteswissenschaften als „artes liberales" zu-

sammen. Und diese Liberalität dürfte geisteswissenschaftliches Kennzeichen geblieben sein. Sie wirkt sich spürbar im möglichen Risiko aus. Gemeint ist das Risiko eigenen Denkens; denn wo wirklich gedacht wird, kann etwas herauskommen, das weder vorherzusehen noch vorherzuberechnen war, das aber gleichwohl folgenreich ist, oft unangenehm, bisweilen ängstigend und auch bedrängend. Relevantes Denken ist von Wissen abhängig; ohne saubere Daten wird auch geniale Spekulation in die Irre gehen. Nur ist Wissen heute so reichhaltig geworden, daß sich mit ihm der Mut zum Denken ersticken läßt. Das Problem wird nicht einmal mehr registriert, wo Datensammlung und -verarbeitung einfach mit Denken verwechselt ist. Potentielle Information zeigt sich als so umfangreich, daß der einzelne und das Team nicht einmal mit dem Erfassen nachkommen. Die Gedächtnisspeicher sind gefüllt und blockiert. Schließlich ist das Gros an Informationen weit komplizierter als früher, so daß schon das Verfügen über Wissen zur Kunst gerät. Wissen ist Macht, sagt ein Sprichwort; gewiß auch Macht, Denken aufzuhalten. Das Wesen von Geisteswissenschaften aber besteht nun einmal im Denken.

Verlangt ist Mut zur Auswahl. Mut zur richtigen Fragestellung, zum Thema bei durchaus wachem Bewußtsein, wie unerläßlich die Gesamtsicht bleibt. Mut auch, die Angreifbarkeit solchen Ansatzes zu tragen, weil dieser eben von vornherein auch die illusorische Aussicht versperrt, grundsätzlich recht zu haben. Mut schließlich, so bei der Sache zu bleiben, daß auch unvorhergesehene Schwierigkeiten, ärgerliche Umwege und Verzögerungen genommen werden. Dieser Mut bedeutet für den Geisteswissenschaftler allemal eine Zumutung, sofern er weiß und spürt, wie prekär jede Einteilung, jede Konzentration auf eine Teilfrage ist. Da er heute mehr als je das Ganze nicht anders als im Fragment hat und diese Grundsituation weder für sich noch für andere überspielen kann, kommt er ohne Bescheidenheit nicht aus, die ständig verlangt ist. Die unverzichtbare Notwendigkeit dieser Tugend bedingt ohne Frage die Krise der Geisteswissenschaften mit. Bescheidenheit wird in unserer Welt großartiger Eindrücke fast nur als Schwäche mißverstanden, zumal sie mit Bescheidung gepaart ist, von der oben schon die Rede war.

In früheren Zeiten glaubten die Naturwissenschaftler durch ihre Forschungsgegenstände in besonderer Weise zu Sauberkeit und Ehrlichkeit verpflichtet zu sein; sonst räche sich die Natur unmittelbar. Jetzt, so scheint es, muß dies der Geisteswissenschaftler besonders geltend machen, wenn er sich verantwortlich gegen den Mißbrauch seiner Arbeitsergebnisse wendet. Da sein Forschen den Menschen und die menschlichen Verhältnisse direkt betrifft und da andererseits Vorgänge und Ergebnisse naturwissenschaftlichen Forschens für den Laien immer unzugänglicher werden, finden Teilresultate aus den Geisteswissenschaften ständig stärker das Interesse der Medien und über sie der breiten Bevölkerung. Es gibt sie für den Geisteswissenschaftler in besonderem Maß: die Gefahr und die Verführung der Medien. Wenn Dialog und Vermittlung selbst eine geisteswissenschaftliche Aufgabe sind, wenn der „Erfolg" geisteswissenschaftlicher Einsicht auch daran gemessen wird, wie weit sie sich durchsetzen kann, das heißt zur Kenntnis genommen wird und Zustimmung findet, dann liegt die Verwandtschaft offen zutage, die nicht selten als Zugehörigkeit zur gleichen Familie genommen wird. Doch wird man gut daran tun, jetzt noch entschiedener zu betonen, daß Botschaft und Medium nicht dasselbe sind, daß die Sache, die Wahrheit sein will, nicht mit der Rhetorik ihrer Mitteilung zu verwechseln ist.

Sicher, die Kunst der Präsentation, die verkaufsentscheidende Rolle der richtigen Verpakkung sind inzwischen Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Und die klassische Rhetorik dürfte diese Entwicklung gefördert haben. Zusammenhänge lassen sich nicht bestreiten. Um so gebieterischer aber muß unterschieden werden. Eine Einsicht ist nicht deshalb richtig, weil sie vermittelbar ist und ankommt, so tragisch es auch wirkt, wenn eine richtige Einsicht nicht zu vermitteln ist und nicht ankommt. Das Urteil darüber ist ohnehin noch einmal eine eigene Sache.

Eine Verlagerung der Gewichte ist als Tatsache nicht von der Hand zu weisen, so daß Geisteswissenschaft vielfach als an äußerem Erfolg

meßbare Geschicklichkeit gilt. Das bringt sie in eine neue Schwierigkeit; die Medienwelt hat sich in neuerer Zeit so sehr verselbständigt, daß ganz eigene Kriterien maßgebend wurden für Veröffentlichung oder Nichtveröffentlichung. Das betonte Insistieren auf Wichtigkeit und Richtigkeit eines geisteswissenschaftlichen Beitrags lockt bestenfalls ein müdes Lächeln hervor; auch solche Dinge müssen verkauft werden, und darüber entscheiden andere Regeln. Normalerweise ist nach einem direkten oder verschleierten Zuschuß gefragt. Ob etwas der Öffentlichkeit mitgeteilt wird, das ist keine Frage seines Wertes mehr.

Auf diese Weise wird natürlich auch das Gespräch bestimmt und gelenkt. Es ist nicht mehr sicher, daß mit allgemein zugänglichen Mitteln Aufschluß über den Stand der Forschung zu bekommen ist. Es ist nicht mehr sicher, daß die Filter persönlicher Diskussion, besonderer Gutachten und akademischer Prüfungen dafür garantieren, daß sich der Beobachter nicht mit einer Fülle minderwertiger oder wertloser Stimmen herumzuschlagen hat, die zwar Bibliographien anschwellen lassen, jedoch keine wissenschaftliche Aufgabe ihrer Lösung näherbringen. Weil wissenschaftliche Kritik auf weite Strecken unterging, auch darum befinden sich die Geisteswissenschaften in der Krise. Um das zu ändern, scheint ein Mentalitätswandel unerläßlich, müssen Mut und Fähigkeit zum persönlichen Urteil eine neue Chance bekommen.

Letztlich kann es freilich mit solchen Einzelvorschlägen, die sich noch vermehren ließen, nicht getan sein. Was hier Krise der Geisteswissenschaften heißt, stellt sich nämlich als Wertekrise fundamentaler Art heraus. Vor einigen Jahren ergab sich für einen Moment die sogenannte Grundwertediskussion. In der Tat ein Titel, der ausgezeichnet zusammenfaßt, worum es geht. Leider war auch diese Diskussion nur für ein paar medienträchtige Spektakel gut, um dann bald wieder in der Versenkung zu verschwinden. Einige bekannte Protagonisten hatten gerade noch Zeit, eine Stellungnahme abzugeben. Dann war alles schon wieder bei anderen Themen, bevor die hier für ernste Beiträge nötige Denkarbeit und anschließende Klärung durch Diskussion überhaupt einsetzen konnten. Um des Menschen willen muß die Grundwertediskussion wieder aufgenommen werden, mag sie publikumswirksam sein oder nicht. Damit allein könnten die Geisteswissenschaften einen überzeugenden Nachweis erbringen, daß sie der Korruption ihnen fremder Kriterien noch nicht völlig erlagen.

Soll und kann das um den Preis einer freiwilligen oder auch aufgezwungenen Arkandisziplin geschehen? Ist das möglich in der Erwartung, daß eine um Sachgehalte entleerte Geschäftigkeit eines Tages an sich selbst zusammenbrechen wird? Nach dem um die letzte Jahrhundertwende in Wissenschaftlerkreisen umgehenden Dictum: Publish or perish, das vermutlich die Einstellung nennt, die am meisten zur gegenwärtigen Krise beitrug, gäbe es kaum Hoffnung, auf diesem Weg voranzukommmen. Immerhin ist die Öffentlichkeit im weitesten Sinn des Wortes Raum von Wissenschaft und besonders von Geisteswissenschaft.

Dennoch sollte die Entscheidung in diesem Dilemma nicht fraglich sein. Wissenschaftliche Beiträge bedürfen zwar eines zündenden Funkens, der sich spontan ergeben kann, sind aber nicht, was sie sein wollen, ohne saubere Begründung. Deswegen können bloße Impulse und noch so interessante, allzu oft aber auch recht künstliche Anregungen ebensowenig wissenschaftliche Antwort sein wie rasch zusammengestellte Bände mit nicht verarbeitetem Material. Sie belegen die Gunst des Moments, mehr nicht. Daß diese Gunst nicht ohne Gewicht ist, macht auch ihre Verführungskraft aus. Da nun solche Momente in unserer Zeit kaum als bloß schicksalhafte Gegebenheit anzusehen sind, weil ihre interessierte Manipulation nur zu sehr am Tage liegt, bedeutet das unvermeidliche Gegensteuern, sich Zeit und Muße nehmen, um einer echten Frage wirklich auf den Grund zu gehen; zu studieren, zu prüfen, zu begründen, zu erarbeiten... Geisteswissenschaften müssen sich wieder Zeit nehmen; ohne Zeit ist das Sein noch nie viel gewesen. *Karl H. Neufeld SJ*

BESPRECHUNGEN

Kirche

BIEMER, Günter: *John Henry Newman 1801–1890.* Leben und Werk. Mainz: Matthias-Grünewald 1989. 202 S. Lw. 36,–.

Im nächsten Jahr wird der 100. Todestag von John Henry Newman begangen. Viele verbinden damit die Hoffnung, daß er seliggesprochen wird; der entsprechende Prozeß ist schon lange angelaufen. Newman gehört zu den religiösen und theologischen Gestalten, die bis zum heutigen Tag im Gedenken vieler Menschen lebendig sind. Seine Schriften haben noch nichts von ihrer ursprünglichen Frische verloren. Sie vermögen – gemäß dem Wappenspruch des Kardinals – von Herz zu Herz zu sprechen. In den letzten Jahren sind 30 Bände seiner bisher unbekannten Briefe und Tagebücher veröffentlicht worden. Die Literatur über Newman ist ständig im Wachsen; die „Newman-Studien", die bisher in 13 Bänden vorliegen, geben in ihrem bibliographischen Anhang davon eine eindrucksvolle Vorstellung. Die Newman-Kongresse, die alle paar Jahre stattfinden – die beiden letzten in Freiburg –, versammeln Kenner und Freunde Newmans aus aller Welt. Der letzte Kongreß hatte Teilnehmer aus vier Kontinenten und 16 Nationen.

In Deutschland gab es eine Newman-Bewegung schon zu dessen Lebzeiten, dann nach dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg. Was aber bislang fehlte, war eine umfassende deutsche Biographie. Diese Lücke hat nun Günter Biemer ausgefüllt. Er hat sich seit Jahrzehnten mit Newman beschäftigt. Seine theologische Dissertation „Überlieferung und Offenbarung. Die Lehre von der Tradition nach John Henry Newman" ist 1961 erschienen. 1984 hat er zusammen mit J. D. Holmes das Newman-Lesebuch „Leben als Ringen um die Wahrheit" herausgegeben. Ihm folgte die Darstellung von Newmans Gebeten und Meditationen „Gott – Das Licht des Lebens". Die beiden Freiburger Newman-Kongresse hat er nicht nur vorbereitet, sondern maßgeblich und souverän gestaltet. So hat er sich als Newman-Kenner ein internationales Ansehen erworben.

So besitzt Biemer alle Voraussetzungen für eine Newman-Biographie, die durch die Veröffentlichung von Newmans Tagebüchern und Briefen ein neues Profil gewonnen hat. In glücklicher Weise verbindet er die Biographie Newmans mit der Vorstellung seiner literarischen Werke, die fast alle Antworten auf die Herausforderungen des Tages sind. Indes hat es diese Gebundenheit an die jeweilige Aktualität nicht verhindert, daß seine Worte und Werke den Tag überdauert haben und bis heute wirksam sind. Man wird ihrer nie überdrüssig. Das Werk Biemers ist gut und übersichtlich gegliedert und in einer Sprache geschrieben, die jeden Fachjargon vermeidet und deshalb jedermann zugänglich und verständlich ist. Um dies zu erreichen, hat er auf Fußnoten und Quellenbelege verzichtet. Manche werden dies bedauern.

Diesem mit Verstand, Einfühlung und großer Sympathie geschriebenen Buch wünscht man viele Leser. Sie werden nicht nur über ein Leben und ein Lebenswerk informiert, das vergangen ist, sie gewinnen daraus die Stärkung ihres heute vielfältig angefochtenen Glaubens. *H. Fries*

Religiöse Lebenswelt junger Eltern. Kommentiert von Alfred Dubach, Michael Krüggeler, Peter Voll. Hrsg. vom SCHWEIZERISCHEN PASTORALSOZIOLOGISCHEN INSTITUT. Zürich: NZN-Buchverlag 1989. 345 S. Kart. 24,80.

In der ersten empirischen Untersuchung in der Deutschschweiz über das Problem Religion und Kirche wurden im Jahr 1984 2510 Eltern schriftlich befragt, die ihr Kind katholisch taufen ließen. Bei einer Rücklaufquote von 51,6 Prozent erhebt sich das Problem, ob die Antworten nicht ein zu günstiges Bild bieten und ob die Ergebnisse auch für die kirchliche Situation

in der Bundesrepublik bedeutsam sind. Wenn man beiden Fragen nur zögernd zustimmt, sollten die Ergebnisse dennoch dort ernst genommen werden, wo man über die Chancen der Weitergabe des Glaubens in der heutigen Zeit forscht und den Ursachen der Entfremdung zwischen Jugend und Kirche nachgeht.

Die Umfrage bringt wichtige Einsichten: Der gesellschaftliche Kontext bedingt die Lebensverankerung in der Kirche; eine allgemeine Religiosität wird geschätzt, allerdings nicht im Sinn der kirchlichen Lehre; ein Christ findet zu sich im Maß einer lebendigen Beziehung zur Gemeinde. Wie Franz Xaver Kaufmann bereits vor Jahren feststellte, ist das Christentum „verkirchlicht" im Sinn eines „Katholizismus", der alle Lebensbereiche auch organisatorisch-verbandlich umgriff und der heute zu Ende geht. In der Vermittlung von Gottesglaube und christlichem Leben wirkt sich eine große Sprachlosigkeit aus. Die Kirche vertritt durchweg nicht die modernen erzieherischen Zielvorstellungen wie Autonomie, Emanzipation; sie verliert allein schon dadurch die Beziehung zu den jungen Eltern, die ihre Kinder für die heutige Zeit erziehen wollen. Wichtig wird in diesem Zusammenhang die Einsicht, daß es für die Mehrheit einen „Traditionsbruch" nicht gibt, „wohl aber ein Abbröckeln der Kirchenbindung von einer Generation zur anderen" (151). Am Ende kommen die Autoren zu Schlußfolgerungen: 1. Sie halten fest, daß der Zusammenhang zwischen religiöser und alltäglicher Kommunikation nicht mehr hergestellt wird, daß Konflikte zwischen religiösen und alltagsweltlichen Ansprüchen entstehen. Frage ist: Wie kann Kirche eine Reflexion über die eigene Lebenssituation anbieten und dann tolerant vielfältige Antworten annehmen (298)? 2. Da die formale Bildung für die religiöse Kommunikation entscheidend ist, wird sich Kirche auf Bildungsarbeit einlassen müssen, und dies „trotz des Bildungsdilemmas", da nämlich höhere Bildung oft mit Kirchendistanz verbunden ist (299).

Über diese für die Gesamtkirche wichtigen Schlußfolgerungen hinaus stellt die Untersuchung viele Ergebnisse vor, die betroffen machen: daß von der Kirche Hilfe zur Selbsthilfe gefordert wird (164), daß der Dienst der Kirche bei wichtigen Familienereignissen und zur Sinndeutung von Feiertagen erwartet wird (222), daß das Image von Kirche wesentlich vom Gottesdienstbesuch mitbestimmt wird (240). Auch dadurch wird offenbar, daß die menschenfreundliche Erfahrung von Glaube und Gemeinde wichtiger ist als eine penible Doktrin und eine perfekte Verwaltung der Kirche. Ein Buch, das alle nachdenklich machen kann, Selbstsichere und Verunsicherte. *R. Bleistein SJ*

Liturgie

Bugnini, Annibale: *Die Liturgiereform 1948–1975.* Zeugnis und Testament. Deutsche Ausgabe hrsg. v. Johannes Wagner unter Mitarbeit von François Raas. Freiburg: Herder 1988. 1014 S. Lw. 118,–.

Annibale Bugnini (1912–1982), der Verfasser dieser großangelegten Geschichte der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, war bereits Sekretär der im Jahr 1948 von Papst Pius XII. eingesetzten Kommission für eine Generalreform der Liturgie, auf deren Arbeit die Erneuerung der Ostervigil 1951 und der Karwochenliturgie 1955 zurückging. 1959–1962 war er Sekretär der vorbereitenden Konzilskommission für die Liturgie, 1964–1969 Sekretär des mit der Durchführung der Liturgiereform beauftragten „Concilium" und 1969–1975 Sekretär der Gottesdienstkongregation. Aufgrund dieser einflußreichen Positionen standen Bugnini wie kaum einem anderen die Quellen zur Verfügung, die diesen Bericht ermöglichten.

In einem ersten Teil schildert er die großen Etappen der Liturgiereform von den ersten Anfängen unter Papst Pius X. bis zum Jahr 1975, in dem Bugnini als Nuntius nach Teheran versetzt wurde, der größte Teil der Liturgiereform aber auch vollendet war. Die Durchführung der Reform in den Jahren nach dem Konzil wird bis

ins Detail mit allen Schwierigkeiten und Problemen dokumentiert. In den folgenden Teilen berichtet Bugnini über die einzelnen Bereiche und die verschiedenen liturgischen Bücher, vor allem über den Meßritus, das Stundengebet, die Sakramente und die Segnungen. Am Schluß findet sich ein vollständiges Verzeichnis aller Mitglieder und Konsultoren der verschiedenen Organe der Liturgiereform, wiederum beginnend mit dem Jahr 1948.

Aufgrund der fast lückenlosen Information, die dieses streckenweise geradezu spannend geschriebene Buch bietet, ist es für die zeitgenössische Liturgiewissenschaft und für alle an der Liturgie Interessierten „ein ausgesprochener Glücksfall", wie J. Wagner, Herausgeber der deutschen Ausgabe, mit Recht formuliert. Darüber hinaus wird mit aller Deutlichkeit sichtbar, daß die Liturgiereform nicht nur die Zustimmung Papst Pauls VI. gefunden hat, sondern im wesentlichen dessen eigenes Werk ist. Die Unterstellung, die man zum Teil noch bis heute hören kann, die Liturgiereform sei Paul VI. gegen seinen Willen aufgezwungen oder ihm gar unterschoben worden, entbehrt jeder Grundlage; sie ist durch dieses Buch eindeutig widerlegt. Schließlich erhält der Leser einen tiefen Einblick in die Strukturen und die Arbeitsweise des Vatikans, ebenso in die Intrigen, die Rivalitäten und subtilen Machtkämpfe, mit denen auch dort gearbeitet wird. Manches steht allerdings nur zwischen den Zeilen, da Bugnini sich zwar gegen die Diffamierungen, die gegen ihn vorgebracht wurden, zu verteidigen sucht, aber seine Gegner sehr vornehm behandelt und nicht immer beim Namen nennt. *W. Seibel SJ*

Gesellschaft

Hemminger, Hansjörg: *Das therapeutische Reich des Dr. Ammon.* Eine Untersuchung zur Psychologie totalitärer Kulte. Stuttgart: Quell Verlag 1989. 184 S. Kart. 26,80.

Daß der Psychotherapie die Gefahr des Abhängighaltens und Ausbeutens von Klienten nicht fremd ist und daß es extreme Psychogruppen gibt, die dieser Gefahr sozusagen systematisch erliegen, wurde in den letzten Jahren mehrmals durch Berichte von Betroffenen publik. Hansjörg Hemminger, Mitarbeiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen in Stuttgart und ihr kritisches Auge für den Psychotherapiemarkt, ist einer der wenigen, die dieses dunkle Kapitel bereits in mehreren Veröffentlichungen durch Fallbeispiele und wissenschaftliche Analysen zu erhellen versucht haben. In seinem neuen Buch behandelt er das Thema am Beispiel der „Deutschen Akademie für Psychoanalyse" (DAP) des Dr. Günter Ammon. Damit möchte er keineswegs die Psychoanalyse global in Frage stellen, sondern nur Anspruch, Methode und Wirkung dieser 1969 begründeten Form von psychoanalytischer Gruppendynamik kritisieren.

Hemminger weist in einem einleitenden Kapitel auf die Merkmale von Psychosekten hin, nämlich: Utopismus, Machbarkeitsglauben und therapeutischen Guru, und zeigt dann den Weg Ammons vom Modetherapeuten der linken Intelligenz im Berlin der späten 60er Jahre bis zum fachlich isolierten, in Prozesse und in Beanstandungen des Münchener Gesundheitsamts verwickelten Herrn einer therapeutischen Organisation mit Niederlassungen in mehreren Städten. Lehrreich ist hier vor allem, wie Ammon von den Grund- und Sicherheitsregeln seriöser Therapie abwich und durch aggressive Deutungen, den Abbau jeder Distanz („Widerstand") des Klienten zur Gruppe und zum Therapeuten, Verletzung der Schweigepflicht und Versetzung der Mitarbeiter in die Patientenrolle zum unumschränkten Herrscher wurde. Es folgt der Bericht einer ehemaligen Patientin und Mitarbeiterin sowie die Reflexionen eines früheren Mitarbeiters von Ammon – erschütternde Dokumente mißbrauchten Vertrauens, aber auch des mutigen Ausbruchs aus der Abhängigkeit. Sie bieten einen subjektiven, aber lebendigen, konkreten Einblick in das Vorgehen von Ammon und seiner Institution – und auch in die Lage der psychiatrischen Versorgung überhaupt.

Danach analysiert Hemminger, wie es im geschilderten Fall und allgemein in „totalitären Kulten" von der Anfangsfaszination zur völligen Anpassung kommen konnte und kann. Diese Betrachtung meidet erfreulicherweise die Extreme einer rein tiefenpsychologischen Bedürfnistheorie wie auch einer ebenso einseitigen „Gehirnwäsche"-Erklärung und hilft so zu einem differenzierten Verständnis von Psychosektenkarrieren. Zum Schluß erörtert er das kaum lösbare Problem, wer die Ware Psychotherapie, die heute von vielen, aber nicht immer zum Nutzen der Klienten angeboten wird, beurteilen und schädliche Therapien und ideologische Therapeuten als solche erkennen soll, und stellt zur Verhinderung von Ausbeutung einen Katalog von Verhaltensregeln für ambulante psychologische Hilfe auf. Ein konkretes, kritisches und konstruktives Buch.

B. Grom SJ

ZU DIESEM HEFT

Eberhard Schockenhoff fragt, wieweit die Idee der Menschenwürde ein tragfähiges Kriterium für die Bewertung des gentechnischen Fortschritts sein kann. Er hat dabei auch die Aufgaben der christlichen Ethik im Blick.

In der Diskussion über das Werden des menschlichen Lebens spielen die Begriffe „Seele" und „Beseelung" eine wichtige Rolle. Was aber ist die „Seele"? Wie kommt es zur Einheit von Leib und Seele, was in der traditionellen Sprache „Beseelung" heißt? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, setzt sich mit diesen Fragen auseinander.

In der Pluralität der Formen, Inhalte und Stile, die im Zeichen von Postmoderne und New Age zu einer „neuen Unübersichtlichkeit" geführt haben, wurden auch die Begriffe Mystik, Mythos und Metaphysik wiederentdeckt. Tiemo Rainer Peters, Akademischer Rat an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, erörtert Bedeutung und Gefahren dieser Vorgänge.

Die Fragen, mit denen die Kirche vor 200 Jahren durch die Französische Revolution konfrontiert wurde, bestimmen noch bis heute die Suche nach einem sachgerechten Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Rainer Maria Bucher, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg, hebt die Kernpunkte dieses Disputs heraus.

Fränzi Maierhöfer befaßt sich mit dem Menschenbild im Werk des irischen Dichters Samuel Beckett. Ihre Aufmerksamkeit gilt vor allem dem Verhältnis der Geschlechter.

Fundamentalismus

Der Begriff „Fundamentalismus" stammt aus dem angelsächsischen Bereich. Er bezeichnet seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert eine Bewegung, die entschieden an der Verbalinspiration und der absoluten Irrtumslosigkeit der Bibel festhielt und mit der Schriftenreihe „The Fundamentalist" (1910–1915) in den USA zu beträchtlichem Einfluß gelangte. Die wörtlich verstandene Bibel hatte die Bedeutung eines Fundamentaldogmas, von dem alle Glaubenswahrheiten abhängen. Mit ihrer grundsätzlichen Ablehnung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wandten sich die Fundamentalisten gleichzeitig gegen die Evolutionslehre und die Deszendenztheorie, gegen den Fortschrittsoptimismus und die liberale Theologie, gegen den „Modernismus" in Kirche und Gesellschaft schlechthin.

Heute hat sich die Bedeutung des Begriffs ausgeweitet. Er wird für alle Ideen und Bewegungen verwendet, die der Moderne ablehnend gegenüberstehen. Moderne heißt aufgeklärte Vernunft, offener Diskurs, Entscheidungsfindung durch Kritik und Argument, Begründungszwang für Normen und Traditionen, rationale Legitimation der Herrschaft, Verwissenschaftlichung, Pluralität der Lebenswelten, weltanschauliche Neutralität des Staats, Religionsfreiheit und Toleranz. Gegen dies alles wendet sich der Fundamentalismus. Er besteht auf moralischen und institutionellen Normen, die weder rational begründet noch kritisch hinterfragt werden dürfen. Er reduziert die Komplexität und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit auf einfache Deutungsmuster, meist im Sinn eines Dualismus von Heil und Unheil, Gut und Böse, Freund und Feind. Er verlangt, daß der Staat sich bestimmten religiösen Normen unterwirft und diese für alle Staatsbürger verbindlich macht. Fundamentalistisch heißen also solche Gruppen, die sich im Besitz einer letzten, absoluten Wahrheit glauben und diese Wahrheit allen aufzwingen wollen, und dies in einem apokalyptischen Horizont.

Fundamentalismus darf nicht mit Konservativismus verwechselt werden. Dieser ist kein Gegenprinzip zur Moderne, sondern steht auf ihrem Boden, anerkennt Rationalität, Begründungszwang und Pluralität, setzt auf Diskussion, Argumentation und offenen Diskurs. Konservative Bewegungen verwerfen nicht die Entwicklungen, die zur heutigen Welt geführt haben. Sie plädieren aber für einen nicht zu überstürzten Fortschritt der Moderne, wollen gleichsam das Tempo etwas drosseln und betonen stärker als andere die Bedeutung der Tradition.

Fragt man nach fundamentalistischen Bewegungen in der Kirche, so müßte die erste Antwort lauten, daß der christliche Glaube jede Endgültigkeit menschlicher Meinungen und Positionen in Frage stellt und darum einen Fundamentalismus von Grund auf verhindern müßte. Daß dies nicht der Fall war, zeigt die Ge-

schichte der katholischen Kirche und ihrer Theologie der letzten 200 Jahre zur Genüge. Seit einigen Jahrzehnten wurden jedoch fundamentalistische Tendenzen Schritt für Schritt zurückgedrängt, bis zu ihrer grundsätzlichen Überwindung im Zweiten Vatikanischen Konzil. Der schlichte Glaube an die Verbalinspiration und die absolute Irrtumslosigkeit der wörtlich verstandenen Bibel konnte in der katholischen Kirche niemals Fuß fassen. Mit der Bibelenzyklika „Divino afflante Spiritu" Papst Pius' XII. vom Jahr 1943 und vor allem der Offenbarungskonstitution des Konzils ist die historische Kritik ausdrücklich als angemessene und notwendige Methode des Schriftverständnisses anerkannt. Wissenschaft und Rationalität wurden nie prinzipiell verworfen. Inzwischen haben sie in die Theologie und auch in die Verlautbarungen des kirchlichen Lehramts breit Einzug gehalten. Jeder Versuch, mit den Mitteln des Staats religiöse Überzeugungen durchzusetzen, ist unvereinbar mit der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. In der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" findet das Konzil zu einer neuen Haltung gegenüber den Prinzipien der Moderne. Es hat erkannt, daß diese Prinzipien, richtig verstanden, dem christlichen Glauben nicht widersprechen, sondern daß es in ihnen „wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes" gibt und daß die Kirche hier „viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium" erfährt. Die Parole heißt nun nicht mehr Widerspruch, sondern differenzierte Auseinandersetzung, nicht mehr Monolog, sondern Dialog.

Fundamentalismus ist also in der katholischen Kirche heute nur noch möglich im Widerspruch zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Das haben alle Bewegungen klar erkannt, die fundamentalistische Thesen vertreten. Am deutlichsten wird das bei Marcel Lefebvre und seinen Anhängern. Wer, anders als Lefebvre, nicht mit der Kirche brechen will, kleidet seinen Widerpruch gegen das Zweite Vatikanum zum Beispiel in die These, man müsse es im Licht der „Tradition" verstehen. Auf diesem Weg und als Folge unklarer Formulierungen in manchen Konzilstexten selbst hat sich in der Kirche von heute Fundamentalistisches erhalten. Es zeigt sich etwa in der Forderung, Gesellschaft und Staat müßten sich nach den Grundsätzen des Christentums richten und die Christen müßten auch in konkreten Fragen der gesellschaftlichen oder politischen Ordnung zu einer einheitlichen Haltung finden. Fundamentalistisch ist ferner der Versuch, an die Stelle von Argumenten die bloß formale Autorität zu setzen und mit Berufung auf Autorität und Tradition die Auseinandersetzung mit neuen Argumenten, Erkenntnissen und Entwicklungen zu verhindern.

An solchen Beispielen wird der Grundfehler des Fundamentalismus deutlich: ein ungeschichtliches Verständnis von Welt und Mensch und, noch gravierender, die Verwechslung des Glaubens mit einer Ideologie, die totalitäre Züge trägt. Das ist der eigentliche Grund, warum er für die Kirche so unheilvoll ist.

Wolfgang Seibel SJ

Roman Bleistein SJ

Katholische Bischöfe und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus

Glücksfälle gibt es auch in der zeitgeschichtlichen Forschung. Ein Glücksfall ist es, wenn ein Dokument veröffentlicht wird, das Licht auf bisher nicht durchschaubare Zusammenhänge wirft und dadurch ein Netz von Beziehungen freilegt. Dies kann sich besonders dort ereignen, wo für den gleichen Zeitraum mehrere Quellen vorhanden sind, die voneinander unabhängig sich auf die gleiche Tatsache beziehen. Diesen Glücksfall kann vor allem jener würdigen, der über manche historische Informationen schon herumgerätselt hat und nun durch den neuen Text Einsicht in Abläufe und Verkettungen gewinnt.

Einen solchen Glücksfall stellt die Edition der Briefe dar, die Helmuth James von Moltke (1907–1945)[1], der Initiator des Widerstandskreises „Kreisauer Kreis", fast täglich in den Jahren 1939 bis 1945 an seine Frau Freya schrieb. Diese vielen Briefe geben in ihren Informationen einen Grundraster vor, in den andere Dokumente eingeordnet werden können. Zusammenhänge werden sichtbar, Andeutungen andernorts lassen sich verstehen, die Ahnung verdichtet sich zur Tatsache. Vor allem eröffnen sich von den Briefen Moltkes Zugänge zu den kleinen, unedierten Tagebüchlein von P. Lothar König SJ (1906–1946)[2], der sowohl im Kreisauer Kreis wie im „Ausschuß für Ordensangelegenheiten", der die Fuldaer Bischofskonferenz seit Mitte 1941 beriet, engagiert mitarbeitete. In vielen kurzen Notizen hat er Termine, Zielpunkte seiner Reisen, Namen verzeichnet. Wo trotz dieses neuen Datengeflechts noch Unsicherheiten bleiben, helfen irgendwie Aufzeichnungen von Bischof Konrad von Preysing (Berlin), Kardinal Michael von Faulhaber (München) und Andeutungen aus dem Umfeld von Bischof Johannes B. Dietz (Fulda) weiter. Es wird auf diese Weise möglich, jene Verbindungen zwischen katholischen Bischöfen und deutschem Widerstand aufzuspüren, die übrigens der Gestapo seit August 1944 zunehmend bekannt wurden, wie die „Kaltenbrunnerberichte", fast täglich aus dem Reichssicherheitshauptamt an den Sekretär Hitlers, Martin Bormann, verschickt, beweisen[3].

Im folgenden geht es darum, die Aussage als berechtigt zu erweisen, die die Herausgeberin der Briefe Helmuth James von Moltkes, Beate Ruhm von Oppen, in der Einleitung des Buchs (M 13) macht. Sie schreibt:

„Am Tage der Kriegserklärung liest dieser protestantische Sohn von zwei Anhängern der antikatholischen Christlichen Wissenschaft päpstliche Sozialenzykliken, im Sommer des deutschen Angriffs auf Rußland beginnen seine regelmäßigen Besuche bei dem katholischen Bischof von Berlin,

Konrad von Preysing. Dieser frühe, klare und unbeirrbare Bekenner des unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Christentum und nationalsozialistischem Regime und der Notwendigkeit entschiedener Opposition saß seit 1935 zum Glück in Berlin, nachdem er schon als Bischof von Eichstätt regimekritisch hervorgetreten war. Im Herbst 1941 beginnen Moltkes Beziehungen zu den Münchener Jesuiten, zuerst Rösch, dann 1942 Delp und König. 1942 kamen noch Fühlungnahmen mit dem Bischof von Fulda, J. B. Dietz, und dem Erzbischof von Freiburg, Konrad Gröber, hinzu. Preysing, Rösch, König, Gröber und Dietz – letzterer als Vorsitzender – waren Mitglieder des zehnköpfigen aktivistischen Ausschusses für Ordensfragen, der 1941 ins Leben gerufen wurde, um die durch den Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, den Breslauer Erzbischof Kardinal Bertram, hervorgerufene Lähmung jeder offenen gemeinsamen Widerstandsregelung des deutschen Episkopats zu überwinden."

Gespräche zwischen dem Bischof von Berlin und Helmuth J. von Moltke

Seit dem 5. September 1941 steht Moltke in engem Kontakt mit dem Bischof von Berlin, Konrad von Preysing. Es trafen sich zwei Männer, die dem Nationalsozialismus nicht nur von Anfang an kritisch gegenüberstanden, sondern ihm auch mit großem Einsatz entgegenarbeiteten. Wer diese Verbindung zustande brachte, ist unter Zeitgeschichtlern umstritten. Beate Ruhm von Oppen (M 114) spricht dieses Verdienst dem Staatsrechtler Hans Peters zu, der auch im Kreisauer Kreis mitarbeitete. Gleicher Meinung ist Wilhelm E. Winterhagen[4] in seinem Katalog zur vielbeachteten Ausstellung: „Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe". Dagegen schrieb Preysing[5] selbst, daß Präsident Wilhelm Happ, 1937–1945 Justitiar des Bistums Berlin, diesen Kontakt gestiftet habe. Von Preysing übernimmt diese Meinung dann auch Ger van Roon[6] in seinem grundlegenden Werk über den Kreisauer Kreis. Wie auch immer: In einem Brief Moltkes an seine Frau schlägt sich die herzliche Atmosphäre des ersten Gesprächs nieder: „Berlin, den 6. 9. 41... Gestern der Nachmittag mit Preysing war sehr befriedigend. Mir schien, er war auch befriedigt. Die 2 ½ Stunden vergingen rasch, und wir hatten ein großes Gebiet der menschlichen Beziehungen berührt oder gestreift. Jedenfalls hat er mich glühend aufgefordert, wiederzukommen und das will ich jetzt in regelmäßigen Abständen von etwa 3 Wochen tun" (M 281). Diese Nachricht signalisiert den Beginn eines jahrelangen, wirkungsvollen Gesprächs.

Moltke besucht fortan also alle drei Wochen den Bischof, meist zu einem Gespräch von etwa zwei Stunden beim Tee. Die vielen Berichte in den Briefen an Freya weisen auf, daß beide offensichtlich Freude aneinander gefunden hatten. An Themen, die in diesen Gesprächen behandelt wurden, referiert Moltke ausdrücklich, vielleicht sogar etwas gewagt: die Beschlagnahmung von St. Clemens in Berlin durch die Gestapo, die Judenfrage (14. November 1941) (M 319), die Situation in Holland, „wo die Menschen anscheinend in Massen umgebracht werden" (6. Mai 1942) (M 369), später erneut die Judenfrage: „Er zeigte sich sehr unterrichtet über die neuesten Entwicklungen in der Judenfrage. Danach sieht es so

aus, als wolle man jetzt doch die Mischehen trennen" (2. April 1943) (M 464). Wohl aus Vorsicht berichtet Moltke leider nicht immer die inhaltlichen Details der Unterhaltungen.

In den Gesprächen zwischen Preysing und Moltke sind in den drei Jahren folgende Höhepunkte auszumachen:

1. Im Mai 1942 disputieren sie miteinander über „die Bedeutung von Hirtenbriefen und Predigten", reden „über den möglichen Inhalt von Hirtenbriefen und die Sprache der Hirtenbriefe" (9. Mai 1942) (M 370). Moltke, der diese kirchlichen Veröffentlichungen wegen ihrer Kritik am Nationalsozialismus hoch einschätzte und auf Klartext setzte, hatte den Eindruck, Preysing habe ihn verstanden. Preysing wolle einen neuen Hirtenbrief machen. Gewisse Auswirkungen dieser Unterhaltung zeigten sich in der Predigt Preysings am 28. Juni 1942 über die christliche Rechtsauffassung, in der Predigt vom 15. November 1942 über das Recht aller Menschen auf Leben und Liebe und schließlich in seinem Adventshirtenbrief vom 12. Dezember 1942, der auch für die Kölner Kirchenprovinz bestimmt war. Beate Ruhm von Oppen stellt fest, daß dieser Adventshirtenbrief „einiges von dem, was sieben Monate zuvor und immer wieder besprochen wurde" (M 371), reflektierte, wenn es dort heißt:

„Wer immer Menschenantlitz trägt, hat Rechte, die ihm keine irdische Gewalt nehmen darf. Es ist ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Menschheit, daß das Recht der Fremden sich immer mehr entwickelt hat, daß das Völkerrecht diese Rechte näher umgrenzt und festlegt. All die Urrechte, die der Mensch hat, das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit, auf Freiheit, auf Eigentum, auf eine Ehe, deren Bestand nicht von staatlicher Willkür abhängt, können und dürfen auch dem nicht abgesprochen werden, der nicht unseres Blutes ist oder nicht unsere Sprache spricht."[7]

Gerade dieser Hirtenbrief findet dann die besondere Aufmerksamkeit der Gestapo. Er wird – wie die Meldung aus dem „Reich" Nr. 348 vom 7. Januar 1943 beweist – als ziemlich unverhüllter Angriff der katholischen Kirche auf die „weltanschaulichen Grundlagen des nationalsozialistischen Rechtsdenkens"[8] verstanden.

2. Im Oktober/November 1942 geht das Gespräch zwischen beiden um die Vorbereitung einer Predigt in Sinn des bereits genannten Hirtenbriefs. Am 3. Oktober schreibt Moltke an Preysing „einen ermahnenden Brief", wobei er anmerkt: „Komisch, daß mir das jetzt selbstverständlich vorkommt, was mich vor wenigen Monaten noch erschreckt hätte" (M 417). P. Augustin Rösch, der zufällig bei Moltke vorbeikommt, billigt diese Epistel „stürmisch", und Karl Ludwig Freiherr von Guttenberg überbringt dem Bischof den Brief. Wenige Tage später berichtet Moltke seiner Frau, Guttenberg sei gekommen, um ihm mitzuteilen, „daß Konrad mir sagen ließ, er werde meine Ermahnungen beherzigen. Mir fiel ein Stein von der Seele, denn ich hatte doch befürchtet, Konrad könne eingeschnappt sein" (M 418).

Am 12. November 1942 wiederum ein Besuch bei Preysing, um „ihm die letzte Stütze für den Sonntag zu geben" (M 436) bzw. „einzuziehen" (M 438). Am

Abend des 17. November, nach der Predigt Preysings vom 15. November, notiert Moltke: „Das Product von Conrad von Sonntag ist gut, aber nicht sehr gut und nicht sehr eindringlich. Es ist an die gerichtet, die hören können, nicht an die Tauben" (M 439). Moltke hätte sich ein klareres Wort, eine deutlichere Sprache gewünscht. Gewiß war die Predigt im grundsätzlichen klar. Aber ob sie gerade wegen dieser Grundsätze auch von allen verstanden wurde? Preysing hat aber immerhin mutig gesagt:

„Welch selige Freude, daß drüben die Unterschiede der Persönlichkeit, der Nationalität, des Blutes nicht verwischt, aber in einer höheren Einheit verbunden sein werden. Diese Liebe darf niemanden ausschließen; schon gar nicht deshalb, weil er vielleicht eine andere Sprache spricht oder fremden Blutes ist. Jeder Mensch trägt das Ebenbild Gottes in seiner Seele. Jeder Mensch hat Recht auf Leben und Liebe... Nie ist es erlaubt, Angehörigen fremder Rassen die menschlichen Rechte zu nehmen, das Recht auf Freiheit, das Recht auf Eigentum, das Recht auf eine unlösliche Ehe; nie ist es erlaubt, gegen irgendeinen solche Grausamkeiten zu verüben." [9]

3. Im Sommer 1943 kommt es zu einer erneuten Kooperation zwischen Preysing und Moltke. Am 8. August 1943 besucht Moltke den Bischof (M 521). Es geht dabei um den „Dekaloghirtenbrief", der auf der wenige Tage später nach Fulda einberufenen Bischofskonferenz besprochen werden soll. Diese schärfste Äußerung des deutschen Episkopats gegen den Nationalsozialismus wurde am 19. August 1943 in Fulda verabschiedet und am 12. September 1943 in den Kirchen verlesen, ein Höhepunkt in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Drittem Reich. So heißt es in diesem Hirtenwort:

„Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- und Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung... Ein Gemeinwesen, das sich nur auf den Schutz der physischen und materiellen Güter seiner Bürger beschränken, aber ihre idealen Rechtsgüter, ihr Recht auf ihre Ehre und guten Namen, auf Glaube und Vertrauen, auf Wahrheit und Ehrlichkeit für vogelfrei erklären wollte, würde in einem Hauptpunkte eine wesentliche Aufgabe der Rechtswahrung und des Rechtsschutzes versäumen und verleugnen. Die Lüge – von wem sie auch ausgeht – zerstört Glaube und Vertrauen unter den Menschen und untergräbt damit die menschliche Lebensgemeinschaft." [10]

Der „SD-Bericht zu Inlandsfragen (rote Serie)" vom 20. September 1943 geht ausführlich auf den Hirtenbrief ein, stellt seine Grundaussagen dar und berichtet auch „die Meinungen lokaler Geistlicher": „Das Hirtenschreiben sei ein Zeichen für die Verschiedenheit der Auffassung der Bischöfe in ihrer Stellung zum nationalsozialistischen Staat." [11] Damit aber spielt der SD-Bericht die politische Bedeutung des Dekaloghirtenbriefs herab. Moltke selbst war mit diesem Hirtenschreiben wiederum weniger zufrieden. Denn er zitiert – zustimmend traurig – am 25. August 1943, was Preysing über die Tagung der Bischöfe in Fulda gesagt hatte. Das Schlimmste sei verhütet worden, und das, „was wir wollten, soll Ende September kommen, aber, sagte C(onrad): es ist chemisch gereinigt: die letzten Flekken sind heraus, aber die Farbe auch. Traurig, nicht wahr" (M 531).

Diese drei Kooperationen zwischen beiden, in denen es hauptsächlich um das Wort des Bischofs in Predigt und Hirtenbrief ging, weisen auf: 1. Beide trafen sich auf der Ebene des Rechts, im letzten auf der des Naturrechts. 2. Moltke bestärkte den Bischof klarer als sein Mitbruder im bischöflichen Amt, Kardinal Adolf Bertram (Breslau), in die politische Situation einzugreifen. 3. Bei einer solchen Beratung stand immer auch die Zusammenarbeit mit dem Kreisauer Kreis im Hintergrund. Was dort für eine Nachkriegsgesellschaft entworfen wurde, sollte schon im Dritten Reich als Maßstab gesetzt werden: als Anklage und Vorwurf an die Mächtigen. Was sich in einem Dialog an gegenseitiger Festigung abspielte, läßt sich nur andeutungsweise aus den Briefen Moltkes entnehmen. Man kann auf jeden Fall sagen: Durch dieses freundschaftliche Verhältnis war es beiden möglich, auch offen und deutlich über den Kreisauer Kreis und seine Planungen zu sprechen. Damit ist ein weiterer Höhepunkt dieser freundschaftlichen Beziehung genannt.

Im konspirativen Netz des Kreisauer Kreises

Ein erster Hinweis auf die Planungen der Kreisauer findet sich in dem Brief vom 14. November 1941. Moltke schreibt an Freya: „Der Nachmittag mit Preysing war sehr nett. Peters hatte ein Opus über die Kirchenfrage verfaßt, was uns beiden nicht gefiel" (M 319). Im Vorfeld der ersten Kreisauer Tagung, die sich im Mai 1942 auch dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche widmen sollte, hatte Karl Peters, Professor für Staatsrecht, einen Text zu diesem Problem ausgearbeitet. Worin das Mißfallen der beiden beruhte, ist nicht mehr auszumachen. Beide waren allerdings für eine kritische Beurteilung kompetent: Beide waren als Juristen „vom Fach".

Eine weitere Nachricht findet sich wieder am 10. Juni 1942 (M 376), also nach der ersten Kreisauer Tagung vom 22. bis 25. Mai 1942, die erstmals eine Gruppe von Kritikern des Nationalsozialismus versammelt hatte. Moltke berichtet: „Nachmittags war ich bei Preysing, mit dem ich bis 7.30 Uhr über das Kreisauer Programm sprach. Es ging nicht ganz glatt bei ihm und er brachte einige Einwände, die berücksichtigt werden müssen. Leider bin ich mir nicht klar geworden, ob die Einwände sich gegen die Sache oder gegen die Form richten. Am nächsten Mittwoch soll der Kampf weitergehen. Ich muß in der Sache mit ihm klarkommen, und wir werden eben solange dabei bleiben, bis es klar ist" (M 377). Ob die Schwierigkeiten in der vorgesehenen Einigung der Kirchen oder in der Planung einer nichtkonfessionellen öffentlichen Schule für die Zeit nach dem Dritten Reich beruhten, wird leider nicht angemerkt. Daß Moltke an einer Übereinstimmung mit Preysing viel lag, beweist eine Notiz wenige Tage später, in der er berichtet, die „Unterhaltung mit Conrad" habe zweieinhalb Stunden gedauert, mit

dem Ergebnis: „Ein Großteil der Schwierigkeiten ist überwunden und den Rest werden wir auch noch wegräumen" (19. Juni 1942) (M 382).

Bald auf diese Notiz folgt die hektische Bemühung um einen Repräsentanten der katholischen Kirche im Kreisauer Kreis. Es sollte ein katholischer Bischof gefunden werden, der nach dem Tag X, also nach dem Ende des Dritten Reichs, bereit war, in der Öffentlichkeit aufzutreten und sich hinter das Kreisauer Programm zu stellen. Diese Absicht entsprach dem Grundsatz der Kreisauer, die neue Gesellschaft nach dem Tag X auf die Arbeiterschaft und die beiden Kirchen zu gründen.

Moltke hatte wohl zuerst an Preysing gedacht. Aber der erwies sich als harte Nuß, trotz der „Hilfestellung" von Peters (M 383) und trotz der Überredungskünste von Rösch und König. Moltke notiert: Rösch und König hatten „die ganze Zeit, also wohl 3 Stunden lang, mit C(onrad) gerungen, hatten ihn aber, wie ich, als ein schwer zu knackendes Nüßchen, aber auch nicht unbekehrbar gefunden. Besonders die Tatsache, daß er nicht die Hauptrolle spielen sollte, hat Conrad sehr erleichtert. Ich hatte Rösch beauftragt, das ganz unzweideutig klarzumachen. Befragt, wer denn für die in Aussicht genommene Rolle in Frage komme, hatte C(onrad) Gröber genannt und damit ist dieser Casus geklärt" (M 387).

Nachdem für die Wahl Gröbers Preysing ebenso wie Faulhaber seine Zustimmung (M 387) gegeben hat, trifft Rösch dann am 1. September 1942 in Freiburg mit Erzbischof Konrad Gröber zusammen, „nachdem er den Segen von Faulhaber und Preysing hat" (M 389). Moltke hatte alles Weitere schon geplant. „Am 9. bekomme ich Nachricht, ob ich am 12. zu Gröber soll. Am 19. fahre ich zu Wurm. Am 10. und 13.8. Besprechung mit W.G.F." (M 389). Die Abkürzung W.G.F. heißt: Landesbischof Theophil Wurm (Stuttgart), Erzbischof Gröber, Kardinal Faulhaber.

Mit seinen Plänen aber kam Moltke nicht wie gewünscht voran; denn Rösch erreichte sein Ziel bei Gröber nicht: „unser Freiburger Freund" hat „einen ständigen Schatten" (M 390). Gröber, der sich auch nach Aufweis der SD-Berichte sehr gegen den Nationalsozialismus einsetzte, wurde damals Tag und Nacht überwacht. Er konnte die ihm zugedachte Aufgabe nicht übernehmen. Moltke vermutete zwar, Rösch habe bei Gröber einen Fehler gemacht. „G(röber) fühlte sich überrumpelt und zog sich hinter die technischen Schwierigkeiten zurück. Es war also sehr nötig, daß ich diese Sache aufklärte. Wir haben, glaube ich, einen Ausweg gefunden, der uns wieder auf den richtigen Weg bringen wird, wenn auch mit Schwierigkeiten" (M 392). In dieser Situation wird – auf Vermittlung Delps (M 397) – ein Treffen mit den Bischöfen Preysing, Dietz und Faulhaber für den 28. August 1942 in Bamberg geplant. Dort soll eine Klärung mit Moltke und dem Sozialdemokraten Carlo Mierendorff auf der einen Seite und den Bischöfen auf der anderen Seite stattfinden. „Jetzt brauchen wir zu diesem Programm noch die Billigung der B(ischöfe) und dann wäre alles fixiert" (M 399).

Nach diesen Andeutungen konnte vermutet werden, daß das Treffen stattfand. Als aber in den Tagebuchaufzeichnungen Faulhabers dafür zeitlich kein Platz zu finden war, mußte man dies bestreiten. Inzwischen scheint die Lösung darin zu finden zu sein, daß Moltke und Mierendorff zumindest mit Bischof Dietz sprachen. Ob Preysing dabei war, ist bislang unklar. Auf jeden Fall fand eine Besprechung von großer Bedeutung in Bamberg statt, da sich auch König und Delp zu diesem Zeitpunkt in Bamberg aufhielten[13]. Leider hat Moltke das Ergebnis dieses Treffens nicht in seinem Brief an Freya erwähnt. Praktisch aber war Bischof Dietz allmählich in die Rolle eines stetigen bischöflichen Gesprächspartners hineingewachsen. Wie eine Notiz Moltkes auf einem Kreisauer Text klarlegt[14] und wie die Tagebüchlein Königs beweisen, wurden Preysing und Faulhaber regelmäßig über den Fortgang der Kreisauer Planungen informiert, sei es durch mündliche Berichte, sei es durch Vorlage der Entwürfe für die Grundsatzerklärungen.

In den Briefen an Freya finden sich noch weitere Hinweise zur Sache: auf die Überarbeitung des Kreisauer Programms – gemäß den Gesichtspunkten Preysings – durch Paulus von Husen (M 498), auf den möglichen Besuch Moltkes bei Erzbischof Andreas Rohracher Ende August 1943 in Salzburg (M 535), auf weitere regelmäßige Besuche bei Preysing. Der letzte Hinweis stammt vom 30. November 1943 (M 575). Damit enden die Aufzeichnungen über Begegnungen etwa eineinhalb Monate vor der Verhaftung Moltkes durch die Gestapo am 19. Januar 1944.

Die Optik der Kaltenbrunnerberichte

Während der teilweise strengen Verhöre nach dem 20. Juli war der Gestapo schrittweise das Netz der Konspiration um die Männer des 20. Juli und im Kreisauer Kreis bekannt geworden. Bald tauchten auch Namen von katholischen Bischöfen auf. Die beste Zusammenfassung dieser Einsichten bringt der Bericht aus dem Reichssicherheitshauptamt über den „Kreis um Graf Moltke" vom 15. September 1944. In ihm heißt es:

„Beziehungen zu den Kirchen.

Nach dem bisherigen Ermittlungsstand muß sich die erste Beziehung zur katholischen Kirche über den flüchtigen Pater König zu dem Fürsterzbischof von Salzburg, Dr. Rohracher, ergeben haben.

Mit Graf Preysing, Berlin, hat Graf Yorck gesprochen (Aussage Haubach).

Eine Begegnung mit Mierendorff soll Preysing als „unzuständig" abgelehnt haben (Aussage Moltke).

Graf Preysing veranlaßte jedoch die Einführung von Mierendorff bei dem Bischof von Fulda, Dr. Dietz, mit dem Mierendorff eine kurze Aussprache gehabt hat (Aussage Moltke).

Zu Kardinal Faulhaber hat Graf Moltke selbst Verbindung gehabt.

Die Verbindung zum evangelischen Landesbischof Dr. Wurm, Stuttgart, hat Dr. Gerstenmaier gehabt (Aussage Haubach).

Die Gesprächsbasis ist etwa die gewesen, daß bei Kriegsverlust der Führer in fremde Gewalt kommt oder auf andere Weise ausscheidet, die NSDAP durch die Besatzungsmacht unterdrückt wird und daß für diesen Fall Überlegungen angestellt werden müßten, wie man einem Chaos steuert (Aussage Haubach und andere)" (KB 390 f.).

Diese erste Erkenntnis der Gestapo wird später insoweit präzisiert, als Stauffenberg im Frühjahr 1944 Preysing aufsuchte, Goerdeler mit Faulhaber und Preysing Gespräche führte (KB 437), auch Anfang 1943 mit Bischof von Galen (Münster) (NB 466, 690) und P. Alfred Delp ein Treffen zwischen Moltke, Mierendorff und dem Bischof von Fulda vermittelte. Bei allen Gesprächen ging es – wie die Kaltenbrunner-Berichte ausführen – um die künftige Stellung des Christentums und der Kirchen. Die Kirchen sollten nach dem Dritten Reich eine wichtige Rolle spielen, aber nicht als Kirchen, sondern sie sollten „Männer mit christlichem Glauben . . . erfüllen, die im öffentlichen Sektor dann als einzelne wirksam werden müssen" (KB 458). Mit Faulhaber sei Moltke im Gespräch nicht weitergekommen; er sei über das Konkordat nicht hinauszubringen gewesen. Mit Preysing habe er des öfteren gesprochen. Dieser sei für eine Trennung von Kirche und Staat gewesen und habe eine Einmischung der Kirche in weltliche Angelegenheiten abgelehnt (KB 438). Auch Theodor Haubach, einem führenden Sozialdemokraten, waren „die schwarzen Beziehungen dieses Kreises zu Bischof Graf Preysing, Bischof Dr. Dietz, Kardinal Faulhaber und dem Fürsterzbischof von Salzburg" (KB 721) bekannt.

Die Gestapo war also bereits Ende September 1944 voll über die Verbindungen der Kreisauer und auch Stauffenbergs zu katholischen Bischöfen unterrichtet. Die Aussagen, die in den Verhören gemacht wurden, entsprachen – wenn auch eher untertrieben – der Realität und wurden nach dem Krieg bestätigt. Preysing berichtete von den Besuchen Moltkes. Moltke sei kein Parteigänger von Goerdeler gewesen: „Ich glaube wohl, daß er ihn für zu reaktionär hielt, um in einer neuen Zeit eine glückliche Rolle spielen zu können." Moltke lehnte auch alle Attentatspläne ab; er „kam mehr und mehr zu der Überzeugung, daß Deutschland seinen furchtbaren Leidensweg bis zum Ende gehen müsse und daß dann erst an eine Genesung und an einen Wiederaufbau zu denken sei"[15]. Den Vorschlag Moltkes, ihn auch mit Graf Yorck zusammenzubringen, lehnte er ab, „weil es sicherer war, den Augen der Gestapo kein Material zu liefern". Goerdeler war zweimal bei Preysing. Seine Themen waren: Nach Kriegsschluß würden sich Amerika und England entzweien und das ergebe dann eine Chance für Deutschland. Dann die andere Frage Goerdelers, „ob die Juden, die vor 1914 in Deutschland gelebt hätten, wieder zurückkommen könnten nach dem Umbruch der Dinge"[16]. Preysing wurde im Frühjahr 1944 auch von Claus Schenk von Stauffenberg besucht. Selbst wenn er in die Attentatspläne nicht eingeweiht wurde, wird die Notwendigkeit eines Umsturzes (und die Rechtfertigung eines Attentats) zur Sprache gekommen sein. Wie Joachim Kramarz berichtet, schrieb Preysing nach dem Kriegsende der

Mutter Stauffenbergs, „daß er ihm damals zwar den Segen der Kirche nicht habe erteilen können, ihm seinen eigenen priesterlichen Segen jedoch nicht vorenthalten habe“[17].

Faulhaber hatte – wohl im Anschluß an einen Gottesdienst in St. Michael in München – ein Gespräch mit Moltke. In Faulhabers Tagebuch findet sich kein Hinweis auf dieses Treffen. Allein Moltke berichtet darüber (KB 438). Das Treffen zwischen Dietz und Moltke wird vom Privatsekretär von Bischof Dietz, Heribert Abel, bezeugt[18]. Erzbischof Rohracher (Salzburg) konnte sich nach dem Krieg an nichts mehr erinnern[19].

Aufgrund der Erkenntnisse der Gestapo, die auch durch die Aussagen in der Nachkriegszeit bestätigt werden, waren die Bischöfe sehr gefährdet. Dies wird zusätzlich aus drei Aktionen oder Reaktionen Moltkes aus dem letzten Jahr des Dritten Reichs bestätigt. Anfang Dezember 1944 schickte Moltke im geheimen aus der Haftanstalt Berlin-Tegel einen Brief an Bischof Dietz in Fulda. Innerhalb von 48 Stunden wollte er eine Antwort haben[20]. Eine Ordensfrau brachte den Brief hin und trug die Antwort „im Rocksaum eingenäht“ wieder zurück. Vielleicht stellte Moltke an Dietz die Frage, ob er alle Kreisauer Texte inzwischen vernichtet habe, vielleicht übermittelte er auch eine Kurzfassung seiner Aussagen im Verhör durch die Gestapo, damit sich der Bischof auf diese Aussagen einstellen könne. Moltke nahm ferner zweimal Kontakt mit Bischof Preysing auf: einmal über Yorck, durch den er den Bischof bat, bei etwaigen Verhören nichts von Moltkes Kontakten nach Norwegen zu sagen und nur auszuführen, „daß wir uns über Naturrecht und derartige Fragen unterhalten hatten, was auch tatsächlich der Fall war“[21]. Zum anderen durch einen Brief aus dem Gefängnis heraus, in dem er Preysing einen Vorschlag unterbreitete, „von dem er hoffe, daß er vielleicht eine Anzahl von Festgenommenen das Leben retten könne“[22]. Eine dritte Tatsache: Noch in seinem Brief vom 10. Januar 1945 an Freya notiert Moltke: „Daß Konrad, Dietz & Faulhaber, wohl auch (Wyneken?)[23] unterrichtet werden müssen, ist klar. Laß das aber andere machen. Nichts Derartiges ist Dein Geschäft. Wenn sie nicht gänzlich (verschreckt?) sind, sollten sie aus unserem Tode nett Kapital schlagen können“ (M 603 f.)

Faulhaber wurde im März 1943 von Goerdeler besucht. Laut Goerdelers Aussage ging es ihm dabei um zwei Fragen: ob der Kardinal außenpolitische Einflußmöglichkeiten besitze und ob ein Zusammengehen der beiden Kirchen in Frage komme (Aussage vor dem Volksgerichtshof am 8. September 1944). Die Antwort des Kardinals sei gewesen, er habe außenpolitische Verbindungen nur zum Papst und für ein Zusammengehen beider Kirchen sei die Zeit günstig[24]. Fauhaber wurde – nach Ankündigung am 18. August – am 21. August 1944 von einem Regierungsrat Pflüger verhört. Das Protokoll des Verhörs verrät einen sehr taktierenden Kardinal[25]. Es läßt sich aber auch aus diesem Text schließen, daß er Goerdeler gegenüber ebenso reserviert gewesen war, was Ludwig Volk angesichts der

Unvorsichtigkeit Goerdelers nicht für „falsch beraten" hielt[26]. Goerdeler besuchte übrigens auch Gröber[27].

Die Tatsache der Konspiration und die Art und Weise, wie die Gestapo mit solchen „Vaterlandsverrätern" umging, ließ Schlimmstes befürchten. Was Wunder, daß Preysing Briefe Moltkes sofort vernichtete und mit seiner täglichen Verhaftung rechnete[28], daß im Garten des bischöflichen Palais zu Fulda ein kleines Feuer entzündet wurde[29] und daß im Tagebuch Faulhabers ganze Seiten fehlen[30]. Man hatte nicht ohne Grund Angst. Die Frage drängt sich auf: Warum schlugen die Nationalsozialisten nicht zu?

Der geplante große Kirchenprozeß

Vermutlich war diese Zurückhaltung noch eine Auswirkung des sogenannten Burgfriedens zwischen katholischer Kirche und Drittem Reich. Daß die Bischöfe nach dem 20. Juli nicht verhaftet wurden, entsprach einer Anordnung im Reichssicherheitshauptamt (RSHA).

Karl Neuhaus, ehemals dort SS-Sturmbannführer, erinnert sich, daß, „als die Verschwörung des 20. Juli aufgedeckt wurde, sofort auf die Kirche als geistigen und aktuellen Hintergrund ein von vorneherein als begründet angesehener Verdacht fiel. Diese ganze Frage hatte auch einen eminent außenpolitischen Aspekt, indem nämlich damals die gesamte Auslandspropaganda weithin auf konfessioneller Grundlage lief. Diesem Umstand hatte Hitler durch einen persönlichen Erlaß nach dem 20. Juni 1941, dem Tag des Einmarsches in die Sowjetunion, Rechnung getragen, dergestalt, daß alle auffälligen und spektakulären Aktionen gegen die Kirchen zu unterbleiben hatten. Das führte dazu, daß die Bischöfe in ihren Hirtenbriefen beispielsweise sagen konnten, was sie wollten: Es war strikt untersagt, sie auch nur zu befragen."[31]

Diese im Hinblick auf die Öffentlichkeit taktische Maßnahme schloß ein, daß gleichzeitig ein großer Prozeß der Abrechnung für die Zeit nach dem Endsieg geplant wurde. Neuhaus bemerkt dazu:

„Es war ein Kirchenprozeß geplant, aber dieser sollte nicht auf den Entdeckungen, Ermittlungen und Verhören mit Konfessionellen im Zusammenhang mit dem 20. Juli beschränkt bleiben. Gedacht war an eine große Auseinandersetzung nach Beendigung des Krieges, wobei der 20. Juli und die Rolle, die Kirchenvertreter darin gespielt hatten, natürlich eine wichtige Rolle spielten. Ebenso die Feststellungen, Beobachtungen und Hirtenbriefe aus der Zeit vorher. Auch ohne den 20. Juli war eine solche Auseinandersetzung geplant und materialmäßig angeordnet."[32]

Dann sollte eintreten, was Hitler bereits 1942 Galen angedroht hatte, daß „nach Beendigung des Krieges mit ihm auf Heller und Pfennig abgerechnet werde, daß . . . kein Tüpfelchen vergessen werde"[33]. Bis nach dem Sieg versagte sich auch Goebbels, Bischof Preysing von Berlin „die Leviten zu lesen" oder an Bischof Galen von Münster „heiße Rache" zu nehmen[34]. Daß ein solcher Prozeß geplant wurde, bestätigten auch die Fragen der Gestapo an den verhafteten P. Rösch; sie versuchten sowohl seine Kontakte zu deutschen Bischöfen zu klären wie seine Verbindung zum Vatikan ans Licht zu bringen[35].

Als es aufgrund der Kriegslage von Tag zu Tag deutlicher wurde, daß man zu einem solchen Kirchenprozeß nicht mehr die Zeit finde, geriet am Ende der Prozeß gegen die Kreisauer vom 9. und 10. Januar 1945 in eine Stellvertreterposition. In ihm wurde auch mit den Kirchen abgerechnet. Das Todesurteil über Moltke und Delp vom 11. Januar 1945 meinte am Ende auch die Bischöfe. Auch in diesem Fall hatten andere die Last zu tragen, wie dies bereits bei Bischof Clemens August von Galen (Münster) nach seiner Predigt gegen die Euthanasie (1941) eingetreten war. An seiner Stelle verhaftete die Gestapo „22 Weltpriester und sieben Ordensgeistliche aus der Diözese Münster, von denen sechs in Konzentrationslagern ums Leben gekommen sind. Es schmerzte Galen, daß seinetwegen andere Personen Verfolgung und Bedrohung leiden mußten: eine Tatsache übrigens, die allen Bischöfen eine besondere Verantwortung auferlegte." [36]

Die Erkenntnis, daß katholische Bischöfe dazu beigetragen haben, den Widerstand zu stärken, daß sie sich ins Gespräch mit konspirativen Kreisen begaben, daß sie also das Risiko einer Verhaftung nicht scheuten, ja selbst die Mithaftung anderer Christen schmerzlich mit in Kauf zu nehmen bereit waren, wird für viele neu sein. Daß sie neu ist, müßte eigentlich verwundern; denn die „Kaltenbrunner-Berichte" liegen seit 1984 in einer zweiten Auflage vor. Aber wie gesagt, durch ein bedeutendes Dokument – die Briefe Helmuth James von Molkes an seine Frau Freya – werden in der zeitgeschichtlichen Forschung Perspektiven eröffnet, die nur Verwunderung wecken.

ANMERKUNGEN

[1] Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939–1945, hrsg. v. B. Ruhm von Oppen (München 1988) zit.: M.

[2] R. Bleistein, Lothar König, in dieser Zschr. 204 (1986) 313–332; ders., Nationalsozialistische Kirchenpolitik und katholische Orden, ebd. 203 (1985) 159–169.

[3] „Spiegelbild einer Verschwörung". Die Kaltenbrunner-Berichte, hrsg. v. H.-A. Jacobsen, 2 Bde. (Stuttgart 1984), zit. KB.

[4] W. E. Winterhager, Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe (Berlin 1985).

[5] W. Adolph, Kardinal Preysing und zwei Diktaturen (Berlin 1971) 181.

[6] G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967) 235.

[7] L. Volk, Akten dt. Bischöfe über die Lage der Kirche 1939–1945, Bd. 5 (Mainz 1983) 963.

[8] H. Boberach, Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944 (Mainz 1971) 767.

[9] B. Schneider, Die Briefe Pius' XII. an die dt. Bischöfe 1939–1944 (Mainz 1966) 238.

[10] Vgl. R. Bleistein, Kirche und Politik im Dritten Reich. Reflexionen in neuaufgefundenen Dokumenten des Kreisauer Kreises, in dieser Zschr. 205 (1987) 147–158.

[11] L. Volk, a. a. O., Bd. 6 (1985) 200–203. [12] H. Boberach, a. a. O. 850–855.

[13] Ich danke für den Hinweis Antonia Leugers. [14] Roon, a. a. O. 240.

[15] Adolph, a. a. O. 181. [16] Ebd. 182.

[17] J. Kramarz, Claus Graf Stauffenberg (Frankfurt 1965) 160; vgl. auch L. Volk, Konrad Kardinal von Preysing, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 2, hrsg. v. R. Morsey (Mainz 1975) 98: „Von dem Attentat am 20. Juli 1944 wurde Preysing jedoch überrascht und war bei der ersten Nachricht nicht frei von Zweifeln, ob der Versuch einer gewaltsamen Beseitigung des Diktators moraltheologisch hinreichend gerechtfertigt sei."

[18] H. Abel an Verf., 3. 5. 1989.
[19] Elisabeth Engelmann (E. B. Konsistorialarchiv Salzburg) an Verf., 15. 10. 1987.
[20] Alfred Delp, Kämpfer – Beter – Zeuge, hrsg. v. M. Hapig (Berlin [3]1978) 61. Dies war in den Tagen, in denen Delp erstmals von seinem Anwalt über die Anklagepunkte des Volksgerichtshofs informiert wurde.
[21] Moltke schickte diesen Brief vor dem 20. 7. 1944, also aus dem KZ Ravensbrück.
[22] Adolph, a. a. O. 182.
[23] Es handelt sich wohl um Bischof Heinrich Wienken (1883–1961), seit 1937 Weihbischof und Generalvikar in Meißen, Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin.
[24] G. Ritter, Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung (Stuttgart 1954) 516.
[25] L. Volk, Faulhaber-Akten, Bd. 2 (Mainz 1978) 1028–1030.
[26] Ebd. Bd. 1, LXXVI. [27] Ritter, a. a. O. 566.
[28] Adolph a. a. O. 182. [29] Aloys Weigand an Verf., 12. 12. 1985.
[30] Prälat Max Waxenberger an Verf. [31] Dr. Karl Neuhaus an Verf., 22. Januar 1988.
[32] Ebd.
[33] H. Picker, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier (München 1976) 416.
[34] H. Heiber, Joseph Goebbels (München [3]1988) 277. Der Text bezieht sich auf das Tagebuch Goebbels' vom 18. September 1943.
[35] Augustin Rösch. Kampf gegen den Nationalsozialismus (Frankfurt 1985) 235. P. Rösch schreibt in einem „Lebenslauf" am 4. Januar 1947: „1940–1944 Tätigkeit zusammen mit P. Leiber in Rom, mit der christlichen Widerstandsbewegung, mit Wissen und mit Billigung und unter Beteiligung von Mitgliedern des Episkopats, mit P. Delp und P. König." Auffallen muß auch im Todesurteil über Delp, daß dort eigens die Vermittlung der Kreisauer zu Bischof Dietz genannt wird, vgl. A. Delp, Ges. Schriften, hrsg. v. R. Bleistein, Bd. 4 (Frankfurt 1984) 421.
[36] R. Morsey, Clemens August Kardinal von Galen (1878–1946), in: ders., Zeitgeschichte in Lebensbildern, Bd. 2 (Mainz 1975) 43.

Bénézet Bujo

Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik?

Eine Anfrage an westliches Denken

Die Frage nach der Spezifizität afrikanischer Ethik ist vor allem Folge jenes Christentums, das mit Absolutheitsanspruch gegenüber der afrikanischen Kultur und Religion aufgetreten ist. Obwohl vieles, was als Christentum ausgegeben wurde, westlich-kulturell bedingt war, hatte die afrikanische Weltanschauung kaum Chance, etwas Positives zum Christentum beizusteuern.

Politische Unabhängigkeitsbewegungen der sechziger Jahre und vor allem das Zweite Vatikanische Konzil haben das Bewußtsein vieler für das Problem von Eigenständigkeit und Eigenwert afrikanischer Kultur geschärft. Will das Christentum die Frohbotschaft Jesu dem konkret kulturell situierten Menschen verkünden, dann gehört der Dialog zu seiner unabdingbaren Aufgabe. Dies gilt selbstverständlich auch für den ethischen Bereich. In der Vergangenheit wurde hier vieles allzu schnell als unsittlich abgetan, ohne daß Fragen über die Hintergründe mancher Sitten und Gebräuche gestellt wurden. Im folgenden sollen deshalb die Grundlagen der afrikanischen Ethik skizziert werden, damit sichtbar wird, auf welchem Weg ein fruchtbarer Dialog mit dem Christentum stattfinden kann.

Eine theozentrische Begründung der afrikanischen Ethik?

Die Tatsache, daß die afrikanische Ethik vor allem die Anthropozentrik betont, hat dazu geführt, daß man ihrer theozentrischen Dimension zuwenig Beachtung schenkt. So werden einige Forscher versucht, die christliche Moral der afrikanischen entgegenzusetzen, da das sittliche Handeln aus christlicher Sicht ohne Theozentrik undenkbar sei[1]. Es drängt sich allerdings die Frage auf, ob man damit die Quintessenz afrikanischer Ethik richtig erfaßt hat. Denn man könnte fast von vornherein die These aufstellen, der Afrikaner, der so religiös denkt, könne seine Moral nicht „gottlos" leben. In der Tat: Wiewohl der Mensch in dieser Moral im Mittelpunkt steht, wird die Stellung Gottes zur Genüge hervorgehoben, da dieser als Schöpfer des öfteren in die sittliche Ordnung eingreifen muß, falls der Mensch sich nicht an die von ihm erlassenen Gesetze hält. Selbst Verfechter einer gegenteiligen These geben zu, daß Gott ein Vergehen gegen das Wohl des Menschen nicht ungestraft läßt[2]. Im Klartext: Es ist durchaus möglich, daß manche

Stämme sich eine direkte Beleidigung Gottes nur schwer vorstellen können; dennoch sind sich alle einig, daß der Mensch gegen Gott sündigt, indem er gegen sein eigenes Wohl oder das des Mitmenschen verstößt. Der Grund hierfür besteht darin, daß Gott nur das Gute geschaffen hat; das Böse stammt ganz vom Menschen[3]. Bei vielen Stämmen kommen manche sittlichen Regeln direkt von Gott.

Als Beispiel seien die *Masai* genannt. Nach dem gegenwärtigen Forschungsstand vertreten die Masai einen monotheistischen Glauben. Danach ist Gott ein geistiges Wesen, Schöpfer aller Dinge, allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, gütig und ewig. Indem er alles regiert, ist er zugleich Hüter der Sittengesetze und der Moral insgesamt. Konsequenterweise belohnt er die Guten und bestraft die Bösen. Das wird deutlich vor allem nach dem Tod, wo ein Endgericht stattfindet und wo jeder sich wegen seiner Taten verantworten muß. Die Guten werden dort aufgenommen, wo es weder Kummer noch Qual oder anstrengende Arbeit gibt. Hingegen werden die Bösen in einen Ort des Elends zurückverwiesen, in eine Wüste ohne Wasser. Alle, die nicht übermäßig böse waren, werden trotzdem durch die Barmherzigkeit des „Ngai" (Gott) ins Paradies aufgenommen, allerdings nur, um mühsame Arbeit zu verrichten[4].

Die Masai-Tradition kennt außerdem noch einen Schöpfungsbericht, der sich mit dem Sündenfall der ersten Frau und des ersten Mannes befaßt. Gerade nach diesem Sündenfall gab Gott den Masai die zehn Gebote. Besonders hervorgehoben zu werden verdienen das dritte und das sechste Gebot. Nach dem dritten Gebot ist es nicht erlaubt, einen anderen Masai zu bestehlen. Deshalb schreibt das sechste Gebot auch vor, jedem Mitglied des Masai-Volkes zu Hilfe zu kommen, das in materielle Not geraten ist. Nach dem Eigentumskonzept der Masai hat Gott (Ngai) alles für die Masai geschaffen, so daß das Entwenden eines Objekts, das einem Nicht-Masai gehört, keineswegs als Diebstahl eingestuft werden kann. Es gehe nur um die Inanspruchnahme des eigenen Rechts.

Die hier speziell hervorgehobene theonome Begründung der afrikanischen Ethik betrifft freilich nicht nur die Masai, sondern noch viele andere Stämme wie die Gikuyu[5], Akamba[6], Pygmäen[7], Banyarwanda, Barundi, Bashi[8], Akan[9], Bassa von Kamerun[10], Bahema[11] und Banande von Zaire[12], um nur einige zu nennen. Bei den letzteren – den Banande – wird von fünf Bergen gesprochen, die als ethisches Ideal betrachtet werden. Der Mensch gelangt zur Vollkommenheit nur, wenn er alle fünf Berge erklommen hat, wobei der erste Berg die Pflichten Gott gegenüber betrifft und als Fundament des sittlichen Lebens angesehen werden muß. Alle weiteren ethischen Ideale auf den vier anderen Bergen hängen eigentlich vom ersten ab und befassen sich mit zwischenmenschlichen Beziehungen. Man kann aber Gemeinschaft mit Gott schon auf Erden erst dann haben, wenn man sich die Lehre und Weisheit aller fünf Berge zu eigen macht[13].

Dennoch: Die theonome Begründung der afrikanischen Ethik darf die anthropozentrische Dimension nicht verschweigen und herunterspielen.

Eine anthropozentrische Begründung der afrikanischen Ethik?

Es handelt sich um den am meisten betonten Aspekt der afrikanischen Ethik. Es besteht weitgehend Konsens darüber, daß das fundamentale Kriterium auch im ethischen Bereich Verstärkung und Wachstum des Lebens ist. Die Mitglieder einer Sippengemeinschaft haben zur Aufgabe, durch ihr sittliches Handeln zum Lebenswachstum der gesamten Gemeinschaft beizutragen. Sittlich gut ist für die afrikanische Ethik in der Regel nur das, was zur „Wir-Werdung" der jeweiligen Gemeinschaft führt.

Die Wahrung des Gemeinwohls und die Förderung des Lebenswachstums obliegen in erster Linie den Verantwortlichen der Gemeinschaft. Dennoch ist das Volk als Ganzes mitverantwortlich, da das Schicksal der „Hierarchen" in der Gemeinschaft entscheidend von jedem Mitglied abhängt. Zwischen Höherstehenden und einzelnen Mitgliedern besteht also ein dialektisches Verhältnis: Die Lebenskraft, die von Gott kommt, erhält eine neue Vitalität nicht nur dadurch, daß sie von oben gefördert wird, sondern auch dadurch, daß jedes Mitglied sie sowohl von oben als auch von unten in der Weise empfängt, daß sie schwungvoll durch den ganzen „Leib" – die Sippengemeinschaft – zirkulieren kann. In diesem Zusammenhang wird selbstverständlich jede Tat als böse betrachtet, die die Entfaltung des „Wir-Lebens", aber auch jenes des einzelnen erstickt.

An dieser Stelle will beachtet sein, daß diese afrikanische „ethische Gemeinschaft" sich nicht auf die irdische Gemeinschaft beschränkt; vielmehr umfaßt sie ebenso die unsichtbare Welt, nämlich die der Toten. Die Ahnen spielen hierbei eine wichtige Rolle in der Ausgestaltung der Sittlichkeit. Ihre Aufgabe erschöpft sich nicht in der Weitergabe des Lebens, die einst irdisch stattgefunden hatte. Nach wie vor sorgen sie dafür, daß ihre Nachfahren tapfer und stark bleiben. Darüber hinaus haben die Vorfahren sittliche Richtlinien zum Wohl der Nachkommen aufgestellt. Diese sittlichen Richtlinien spiegeln die Erfahrungen der Ahnen wider, spenden Weisheit und leben. Wer sich an die Ahnenethik hält, wählt das Leben, und der Verstoß dagegen bedeutet den Tod bzw. die Vernichtung des eigenen Lebens und des der Sippengemeinschaft in ihrer sichtbaren und unsichtbaren Dimension.

Mit dem Gemeinschaftscharakter dieser Ethik stellt sich allerdings die Frage, inwiefern das handelnde Subjekt seine Individualität bewahren kann. Wird das Individuum nicht dergestalt unter das „Kollektiv" subsumiert, daß der persönlichen Verantwortung keine Bedeutung mehr beigemessen wird? Diese These wurde von der ersten Theologengeneration in Afrika vertreten. Die späteren Studien haben aber gezeigt, daß dem nicht so ist. Allein schon die Namensgebungspraxis bei vielen Stämmen deutet auf den eigenen Wert des Individuums hin. Hier gehen nämlich die Geburtsnamen nicht vom Vater auf das Kind über, sondern jedem/er wird ein Name je nach den Umständen gegeben, unter denen er/sie geboren wur-

de. Demnach ist der Name nie ohne individuelle Bedeutung; er drückt etwas vom Wesen der Person aus. Er charakterisiert diese in ihrer ontologischen Wirklichkeit[14]. Dieser Sachverhalt impliziert zugleich, daß der Name und demzufolge die Person jedes Individuums auch im Hinblick auf das freie sittliche Handeln respektiert wird.

Individuum und Gemeinschaft sind darum keine Gegensätze, die sich hemmen, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. In der Gemeinschaft kommt es letztlich auf das an, was der einzelne im tiefsten „Herzen" denkt. Vom einzelnen wird Rechenschaft auch für die im Herzen verborgene, nicht ausgeführte Tat verlangt. Mit einem Wort: Auch die afrikanische Ethik legt großes Gewicht auf das Gewissen im westlichen Sinn. Nur so ist es verständlich, daß sich das öffentliche Gericht in Afrika – lange bevor das Christentum kam – nicht nur um die Materialität einer Handlung gekümmert, sondern ebenso nach der Motivation bzw. der Intention gefragt hat, die zur Tat geführt hatte. Konkret heißt dies, daß beispielsweise schon das Tötenwollen strafwürdig war, auch wenn kein tatsächlicher Mord erfolgte. Ähnliches galt für viele andere Bereiche.

Dieser kurze Hinweis hat gezeigt, daß die afrikanische Ethik nicht nur mit Tabu-Denken operiert, wie dies oft behauptet wurde. Ebenso entschieden zurückzuweisen ist die These, die den Afrikanern das ethische freie Handeln abspricht, weil sie unter dem Zwang der Sippengemeinschaft stünden. Die Gemeinschaft ist gerade jener Ort, der die Selbstverwirklichung des einzelnen ermöglicht. Nach der afrikanischen Wertvorstellung ist es nicht möglich, das ethische Ideal individuell oder gar individualistisch zu erreichen. Von hierher läßt sich vieles im Bereich von Eigentum, Ehe und anderem mehr erklären, worauf das Christentum abendländischer Prägung zuwenig geachtet hat.

Afrikanische Ethik und abendländisch-christliche Verkündigung

Wie dies heute hinreichend belegt ist, kam das westlich inkulturierte Christentum mit einem Absolutheitsanspruch nach Afrika. Religion und Ethik, die dem Volk jahrhundertelang die Hoffnung auf sinnvolles Leben gegeben hatten, mußten plötzlich als irrelevant von der Bühne zurücktreten und durch eine neue, mächtigere, dennoch fremde Religion und Moral ersetzt werden. Gleichwohl ist es dem Christentum nicht gelungen, das afrikanische Denken total auszurotten. Mittlerweile scheinen Christentum und afrikanische Religion aneinander vorbeizuleben. Im Hinblick auf die Ethik muß deshalb die Frage gestellt werden, ob die christliche Moral dem Anliegen des afrikanischen Menschen entspricht und ob ein Dialog des Christentums mit der afrikanischen Ethik im Hinblick auf ein neues und dynamischeres Modell möglich ist.

Inwieweit ist das Naturrecht in Afrika relevant?

Es wurde schon betont, daß die afrikanische Ethik grundsätzlich vom Gemeinschaftsmodell ausgeht, das sowohl die lebenden wie auch die toten Familienmitglieder umfaßt. Weil das Christentum dieses Modell zugunsten des Naturrechtsdenkens vernachlässigt hat, ist es teilweise zu erheblichen Konflikten mit den afrikanischen Praktiken gekommen.

1. Das Ahnenmodell und das anamnetische Denken

Um das hier Gemeinte verständlich zu machen, sei an die bekannte Diskussion zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin erinnert. Dieser vertrat schon 1937 die Auffassung, daß das Werk der Vergangenheit nicht abgeschlossen sei. Dieses Werk könne keiner Epoche „dinghaft" werden, „handlich in den Schoß fallen, und an keinem Teil" [15].

Man kennt die Antwort Max Horkheimers, der schreibt: „Die Feststellung der Unabgeschlossenheit ist idealistisch, wenn die Abgeschlossenheit nicht in ihr aufgenommen ist. Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen." [16] Für Max Horkheimer wird das Vergangene durch keine Zukunft mehr geheilt, denn hier haben Natur und Gesellschaft ihr Werk getan. Auch die Idee des Jüngsten Gerichts hilft hier nicht mehr weiter. Zwar sind die Wünsche nach Ewigkeit „und vor allem nach dem Eintritt der universalen Gerechtigkeit und Güte" dem materialistischen und dem religiösen Denker gemeinsam. Während sich aber der religiöse Denker bei dem Gedanken des Erfüllt-worden-Seins dieses Wunsches beruhigt, ist der materialistische Denker „von dem Gefühl der grenzenlosen Verlassenheit des Menschen durchdrungen, das die einzige wahre Antwort auf die unmögliche Hoffnung ist" [17]. Für Horkheimer handelt es sich übrigens letztlich um eine theologische Aussage [18].

Diese Reaktion Horkheimers wird Walter Benjamin die Gelegenheit bieten, seine Gedanken im Hinblick auf die Geschichte zu explizieren. Betont wird hierbei das Problem vom „Vergangenen", „Gewesenen" und besonders von den „geknechteten Vorfahren", den „Generationen Geschlagener". Es wird dann einfach von den „Toten" gesprochen [19]. Benjamin unterstreicht, wie „die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft, sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist". Durch das Eingedenken kann das „Unabgeschlossene" bzw. das Glück „zu einem Abgeschlossenen" und das „Abgeschlossene" bzw. das Leid „zu einem Unabgeschlossenen" werden. Auch wenn dies Theologie sei, dürfe man die Geschichte nicht „atheologisch" begreifen, wiewohl sie nicht in theologischen Begriffen zu schreiben sei [20].

Es ist überdeutlich, daß die Aufmerksamkeit Benjamins ausschließlich der „Leidensgeschichte" gilt, die eigentlich nur im Kontext der Geschichte des jüdischen Volkes begreiflich wird. Stichworte dieser Geschichte sind „die Erschlage-

nen, Unterdrückten, die Opfer". Es geht um eine anamnetische Solidarität mit diesen Unterdrückten und Erschlagenen, die zum Ort der Kommunikationsgemeinschaft werden. Von den Siegern wird erwartet, daß sie nicht unbekümmert auf Kosten dieser Opfer und Ausgebeuteten dergestalt leben, daß ihr Glück in der „Expropriation der Toten" besteht[21].

Im Zusammenhang mit dem afrikanischen Modell muß man allerdings sagen, daß die so verstandene anamnetische Solidarität zu eng gefaßt ist. Die afrikanische Ahnenverehrung beschränkt sich nämlich nicht nur auf die Opfer der Geschichte. Es geht vielmehr darum, jene Vorfahren nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, denen die Hinterbliebenen die Grundlage ihrer Existenz verdanken. Sie müssen einfach in die Solidarität der Nachfahren hineingenommen werden, da die Selbstfindung nur durch das Nichtvergessen der Vorfahren ohne Selbstwiderspruch gewahrt werden kann.

Wenn also die westlichen Philosophen und Theologen die Frage nach „Amnesie" und „Anamnesie" nur unter dem Gesichtspunkt der Leidensgeschichte stellen, ist die kulturell-geschichtliche Bedingtheit dieser Fragestellung nicht zu übersehen. Aus afrikanischer Perspektive aber wird diese Frage so beantwortet, daß die anamnetische Solidarität sich nicht nur auf das schuldhafte Moment beziehen kann, in dem die vorausgehenden Generationen unschuldig erschlagen und zum Opfer der Geschichte wurden. Es geht nämlich auch um die *Dankbarkeit* gegenüber allen Vorfahren, die sich keine Ruhe gegönnt haben, um den kommenden Generationen eine menschliche Zukunft zu ermöglichen. Die von ihnen gesammelten Lebenserfahrungen werden den Nachfahren als Weisheit weitergegeben, damit sie zur eigenen Identität finden, die wiederum nur in anamnetischer Solidarität mit der unsichtbaren Familiengemeinschaft zur Selbst- und Wir-Werdung führen kann. Nur in dieser anamnetischen Solidarität mit den Lebend-Toten lassen sich auch ethische Normen finden. Diese sind zwar festgelegte Satzungen der Väter, werden aber auch konkret und kontextuell im Blick auf die heutige Generation und zugleich im Geist der Vorfahren ausgelegt, für die das oberste Gebot das Leben ist.

Daß die anamnetische Solidarität nicht nur die Opfer der Geschichte betrifft, hat eine weitere Dimension. Auch die noch irdisch Lebenden können in diese Anamnese hineingezogen werden, sofern auch sie die Geschichte mitgestaltet haben, an der andere weiter arbeiten müssen. Beispielhaft sei hier das Problem der alten Menschen erwähnt. Weil die Afrikaner vom Ahnenmodell her denken, werden die alten Menschen nicht in die Isolation getrieben, sondern in die Solidarität der Sippengemeinschaft hineingenommen. Sind sie doch jene Gestalten, die uns die Ahnenweisheit sichtbar vor Augen führen. Die jüngere Generation verdankt ihnen ihre Existenzgrundlage. Die Weiterführung des von ihnen Begonnenen erhält unsere Kommunikationsgemeinschaft mit ihnen aufrecht, öffnet unsere Augen für manche Werte neu. Dies verbietet der jüngeren Generation, sich ihrer

Aufgabe gegenüber den alten Menschen zu entledigen. Im Gegenteil: Aus anamnetischer Dankbarkeit und Solidarität dürfen diese nicht zu Wegwerfmenschen werden; wir müssen ihnen die menschliche Wärme in besonderer Weise vermitteln. Das Gegenteil wäre eine Ausbeutung, die einem Erschlagen gleichkäme, weil sie eine Lieblosigkeit bedeutete, die in ein amnetisches Leben führte.

Eine so verstandene Solidarität, die nicht auf die buchstäblich Erschlagenen der Geschichte eingeengt ist und die deshalb über die These Benjamins hinauszugehen scheint, wäre der Ort, wo der Dialog zwischen afrikanischer und europäischer Welt ansetzen könnte. Die Konsequenz eines solchen Dialogs etwa im Hinblick auf das akute Problem der Altersheime in den Industrieländern westlicher Prägung wäre sicher wohltuend. Gleichwohl müssen auch die Afrikaner den Ansatz Benjamins ernst nehmen, da es auch in Afrika Tote gibt, die einfach unserem Haß und unserer Lieblosigkeit zum Opfer gefallen sind. Auch ihnen verdanken wir unsere Existenz, indem wir uns etwa eines ungerecht erworbenen Besitzes erfreuen. Dieser Besitz stellt eine Art Sakrament dar, das uns die ungerecht behandelten Toten vergegenwärtigt. Damit dieses „Sakrament" uns nicht zum Alptraum oder zum süßen Gift wird, muß die anamnetische Solidarität uns dahin führen, uns mit der Gemeinschaft der Erschlagenen zu versöhnen. Auch diese Gemeinschaft und nicht nur die der Wohltäter muß zur Kommunikationsgemeinschaft werden.

An dieser Stelle muß allerdings auch die Frage des Nord-Süd-Dialogs angesprochen werden. Wenn schon von den Erschlagenen und Ausgebeuteten die Rede ist, sollte die europäische Ethik nicht nur an die Opfer des jüdischen Volkes im Dritten Reich – oder wo auch immer – denken, sondern ebenso ernsthaft an die Kolonialgeschichte Lateinamerikas, Asiens oder Afrikas. Das Leid so vieler Menschen, denen wir unser Prestige und unseren Reichtum verdanken, sollte uns zum apokalyptischen Stachel werden. Was wären die Museen in Paris, London und Berlin ohne die Kunstgegenstände aus der Dritten Welt, die so entmündigt und expropriiert wurde? Wie skrupellos werden die Länder der Dritten Welt ökonomisch ausgebeutet, damit ein schönes Paradies im Westen entsteht, auf das aber die Menschen aus diesen Ländern kein Recht mehr haben, weil sie von eben diesen Ausbeutern als „verschuldet" bezeichnet werden!

Mit all den genannten Beispielen sollten nur die Reichweite und die ethische Relevanz des afrikanisch-anamnetischen Modells verdeutlicht werden, das nicht naturrechtlich vorgeht und das nicht selten auf Mißverständnisse von seiten der westlichen Philosophie gestoßen ist.

2. Konfliktfälle mit dem naturrechtlich-christlichen Denken

In diesem Abschnitt sollen die zur Zeit am meisten umstrittenen Fälle zur Sprache kommen, die sich alle auf die afrikanische Ehe beziehen.

Das erste Beispiel betrifft die sogenannte *Etappenehe* in Afrika. Es wurde

schon mehrmals betont, wie fundamental die Gemeinschaft für das afrikanische harmonische Leben ist. In dieser Gemeinschaft spielen Ehe und Fortpflanzung eine entscheidende Rolle. Diese Idee beruht nämlich auf der eschatologischen Konzeption, nach der das Individuum und die gesamte Gemeinschaft in ihrer doppelten Dimension – sichtbare und unsichtbare Welt – nur in der Nachkommenschaft überleben können. Wer kinderlos stirbt, gerät bald in Vergessenheit und schadet gewollt oder ungewollt der Sippengemeinschaft. Gerade hierin muß der Hauptgrund für die afrikanische Etappenehe gesehen werden.

Nach der herkömmlichen westlich geprägten Moral wird die Ehe als Vertrag verstanden. So ist bei Heribert Jone, einem der Hauptrepräsentanten dieser Moral, in seinem vielbenutzten Handbuch zu lesen: „Der Ehevertrag ist ein Vertrag, durch den sich rechtsfähige Personen verschiedenen Geschlechts das ausschließliche Recht aufeinander unwiderruflich übertragen zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung von Nachkommen." [22]

Wird die Ehe aber so definiert, dann kann sie nur punktuell geschlossen werden. Genau diese Auffassung ist dem afrikanischen Eheverständnis fremd. In der Tat: Ehe ist kein Vertrag, der gesetzlich festgelegt werden kann, sondern sie ist ein dynamischer Prozeß, der ein Leben lang dauert. Gleichwohl gibt es den Höhepunkt dieses Prozesses, der zwar auf eine definitive Lebensgemeinschaft hinweist, aber keineswegs den dynamischen Charakter der Ehe in Frage stellt. Der genannte Höhepunkt besteht in der offiziellen gegenseitigen Bekundung der Ehepartner, eine auf Dauer angelegte Ehegemeinschaft zu führen. Diese gegenseitige Entscheidung zum Zusammenleben kommt aber erst nach längerer Zeit zustande. Dabei geht es um ein Sich-gegenseitig-Kennenlernen, indem man ein auf die Ehe ausgerichtetes Zusammenleben führt, das auch das Sexuelle einschließt. Schon bei dieser ersten Etappe ist die Ehe nicht nur eine Angelegenheit der beiden Partner, sondern zusammen mit diesen hat auch die gesamte Sippengemeinschaft mitzubefinden und mitzuentscheiden, ob das begonnene Zusammenleben Chance hat, auf Dauer zu gelingen. Dies ist ein Verfahren, das sich viele Generationen hindurch bewährt hat und das die ganze Lebensweisheit und Lebenserfahrung der Ältesten dokumentiert. Man könnte dieses bewährte Verfahren nicht voreilig ändern, ohne das Ehe- und Familienleben zu zerstören.

Nun brachte das Christentum das Ideal von Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe, das eigentlich nach dem westlichen Modell verstanden wurde. So wurde im Namen des Christentums das afrikanische Modell, das sich dynamisch vollzieht, für unvereinbar mit dem Evangelium erklärt. Die einzige zulässige Eheform war und ist die Vertragsehe, die aber mit dem westlichen Naturrechtsdenken zusammenhängt und die für Afrikaner schwer nachvollziehbar ist. Andererseits aber impliziert diese Vertragsehe, daß sie nach der kirchlichen Trauung nicht mehr geschieden werden darf, zumal wenn sie das sogenannte „matrimonium ratum et consummatum" ist. Dies wiederum hat zur Folge, daß die Afrikaner in Konflikt

mit dem Christentum geraten, was erhebliche Konsequenzen für das Christentum selbst hat. Die Lösung wird darin gesucht, daß die Christen sich entweder nach einer Vertragsehe scheiden lassen, falls ihr Leben dem althergebrachten afrikanischen Eheideal nicht entspricht, oder sie lehnen es ab, sich kirchlich-punktuell trauen zu lassen, bis sie ihr Engagement zur endgültigen Lebensgemeinschaft geprüft haben, wie die afrikanische Weisheit es vorsieht.

Das entscheidende Problem in diesem Konflikt besteht nicht nur in der Ehe als Vertrag, sondern auch in unterschiedlichen Auffassungen von Sexualität. Sieht man nämlich die Sexualität vom Vertrag her, dann trägt sie juristische Züge, ja sie ist ein Recht, das allen Partnern zusteht. Daraus läßt sich eine gewisse Philosophie ableiten, die mit dem Vollzug durch einen einzigen ehelichen Akt die Ehe für immer in unwiderruflicher Weise besiegelt sein läßt. Auch wenn man dies durch die personalistische Philosophie zu rechtfertigen versucht, wonach die eheliche Hingabe als jener Höhepunkt der Liebe verstanden werden soll, in der das Ich und das Du in einmaliger und unverrückbarer Weise verbunden sind, wird aus afrikanischer Perspektive doch die Frage gestattet sein, ob dieses Verständnis von Person das einzige und universale ist. Wo Etappenehe in Afrika üblich ist, wollen die Partner prozeßhaft zueinanderfinden, so daß hier wirklich von einer Ich-Du- und Wir-Werdung gesprochen werden kann. Diese Ich-Du- bzw. Wir-Werdung vollzieht sich aber nicht punktuell durch einen einzigen ehelichen Akt. Sie setzt Weisheit, Erfahrung, Geduld und Dialog voraus und kann sich auch als undurchführbar erweisen. Sollte ein solches Verfahren im Namen eines bestimmten Ehemodells verurteilt werden, das seine Wurzeln in einem bestimmten Rechtsdenken und einer bestimmten Philosophie hat, die ebenso kulturell-gesellschaftlich bedingt sind?

Ein weiteres Beispiel betrifft die afrikanische *Polygamie*. Nach der herkömmlichen christlichen Lehre ist die Vielehe im Sinn von „Polygamie" unvereinbar mit dem Neuen Bund, der die alttestamentliche Praxis hinfällig macht. Dennoch bemerkt Karl Barth: „Es ist im Neuen Testament so, daß die Vielehe faktisch wie auf einen Schlag verschwunden scheint, daß alle von der Ehe handelnden Stellen sich mit großer Selbstverständlichkeit auf das Verhältnis je eines Mannes und einer Frau zu beziehen scheinen, daß man aber andererseits kaum auf eine Stelle mit voller Gewißheit den Finger legen kann, in der die Vielehe ausdrücklich verboten, die Einehe allgemein geboten wäre. Gerade wenn man wenigstens wirklich streng biblisch-gesetzlich denken wollte, könnte man ehrlicherweise unmöglich zu dem Ergebnis kommen, daß wir es in dieser Sache mit einem unbedingten Gebot Gottes zu tun haben."[23] Das Christentum weiß aber mit dieser Überlegung nichts anzufangen, da die Polygamie der Prostitution gleichkommt.

Dabei wurde vergessen, sich die genaueren Motive anzuschauen, die zur Vielehe führen. Eines dieser Motive ist religiöser Natur. Wie weiter oben gezeigt, ist die Gemeinschaft in ihrer doppelten Dimension von entscheidender Bedeutung in

Afrika. Da man in der Nachkommenschaft überlebt, kann eine große Kinderzahl nur begrüßt werden, und die Polygamie erhöht diese Überlebensmöglichkeit, zumal wenn die erste Frau unfruchtbar ist. Darüber hinaus ist die Polygamie durchaus auch sozio-ökonomisch motiviert, da die Überlebenschance im wirtschaftlichen Bereich nur von der Sippensolidarität her kommen kann. Auch hier ist die Kinderzahl wichtig, damit diese Solidarität gesichert ist. Schließlich sollte man – trotz mancher fragwürdigen Punkte – die Sozialfunktion der Polygamie nicht aus den Augen verlieren. Sie verhinderte beispielsweise die Entlassung der ersten Frau; sie sorgte für die Aufwertung der afrikanischen Frau, da diese sich ein lediges Leben nur schwer vorstellen kann. Außerdem schützte die Polygamie die Frau vor der Prostitution. (Die Prostitution in Afrika hat sicher etwas mit der Einführung der westlichen monogamen Ehe zu tun.) Eine letzte Sozialfunktion der Polygamie ist das Bündnis mit verschiedenen Familien- und Sippengemeinschaften, das das Solidaritätsnetz ausweitet[24].

Wenn man all dies bedenkt, ist zu fragen, ob es berechtigt ist zu sagen, daß die Polygamie „der gleichen personalen Würde von Mann und Frau widerspricht, die sich in der Ehe mit einer Liebe schenken, die total und eben deshalb einzig und ausschließlich ist“[25]. Wenn man bedenkt, daß die Polygamie im afrikanischen Kontext weder der Würde von Mann und Frau noch der Liebe widerspricht, ist die Frage berechtigt, ob hier nicht das westliche Recht und die westliche Philosophie als einziges Universalmodell betrachtet werden. Auch wenn das Problem im heutigen Kontext eingehender diskutiert werden sollte und wiewohl die Christen sich von der Offenbarung her alles neu überlegen müssen, fragt sich doch sehr, ob die Entlassung aller Frauen bis auf eine vor der Taufe der Personenwürde der Frau nicht gerade widerspricht.

Spätestens das Beispiel des kirchlichen Umgangs mit den Frauen eines Polygamen vor dessen Taufe macht deutlich, wie das westliche Recht und Denken sich als das Christentum schlechthin durchsetzt und andere Denkweisen rücksichtslos unterdrückt, wiewohl auch sie nicht minder mit der Verkündung Jesu vereinbar wären. Es ist wie eine Ironie der Geschichte, daß gerade ein Mann wie Thomas von Aquin, der sich ständig auf das Naturrecht beruft, die Polygamie als „ius gentium“ zulassen würde, da sie eine dynamische Interpretation der Ehe als „ius naturale“ darstelle; als „ius gentium“ ist sie situations- und gesellschaftsbedingt und könnte in einem anderen Kontext aufgehoben werden, falls dies der betreffenden Gesellschaft dienlich wäre[26]. Dieser Ansatz Thomas' zeigt nur, daß das Naturrechtsdenken und die afrikanische Denkweise nicht unbedingt unversöhnlich sind, vorausgesetzt, es geht nicht um Identitätsnivellierung, sondern um Dialog und Ergänzung.

Das Palavermodell und neuere Ansätze im europäischen Denken

Was soeben im Hinblick auf das Naturrechtsdenken gesagt wurde, ist zwar richtig, bleibt jedoch dem afrikanischen Argumentieren viel fremder als etwa das neuere Modell der Diskursethik und des kommunikativen Handelns. Im folgenden wird keineswegs versucht, dieses Modell im Detail zu studieren oder zu diskutieren. Es kommt darauf an, einige Elemente dieser Ethik zu skizzieren und mit dem afrikanischen Palavermodell zu vergleichen.

1. Normenfindung im afrikanischen Palaververfahren

Die bereits dargelegte afrikanische Gemeinschaftssolidarität erschöpft sich nicht in der Einhaltung der Satzungen, in der es um die Verstärkung der Lebenskraft der einzelnen und der gesamten Gemeinschaft zugleich geht, sondern sie zeigt sich ebenso deutlich im Normfindungsverfahren. Hierbei ist das so oft belächelte Palavermodell zu erwähnen. Palaver ist keineswegs ein überflüssiges Gerede oder eine nutzlose Verhandlung, sondern es ist eine wirksame Institutionalisierung kommunikativen Handelns. Zum Palaver werden die weisesten Repräsentanten des Volkes aufgerufen, wenn es um eine wichtige Entscheidung geht, die das Volk als Gemeinschaft betrifft. Diese Weisen sind vom Ältestenrat zu unterscheiden, dem die Aufgabe zufällt, den Häuptling bzw. den König in allem zu beraten. Weise, die zum Palaver eingeladen werden, gehören keiner offiziellen Institution an. Hier zählen allein Kompetenz und Erfahrung. Sie sind jene, die im Alltag mit und unter dem Volk leben, so daß ihr Argumentieren das Interesse dieses Volkes existentiell und oft ins Detail betrifft. Um eine Lösung zu einem Modell zu finden, werden Erfahrungen ausgetauscht; man wird ebenso die gesamte Geschichte der Sippengemeinschaft in Betracht ziehen, die Interessen der Lebenden und der Toten werden berücksichtigt. All dies kann ein langwieriges Verfahren sein, das sich lang hinauszieht, bis man zu einem Konsens gelangt. Es wird versucht, nicht „strategisch", hinterlistig oder herrscherlich zu diskutieren, man muß das Wohl nicht nur aller am Palaver Beteiligten, sondern ebenso und vor allem das aller Betroffenen – der Sippengemeinschaft einschließlich der Toten – mit bedenken.

An dieser Stelle ist zu betonen, daß dieses Palavermodell nicht nur auf makro-ethischer Ebene, sondern ebenso und mit derselben Intensität auf mikro-ethischer Ebene in Erscheinung tritt. Konkret heißt dies: Die Palavergemeinschaft als „ideale Kommunikationsgemeinschaft" wird nicht nur dort gepflegt, wo ein allgemeines ethisches Prinzip das Wohl des Volkes betrifft, sondern auch dort, wo das Handeln des einzelnen in begründeter Weise das Althergebrachte in Anbetracht des neuen Lebenskontexts in Frage stellt. Die getroffene Entscheidung wird freilich verallgemeinert und verbindlich für alle, bis der jetzt geltende Kontext hinfällig wird.

Ein Beispiel soll dies verdeutlichen. Es gibt strenge Bestimmungen, die die Heiratsregeln zwischen Familien, Sippengemeinschaften und Stämmen festlegen. Dies könnte aber bei manchen Stämmen durch ein Liebespaar in Frage gestellt werden. In einem solchen Fall werden die Ältesten und Weisesten beider Familien- oder Sippengemeinschaften zum Palaver (Beratung) zusammengerufen, die das Wohl aller mitberücksichtigen sollen. Eine Rücksprache wird auch mit dem betroffenen Liebespaar gehalten. Erst dann kann eine gültige Entscheidung getroffen werden. Je nach den vorgebrachten Argumenten wird die alte Tradition beibehalten oder aufgehoben. Damit soll sowohl die Makro-Ethik als auch die Mikro-Ethik realisierbar gemacht werden.

Fazit: Geht man von diesem Palavermodell aus, dann ist die These von einem zyklischen Denken in Afrika nicht mehr aufrechtzuerhalten. Statt dessen sollte man eher von einem „Spiraldenken" sprechen, in dem es möglich ist, eine neue Tradition zu schaffen, durch einen Vorfall, der die „Urvätertradition" durchbricht und einen Neuanfang darstellt, an den man sich nunmehr halten soll und kann und von dem aus man die Urtradition interpretiert[27].

Das Palavermodell, das auf alle Lebensbereiche ausgeweitet werden kann, zeigt – um es noch einmal zu sagen – , daß die Norm gemeinschaftlich, aber herrschaftsfrei und dialogisch gefunden werden kann und soll. Es begnügt sich nicht damit, auf prinzipieller Ebene zu argumentieren oder Normen im Arbeitszimmer zu finden, so daß die daraus resultierende Moral nur noch eine verkopfte Moral wäre, die im mikro-ethischen Bereich ineffizient bleibt. Das Palavermodell ist existentiell und sapiential zugleich. Es unterhält einen lebendigen Kontakt mit allen Schichten der Bevölkerung, so daß diese sich durch die „sapientes" in gar keiner Weise entmündigt fühlt. Das diesem Verfahren im europäischen Raum am nächsten stehende Modell ist das der sogenannten Diskursethik

2. Die Diskursethik und das kommunikative Handeln

Es wurde schon angedeutet, daß eine ausführliche Darstellung oder eine eingehende Auseinandersetzung mit der Diskursethik nicht beabsichtigt ist. Sonst hätte man Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas gesondert, aber auch im Vergleich zueinander studieren müssen, was im Rahmen dieses Beitrags nicht geschehen kann. Im folgenden soll deshalb nur ganz allgemein gesprochen werden.

Die Diskursethik wird von K.-O. Apel, einem der Hauptvertreter, als „eine Ethik der solidarischen Verantwortung derer, die argumentieren können, für alle diskursfähigen Probleme der Lebenswelt"[28] definiert. Diese Definition setzt voraus, daß man sowohl auf die prinzipielle Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner als auch auf deren Mitverantwortung für den argumentativen Diskurs achtet[29]. Das heißt konkret, daß man in den Verhandlungen Argument und Gegenargument ernst nimmt. Es ist unbedingt notwendig, daß die Regeln des Diskurses beachtet werden. Jede Herrschaft und jede Manipulation der Diskus-

sionspartner als „Gegenspieler" muß ausgeschlossen werden, denn der kommunikative Sprechakt des einen kann nur dann gelingen, wenn der andere das Angebot dieses Sprechakts annimmt[30]. Die so verstandene Diskursethik setzt die Chancengleichheit aller Gesprächspartner voraus. Diese müssen aber ihrerseits voraussetzen, daß jeder, der spricht, immer schon einen ernstgemeinten Geltungsanspruch erhebt, will er seiner Rede einen Sinn geben. Wer „diskutiert", kann nicht regellos argumentieren, und weiter wird er unvermeidlich mit der „Nichthintergehbarkeit des argumentativen Diskurses" konfrontiert[31].

Wer innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft argumentiert, steht auf der Ebene des kommunikativen Handelns und schreibt seiner Aussage einen universalen Geltungsanspruch zu[32]. Die Überprüfung der Universalisierbarkeit aber ist nicht von einem einsamen Subjekt allein zu bewältigen, es geht vielmehr um die Zustimmung aller, die am Diskurs teilnehmen. Unterstrichen wird bei dieser Zustimmung aber sowohl bei Habermas als auch bei Apel die argumentative Kraft der Vernunft. Um zu einem Konsens zu kommen, muß zwar das Interesse aller Beteiligten am „runden Tisch" mitberücksichtigt werden, aber letzten Endes diskutiert man immer nur mit Gleichrangigen, die das Vernunftargument verstehen und selber vernünftig argumentieren können. So kann Apel behaupten: „In einer sozialen Welt, in der mit einer bereits erfolgten geschichtlichen Realisierung der normalen Anwendungs-*Bedingungen* der Diskursethik – also z. B. der Bereitschaft aller zur Anwendung des Diskursprinzips – überhaupt nicht gerechnet werden *darf* ... – in dieser Situation kann schon das Insistieren auf der strikten Anwendung des Diskursprinzips durchaus verantwortungsethisch unangemessen und insofern Indiz einer noch nicht völlig erwachsenen moralischen Urteilskompetenz sein."[33] Kein Wunder, daß der Verfasser von der phylogenetischen Dimension spricht, in der die volle moralische Entwicklung auf sozio-kultureller Ebene noch nicht stattgefunden hat[34]. Ebenso beruft sich Habermas auf L. Kohlbergs Moralentwicklungstheorie, die die „Stufendifferenzen in der Entwicklung der moralischen Urteilsfähigkeit" erklären soll[35].

Gerade an dieser Stelle wirft die Diskursethik einige Fragen im Hinblick auf das afrikanische Palavermodell auf. Zunächst ist hervorzuheben, daß das Palavermodell sich nicht scheuen sollte, mit der Diskursethik in Dialog zu treten. Es kann manche Impulse von letzterer besonders im Hinblick auf die Gefahr des Fundamentalismus erhalten, der die afrikanischen „sapientes" im Namen ihrer Tradition und Religion unterliegen könnten. Wer das Anliegen der Diskursethik ernst nimmt, muß die Unparteilichkeit im Namen der Wahrheitssuche zum fundamentalen Prinzip machen. Dieser Dialog kann auf der Basis der vorhandenen Gemeinsamkeit zwischen Palavermodell und Diskursethik stattfinden. Beide Modelle unterstreichen ja die solidarisch-gemeinschaftliche Verantwortung in einem Diskurs, der auf ein kommunikatives Handeln angelegt ist.

Dennoch kann das Palavermodell gegen die Diskursethik geltend machen, sie

sei zu elitär. Der Diskurs, der zum Konsens für ein kommunikatives Handeln führen soll, ist das Privileg jener, die argumentieren können. Hier zählt offenbar nur das *Vernünftig*-argumentieren-Können. Wer die Nichthintergehbarkeit des argumentativen Diskurses nicht versteht und „die universalen Geltungsansprüche" nicht anerkennt, „begibt sich auf den Weg in den Selbstmord oder in die Geisteskrankheit"[36]. Damit entsteht unweigerlich der Eindruck, daß alle, die nicht nach den von der Diskursethik etablierten Prinzipien argumentieren, moralisch unterentwickelt sind. Dies macht auch den Rekurs auf Kohlbergs Moralentwicklungstheorie erklärlich, obwohl der Intelligenztest und der Test in der Psychologie oder in anderen Bereichen oft sehr kultur- oder gesellschaftsbedingt sind.

Die entscheidende Frage lautet: Sollte der Nichtargumentierende nicht zählen und der Unvernünftige eliminiert werden, wie könnte sich dann die Diskursethik gegen den Vorwurf der Inhumanität und des Vernunftimperialismus verteidigen?[37] Kann man die „Anerkennung der Person abhängig von ihrer Fähigkeit zu argumentieren" machen und dabei noch von Ethik sprechen?[38] Muß nicht gerade eine auf Humanität und Chancengleichheit setzende Ethik – wie die Diskursethik – sich mit Vernunftlosen solidarisieren? Sofern aber die Vernunft absolut gesetzt wird, die allein alles rechtfertigt, kann in der Tat ein Mensch nur so viel zählen wie seine Vernunftkraft zum Argumentieren. Nicht berücksichtigt worden zu sein scheint dabei die Frage nach *Woraufhin* und *Wovonher* (Rahner) der Vernunft. Wenn die Vernunft alles begründet, was begründet die Vernunft selbst? Kann man die bisherige Theorie kritiklos hinnehmen, wonach die Vernunft über sich selbst reflektiert, so daß sie sich selbst kritisiert? Ist dies nicht eine Art Circulus vitiosus? Leonardo Boff hat recht, wenn er beobachtet: „Die Vernunft selbst, nächstliegende Grundlage der Wissenschaft, ist a-rational. Das heißt: Gründe beginnen mit der Vernunft: sie selbst ist ohne Grund; denn es gibt keinen plausiblen Grund, der die Existenz der Vernunft fordert. Sie ist einfach da, und so begründet sie Rationalität auf einer a-rationalen Grundlage. Es gibt demnach das A-rationale. Dieses erkennt die Wissenschaft nun als ihre Grenze an."[39] Diese an sich theologische Aussage sollte wegen ihrer transzendentalen Bedeutung auch den Philosophen zu denken geben.

Ein weiteres Bedenken gegen die Diskursethik betrifft das *advokatorische* Denken. Denn wie beispielsweise K.-O. Apel es ausdrückt, „sollte die Universalierung der Gegenseitigkeit tunlichst im Wege der diskursiven Konsensbildung *kommunikativ realisiert* werden – wobei freilich der Konsens der am Diskurs *Beteiligten* niemals mit dem Konsens aller *Betroffenen* gleichgesetzt werden kann bzw. darf; denn zumindest die Interessen der Kinder und der nächsten Generationen werden stets advokatorisch vertreten werden müssen."[40]

Nach dem Grundsatz der Diskursethik, der nur die vernünftig Argumentierenden zum Diskurs zuläßt, weiß man, daß es sich nicht nur um Tiere oder künftige

Kinder[41] handelt, sondern daß auch die Interessen aller Analphabeten, Ungebildeten oder jener, die noch nicht voll zur intellektuellen Reife gelangt sind, nur advokatorisch vertreten werden können. Kommt dies aber nicht einer Entmündigung der Person gleich? Welche Bedeutung dieser Frage etwa im Nord-Süd-Dialog beizumessen ist, läßt sich mühelos ahnen. Die advokatorische Ethik, „die bestimmten Vernunftsubjekten das Recht" zuspricht, „kraft ihrer rationalen Einsicht, aber ohne das Wissen und Wollen einer Artikulation unfähiger Lebewesen, deren Rechte für sie wahrzunehmen und entsprechend zu handeln"[42], kann äußerst bedenklich und akut im mikro-ethischen Bereich werden. Es ist zumindest zu bezweifeln, ob die Diskursethik mikro-ethische Fragen angemessen zu lösen in der Lage ist.

An dieser Stelle ist an das Palavermodell zu erinnern, das sich im afrikanischen Kontext als effizienter erwiesen hat. Es berücksichtigt die Interessen der einzelnen derart mit, daß es auch im mikro-ethischen Bereich Erfolg zeitigt. Die am Palaver aktuell Beteiligten solidarisieren sich tatsächlich mit allen Betroffenen der Gemeinschaft, da sie selbst mit und unter dem Volk leben und grundsätzlich niemanden vom Palaverdiskurs ausschließen. Ein Dialog mit der Diskursethik könnte hier für beide Modelle fruchtbar sein. Einerseits könnte das Palaververfahren sich um eine besser reflektierte Begründung bemühen, ohne seine weisheitliche Grundlage und auf Humanität angelegte Priorität preiszugeben. Andererseits wird die Diskursethik die Überbetonung der Rationalität zugunsten der Humanität zurückschrauben, damit die Person als Person in den Vordergrund gestellt wird. Nur so wird die Chancengleichheit, von der die Diskursethik unermüdlich spricht, vollständig sein.

Die Frage, ob es eine spezifisch afrikanische Ethik gibt, kann in dem Sinn bejaht werden, daß sie über ein anderes Normfindungsverfahren und andere Maßstäbe verfügt als etwa im westlich-christlichen Denksystem. Indes schließt sie keineswegs die *Kommunikabilität* mit den anderen Kulturen und Denksystemen aus. Es erscheint aber weniger sinnvoll, dem afrikanischen Denkmodell das Naturrechtssystem aufzuoktroyieren. In Afrika sollte auch das Christentum eher beim Gemeinschaftsdenken ansetzen, wobei die anamnetische Dimension eines der entscheidenden Momente für die Normenfindung bleiben muß. Das Palavermodell selbst, das die vorgegebenen Normen kontextuell auslegt, gründet tief im Gemeinschaftsmodell mit seiner unerläßlichen anamnetischen Dimension, in dem dargelegten Sinn.

Wie erinnerlich, steht die Diskursethik dem Palavermodell sehr nahe. Für die Zukunft einer systematisch-afrikanischen Ethik wäre die Weiterführung der letzteren im Dialog mit dem diskursethischen Modell wünschenswert. Dies wäre nicht nur für die afrikanische Ethik von Bedeutung, sondern auch für ein neues Kirchenmodell. Gerade als Christen haben wir die Aufgabe, Normen gemeinschaftlich zu suchen und zu finden, ohne schwache Mitglieder zu unterdrücken;

auch ihnen muß die gleiche Chance eingeräumt werden, damit sie mit ihren Interessen nicht nur als tatsächlich Beteiligte, sondern ebenso als Betroffene in ehrlicher Weise mitberücksichtigt werden. Dies setzt nach dem Palavermodell voraus, daß nicht nur über das Gottesvolk advokatorisch entschieden wird, sondern auch mit ihm, in einem geschwisterlichen Dialog aus dem Geist des Evangeliums.

ANMERKUNGEN

[1] V. Mulago, La religion traditionelle des Bantu et leur vision de Monde (Kinshasa[2] 1980) 174.
[2] E. N. Mujynya, Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres, in: Cahiers des Religions Africaines 3 (1969) 55–72. [3] J. S. Mbiti, African Religions and Philosophy (London 1983) 204.
[4] C. Nyamiti, Christian and Tribal Initiation Rituals. A comparative Study of Masai, Kikuyu and Bemba Rites in View of Liturgical Adaption (Diss. Löwen 1969) 67f.
[5] J. Kenyatta, Facing Mount Kenya (London 1938). [6] J. S. Mbiti, African Religions.
[7] P. Schebeta, Revisiting my Pygmy Hosts, 2 Bde. (London 1936).
[8] V. Mulago, Un visage africain du christianisme. L'union vitale bantu face à l'unité ecclésiale (Paris 1965).
[9] J. S. Pobee, Toward an African Theology (Abingdon 1979).
[10] M. Ntetem, Die negro-afrikanische Stammeninitiation (Münsterschwarzach 1983).
[11] B. Bujo, Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext (Düsseldorf 1986).
[12] Waswandi Ngoliko, Langage hamartiologique. Erilolo dans la société africaine et le sens chrétien du péché, in: Revue Africaine de Théologie 12 (1988) 139–172. [13] Ebd. 143ff.
[14] B. Bujo, Verantwortung und Solidarität. Christliche Ethik in Afrika, in dieser Zschr. 202 (1984) 795–804, 799.
[15] W. Benjamin, Ges. Schriften, Bd. II/2 (Frankfurt 1980) 477.
[16] M. Horkheimer, Brief v. 13. 3. 1937 an Benjamin, zit. in: W. Benjamin, Ges. Schriften, Bd. II/3, 1332. Vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Frankfurt[2] 1988) 305ff.
[17] M. Horkheimer, Kritische Theorie, Bd. I (Frankfurt 1968) 198, 372. [18] Ders., Brief 1332.
[19] W. Benjamin, Ges. Schriften, Bd. I/2, 693–704, bes. 695 (These VI) 697 (Th. IX), 700 (Th. XII).
[20] Vgl. W. Benjamin, Das Passagen-Werk, Bd. I (Frankfurt 1983) 588f. [21] H. Peukert, a. a. O. 309.
[22] H. Jone, Kath. Moraltheologie (Paderborn[4] 1931) 532.
[23] K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, 223.
[24] B. Bujo, Die pastoral-ethische Beurteilung der Polygamie, in: Freiburger Zschr. f. Philos. u. Theol. 31 (1984) 179–183. [25] Familiaris Consortio Nr. 19.
[26] Vgl. 4 Sent. d. 33 q. I a. 2 c; q. 2 a. 2 sol. 2; B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin (Paderborn 1979) 291. [27] Vgl. B. Bujo, Afrikanische Theologie 138.
[28] K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt 1988) 116. [29] Ebd.
[30] J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983) 145.
[31] K.-O. Apel, a. a. O. 110f. [32] Ebd. 117, Anm. 17/2.
[33] Ebd. 139. [34] Edb. [35] J. Habermas, a. a. O. 128ff. [36] K.-O. Apel, a. a. O. 117, Anm. 17/2.
[37] Dazu (unter Berufung auch auf H. Ebeling): H. J. Höhn, Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre, in: Habermas und die Theologie, hrsg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 193f. [38] Ebd. 194
[39] L Boff, Erfahrung von Gnade. Entwurf einer Gnadenlehre (Düsseldorf[2] 1985) 88.
[40] K.-O. Apel, a. a. O. 272.
[41] Vgl. M. Brumlik, Vom Leiden der Tiere und vom Zwang zur Personwerdung. Zwei Kapitel advokatorischer Ethik, in: Kommunikation und Solidarität, hrsg. v. H.-U. v. Brachel, N. Mette (Fribourg 1985) 300–322; ders., Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?, in: Moralität und Sittlichkeit, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986) 265–300. [42] H. J. Höhn, a. a. O. 195.

Bernhard Irrgang

Ethische Implikationen globaler Energieversorgung

Ökologische Ethik hat Konjunktur. Doch angesichts der „schleichenden Gefahr weltweiter Klimaänderungen“[1] versagen Konzepte, die sich auf Tierschutz, Naturschutz und Umweltschutz beschränken. Denn der sogenannte Treibhauseffekt[2] hat die Diskussion um Energiegewinnung und Energienutzung auf eine andere Ebene gerückt. Eine neuartige Frage ist zu beantworten: Warum soll die jetzt lebende Menschheit unter großen Anstrengungen Maßnahmen durchführen, um den Urenkeln massive Einbußen an Lebensqualität zu ersparen? Warum sollen wir gleichsam eine „Lebensversicherung“ für sie abschließen?

Das CO_2-Problem und die ökologische Ethik

Die Hauptursache des Treibhauseffekts liegt in der globalen Nutzung fossiler Energie. Der gegenwärtige Wert des CO_2-Gehalts der Atmosphäre liegt bei 348 ppm (1987) und wächst pro Jahr um etwa 2 ppm. Bis 450 ppm scheinen die Klimarisiken durch nationale und individuelle Anpassungsstrategien ausgleichbar zu sein. Bei 750 ppm (+/–15 %) besteht ein gravierendes Risiko, daß es zu einer Verschiebung der Klimagürtel um 600 bis 800 km zum Nordpol, weniger zum Südpol kommt. In den nächsten 40 bis 50 Jahren ist eine unmittelbare Gefahr kaum zu erkennen; letztlich droht jedoch eine unipolare Warmzeit zumindest auf der Nordhalbkugel. Dennoch stehen wir unter Zeitdruck, weil nach der derzeit gültigen Überzeugung der Experten jeder Übergang zu einer grundsätzlich anderen Energiepolitik bis zu ihrer Wirksamkeit etwa 50 Jahre dauert[3].

Nach Klaus Meyer-Abich ergeben sich durch den Anstieg des CO_2-Gehalts Veränderungen auf fünf Ebenen: der Klimatologie, der Ökologie und Geographie, der Ökonomie und Technologie, der Psychologie und Soziologie, und schließlich der Politikwissenschaft[4]. Er berücksichtigt im wesentlichen die Auswirkungen auf die Nahrungsmittelproduktion und die Wanderungsbewegungen der von Nachteilen betroffenen Bevölkerungsschichten, nicht aber den Meeresspiegelanstieg. Dieser bietet sich für einen ersten Problemumriß jedoch an, da hier quantifizierte Abschätzungen vorliegen. Nach ihnen wird bis zum Jahr 2000 eine Erwärmung um ein Grad und bis zu fünf Grad im Polargebiet bis in die Mitte des nächsten Jahrhunderts erwartet[5]. Eine Erhöhung des Meeresspiegels durch das Abschmelzen der Polkappen und die Ausdehnung des Wassers aufgrund der

Erwärmung um etwa fünf Meter werden nach pessimistischen Schätzungen bis 2050 nicht für unmöglich gehalten, wenn sie auch übertrieben sein dürften. Klimaänderungen, eine Erhöhung des Meeresspiegels, eine Änderung der Nahrungsmittelproduktivität, der Wasserversorgung und des Energieeinsatzes sind zu erwarten. Allerdings ist die Risikoabschätzung und damit die Kosten-Nutzen-Rechnung sehr schwierig. Unsicherheiten hinsichtlich des klimatischen Modells werden ergänzt durch Unsicherheiten über Schnelligkeit und Umfang des Abschmelzungsprozesses der Kappen. Ein Temperaturanstieg von mehr als fünf Grad könnte zudem die schnelle Destabilisierung der antarktischen Eisplatte bewirken. Legt man einen Anstieg des Meeres um etwa fünf Meter zugrunde, dann verlören die USA insgesamt 1,5 bis 2,1 Prozent ihrer Gebiete, Florida immerhin schon 25 Prozent und Bangla Desh, das Mündungsdelta des Ganges, ca. 35 Prozent. Liegen auch die derzeit erwarteten Zahlen für das Jahr 2100 zwischen 1,44 und 2,17, so ist in der Deutschen Bucht aufgrund der Strömungsverhältnisse bereits in absehbarer Zeit eine Deicherhöhung um einen Meter mit mehreren Milliarden Mark Kostenaufwand erforderlich. Nicht nur Sylt ist erheblich gefährdet.

Da aber die globale Nutzung fossiler Brennstoffe und die Abholzung insbesondere der tropischen Regenwälder ohne gewaltige Konflikte nicht zu stoppen ist, für die Mechanismen zur Bewältigung bislang nicht vorliegen, schlagen Stephen H. Schneider und Robert S. Chen ein Diskontierungsmodell künftiger Schäden dieser regionalen Bedrohung der Küstenländer – die Bedrohung durch Klimaänderungen mit ihren Auswirkungen für die Nahrungsmittelproduktion werden in dem Modell nicht berücksichtigt – in heutiger Währung vor[6]. Obwohl sie um die Problematik ihres Verfahrens wissen, kommen sie zu dem Schluß, es sei erforderlich, heute 75 Millionen Dollar zu investieren, um die Überflutungsschäden in 150 Jahren abzuwenden. Diese Zahlen sind zwar vermutlich zu tief gegriffen, dennoch wird das Verfahren an der angesprochenen Argumentation deutlich. Da 75 Millionen für die USA in Dollar von 1971 jedoch weit unter dem heutigen Nutzen der Verbrennung fossiler Energieträger liegen, lassen sich wohl keine größeren gegenwärtigen politischen Folgen erwarten. Dies wäre anders, wenn die Katastrophe bereits in 20 Jahren einträte, weil dann die Verzinsungsrate viel ungünstiger wäre als bei 150 Jahren. Weder eine Kosten-Nutzen-Analyse noch eine Risiko-Nutzen-Analyse ergeben also einen dringenden politischen Handlungsbedarf. Daher ist das zentrale Problem für die beiden Autoren ein ethisches: Ist es der gegenwärtig lebenden Generation erlaubt, den langsamen Aufbau von CO_2 zuzulassen, weil die Risikoabschätzung so ungewiß ist und die potentiellen Reparaturkosten möglicherweise erst in zwei, drei Generationen auftreten?

Dies ist eine scheinbar einfache Frage, auf die nicht mit der in der Wirtschaft üblichen Diskontierungsmethode zu antworten ist. Aber auch die ökologische Ethik steht angesichts der vom Menschen herbeigeführten Klimaveränderung vor völlig neuen Fragen. Kann die Menschheit als ganze für den Temperaturanstieg

verantwortlich sein? Oder ist es jeder nach seinem Beitrag zur Verschmutzung? Ein entscheidender Faktor in diesem Zusammenhang ist das exponentielle Bevölkerungswachstum, das in Grenzen zu halten, ohne die Menschenwürde gravierend zu beeinträchtigen, noch erhebliche sittliche Anstrengungen erfordert. Die Industrieländer dürften leichter mit den Folgen von Klimaänderungen und Meeresanstieg fertig werden; vielleicht hätte die Bundesrepublik sogar Standortvorteile bei mittelmeerischem Klima? Rechtfertigt das ein zögerndes Herangehen an die Probleme? Aus pragmatisch-nutzenorientierter Perspektive fällt hier ein eindeutiges Nein schwer. Gewaltige Migrationen sind zu erwarten, eine Verschärfung des Nord-Süd-Konflikts[7], umfangreiche Umstrukturierungen in Wirtschaft und Technologie. Andererseits müssen wegen der Internationalität des Klimas Kompensationsmaßnahmen im eigentlichen Sinn international koordiniert werden. Eine ökologische Ethik ist zu entwickeln, die nicht bei der Empfehlung zur „Ehrfurcht vor dem Leben" stehen bleibt. Die Grenzen individualethischer Verantwortungskonzepte sind erreicht, wo es sich um globale Probleme wie das Klima handelt. Erschwert wird die Abwägung durch Unsicherheiten bei der Überlagerung anthropogener und naturaler Prozesse, die wir nur halb verstehen, durch Grenzen der kausalen Zuordnungsmöglichkeiten und die Betroffenheit von fernen Ländern und zukünftigen Generationen. Eine an Legislaturperioden orientierte Politik ist überfordert. Aber auch utopische Entwürfe, die Bedürfnisse kommender Generationen zum Maßstab erheben wollen, führen nicht weiter. Denn Entscheidungen über zukünftige Entwicklungen fallen in der Gegenwart.

Grundmodelle ökologischer Ethik

Wie aber ist eine dem Problem angemessene ökologische Ethik anzusetzen? Vorliegende Versionen von Umweltethik wurden von Frankena (1979), Höffe (1981), Meyer-Abich (1984) und Teutsch (1988) in einer Weise klassifiziert[8], daß sie sich ohne allzugroße Reibungsverluste ineinander übersetzen lassen. Ich beschränke mich auf die Modelle von Höffe und Meyer-Abich.

Otfried Höffe unterscheidet „Legitimationsformen des Umweltschutzes" abgestuft nach Interessen und dem Solidaritätshorizont der moralischen Akteure, das heißt der Menschen, die heute über Umweltschutz entscheiden, und zwar nach fünf Motivgruppen bzw. Argumentationsformen. Position 1 geht es „um persönliche oder wirtschaftliche Eigeninteressen". Der zweite Legitimationstyp unterstellt ein gesellschaftliches Eigeninteresse, das Interesse eines Gemeinwesens, funktionstüchtig zu bleiben. Die dritte Version fordert eine gerechte Verteilung gesunder Umwelt an alle Menschen. Ihr liegt ein Gerechtigkeits- und Solidaritätsinteresse zugrunde. Dem vierten Typ geht es um Gerechtigkeit gegenüber späteren Generationen. Erst die fünfte und letzte Position verläßt den Anthropozen-

trismus, postuliert ein Eigenrecht der Natur und fordert ein partnerschaftliches Verhältnis zur Natur.

Klaus Meyer-Abich richtet seine Typologisierung an Gegenstandsbereichen des Umweltschutzes aus mit acht verschiedenen Möglichkeiten, in der Welt Rücksicht zu nehmen: 1. Jeder nimmt nur auf sich selbst Rücksicht. 2. Jeder nimmt auf sich, seine Familie, seine Freunde und unmittelbaren Vorfahren Rücksicht. 3. Jeder nimmt auf sich, die ihm Nahestehenden, sein Volk und das unmittelbare Erbe der Vergangenheit Rücksicht. 4. Jeder nimmt auf sich, die ihm Nahestehenden, das eigene Volk und die lebenden Generationen der ganzen Menschheit Rücksicht. 5. Jeder nimmt darüber hinaus auf Vorfahren und Nachfahren Rücksicht, also auf die Menschheit insgesamt. 6. Jeder nimmt auf die Menschheit insgesamt und alle bewußt empfindenden Lebewesen (Individuen und Arten) Rücksicht. 7. Jeder nimmt auf alles Lebendige (Individuen und Arten) Rücksicht. 8. Jeder nimmt auf alles Rücksicht. Die erste Form der Ethik heißt Egozentrik, die dritte Chauvinismus, die vierte und fünfte Stufe entspricht der anthropozentrischen Ethik. Die sechste ist die buddhistische Ethik, die siebte ist die von Albert Schweitzer und die achte markiert die Position von Meyer-Abich selbst[9].

Ein Vergleich der hier vorgestellten Typen von Umweltethik ergibt weitgehende Übereinstimmung. So läßt sich folgendes Schema einführen: Verschiedene Versionen von Egozentrik und Egoismen sind zu unterscheiden von Spielarten von Anthropozentrik. Hinzu kommt die Position der Zukunftsethik, der Verantwortung für zukünftige Generationen. Nichtanthropozentrische Ansätze spalten sich auf in die Version der Pathozentrik, der Biozentrik und schließlich in physiozentrische Konzeptionen. Dabei ist der sittliche Orientierungsrahmen dreifach gestuft: die Meßlatte stellt zum einen Interessen und Bedürfnisse von Menschen oder anderen Lebewesen bis zur gesamten Natur hin dar. Zweiter Maßstab ist die Rücksichtnahme, der Respekt und sein Umfang. Das dritte Modell richtet sich an der Solidarität und der Gerechtigkeit wie ihren Begünstigten aus.

Welcher Typus erscheint in Fragen der Energiegewinnung sachadäquat? Viele kommen nicht in Frage. Dies ist nicht verwunderlich, denn sie wurden entwikkelt, um Umweltschutz, Naturschutz oder Artenschutz zu legitimieren. So konkret ist das Gefahrenpotential des Treibhauseffekts jedoch nicht erfahrbar, resultiert es doch erst aus vorhersehbaren Folgen unseres derzeitigen Weltenergiekonsums und seiner Struktur. Die dieser Problemstellung korrespondierende Ethik kann meines Erachtens nur ein Konsequentialismus sein, der die vorhersehbaren Folgen einer Handlung als Maßstab zu ihrer Bewertung heranzieht. Dieser ist vom methodischen Ansatz her auf einen Zukunftshorizont angelegt – kann daher allenfalls an die Zukunftsethik und geläuterte Versionen der Anthropozentrik anknüpfen –, wendet sich aber an die lebende Menschheit, um argumentativ die Entscheidung für einen Weg vorbereiten zu können. Allerdings stellt sich noch die Frage nach der Meßlatte, an der die Bewertung der vorhersehbaren Folgen ei-

ner Entscheidung ausgerichtet wird. Im sittlichen Sinn ist eine systemtheoretisch begründete Diskontierungsmethode unzureichend. Vielmehr müssen oberste sittliche Prinzipien wie Gerechtigkeit und Fairneß herangezogen werden, um die Implikationen globaler Energieversorgung bewerten zu können. Denn die Meßlatte der Gerechtigkeit verpflichtet den Menschen, auch die bislang unerkannten, nicht in die Ideologie passenden Folgen einer Entscheidung zu berücksichtigen, möglichst viele der nicht vorhergesehenen Folgen zu vorhergesehenen zu machen.

In Energienutzungsfragen werde ich daher im folgenden für einen Gerechtigkeitskonsequentialismus argumentieren. Er soll sachlich begründet einen globalen Konsens einer Reduktion der Gase, die den Treibhauseffekt bewirken, auf einem sittlich zu rechtfertigenden Niveau vorbereiten. Dabei kann die Vorgehensweise an das Modell eines „Regelkonsequentialismus“ [10] anknüpfen. Ein reiner Konsequentialismus muß sich dem Anspruch stellen, Kriterien und Orientierungsregeln zur Bewertung und Abschätzung der vorhersehbaren Folgen einer Handlung zu entwickeln. Er ist daher auf Maßstäbe angewiesen. Diese müssen sich jedoch rechtfertigen lassen. Der Regelkonsequentialismus versucht, die obersten Orientierungsregeln zu rechtfertigen. Dabei möchte er kein engmaschiges Netz von Verbotstafeln aufstellen.

Warum aber gerade die Gerechtigkeit? Bei der Klassifikation der Umweltethiken nach dem Maßstab waren Interessen und Bedürfnisse, Respekt und Rücksichtnahme sowie Solidarität und Gerechtigkeit als konkurrierende Modelle genannt worden. Gerechtigkeit scheint nun der einzige Bewertungsmaßstab zu sein, der eigentlich allen anderen noch vorausliegt. Denn man kann immer fragen, welche Interessen und Bedürfnisse gerechtfertigt sind oder bis zu welchem Grad die Rücksichtnahme billig ist. Gerechtigkeit und Fairneß als Grundmaßstäbe eines Regelkonsequentialismus erfordern von einer ökologischen Ethik Sachgerechtigkeit gegenüber den Lebewesen und der Natur, Rücksicht auf die Natur und das Leben auf unserem Planeten angesichts ökologisch katastrophaler Ereignisse und ihrer Folgen, Vorsicht bei drohenden Risiken für die gegenwärtige und die zukünftigen Generationen und einen Ausgleich von Nutzen und Lasten (Verteilungsgerechtigkeit) im Hinblick auf konkurrierende Energieversorgungsmodelle. Wegen des Tier-Mensch-Unterschieds bedeutet Fairneß nicht die Gleichbehandlung von Mensch, Tier und Natur. Jedoch erscheint es sittlich geboten, Ansprüche von Lebewesen in Güterabwägungen einzubeziehen, insofern sie uns recht ähnlich sind, etwa im Selbsterhaltungsstreben und in der Schmerzempfindung. So impliziert der Gedanke der Fairneß im Rahmen eines Gerechtigkeitskonsequentialismus für die ökologische Ethik die Forderung eines abgestuften Respekts oder einer gewissen Solidarität zunächst mit der lebenden Menschheit, mit zukünftigen Generationen, leidensfähigen Tieren, allem Leben und letztlich den Bereichen der Natur, denen vom Menschen im Hinblick auf die Folgen seines Eingreifens ein Selbstwert zugesprochen werden sollte. Gerechtigkeit ist ein Konzept

für Folgenbewertung von Technologien, das auf eine Mangelsituation antwortet. Herkömmliche Energietechnik erzeugt diese zunehmend bei Umweltgütern.

Eine an Gegenstandsbereichen orientierte ökologische Ethik ist zu statisch, um der Evolution und der technischen Innovation gerecht zu werden. Diese Versionen insbesondere von Teutsch und Meyer-Abich reichen vielleicht aus, Naturschutz, Tierschutz und Artenschutz zu begründen. Sie sind vom Ansatz her defensiv. Die Risiken der Energienutzung stellen die ökologische Ethik vor neue Aufgaben. Sie muß Risikoabschätzungen, Kosten-Nutzen-Analysen, monetäre Diskontierungen nach Fairneßkriterien sittlich bewerten und die Grenzen unseres Wissens bewußt reflektieren sowie fordern, diese konsequent hinauszuschieben, um möglichst viele der Folgen berücksichtigen zu können. Denn auf der Basis eines schmalen Wissens neigen die Lösungen eher dazu, ungerecht zu sein, weil nur ein Bruchteil der potentiell Betroffenen in der Entscheidungsfindung berücksichtigt werden kann. So impliziert das Gerechtigkeitskonzept auf lange Sicht die Begründung einer weitestmöglichen Vorsicht bei zukunftsträchtigen Entscheidungen. Und um solche handelt es sich bei Fragen globaler Energieversorgung. Außerdem erfordert Fairneß Kreativität in der Suche nach Alternativen und ihrer Institutionalisierung, in unserem Fall bei alternativen Energiequellen.

Aber können wir erkennen, was gerecht ist? Angesichts unseres Nichtwissens und der Grenzen unserer Problembewältigungskapazität ist das Absolutum Gerechtigkeit nicht zu realisieren. Doch ist dies nicht erforderlich. Gerechtigkeit ist eine relationale, auf andere Größen bezogene Konzeption. Dies wird bereits deutlich, wenn Aristoteles die Tugend als Mitte zwischen zwei Übertreibungen, als das rechte Maß, den vernünftigen Ausgleich in konkreten Sachfragen bestimmt. Wenn auch der weltumspannende Logos des Vorsokratikers Heraklit für uns in weite Ferne gerückt ist, die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen[11] ist zu vernehmen. Das Projekt der Aufklärung muß nicht scheitern, wenn wir den Vernunftanspruch auf Gerechtigkeit trotz aller postmodernen Angriffe aufrechterhalten. Es ist die praktische Rationalität selbst, die hinter einem Gerechtigkeitskonsequentialismus aufscheint.

Vorhersehbare Folgen gegenwärtiger Energienutzung

Der erste Schritt zur sittlichen Bewertung ist eine Analyse der vorhersehbaren Folgen und die Frage, ob diese in unserer heutigen Perspektive als fair und gerecht angesehen werden können. Der Mensch ist zum dominierenden Klimafaktor geworden[12]. Darum trägt er auch die Verantwortung für die weitere Entwicklung. Allerdings ist die Extrapolation mit großen Unsicherheiten wegen der künftigen Energienutzung und der Kohlenstoff-Flußmodelle behaftet. Zudem arbeiten die Klimamodellexperimente mit drastischen Vereinfachungen, insbesondere bei

ozeanischen Prozessen. Daher geht man bei Prognosen von einer Verdoppelung der CO_2-Konzentration auf 600 ppm aus, ohne weitere Voraussagen über den Zeitpunkt, an dem dieser Wert erreicht sein könnte. Zu erwarten ist eine durchschnittliche globale Erwärmung um 3 Grad +/–0,5 Grad und eine Erhöhung des Meeresspiegels um etwa einen Meter. Beide Werte können in etwa hundert Jahren durchaus erreicht werden, falls der Menschheit keine drastische Wende in der Energiegewinnung gelingt. Allerdings werden wir noch zehn bis zwanzig Jahre warten müssen, bis sich Effekte der anthropogenen Klimabeeinflussung zeigen; doch dann könnte es für Gegenmaßnahmen zu spät sein.

Zum Treibhauseffekt tragen drei Hauptverursacher bei, nämlich gegenwärtig das Kohlendioxid mit 50, das Methan mit 19 und die FCKW mit 17 Prozent[13]. Der erste Faktor geht auf die Nutzung fossiler Brennstoffe zurück. Beim Methan spielt die Landwirtschaft eine große Rolle, während die FCKW hauptsächlich durch Spraydosen und industrielle Prozesse freigesetzt werden. Die enorme Bedeutung der Nutzung fossiler Energieträger für den Treibhauseffekt ist offenkundig (45). Auch die Bilanzierung nach Verursacherländern ist aussagekräftig: Betrachtet man die Emissionen von CO_2 aufgrund kommerzieller Energieträger, so waren 1986 Nordamerika mit 28, die Staatshandelsländer mit 21,6, Westeuropa mit 15,4 und China mit 13 Prozent, zusammen mit 78 Prozent beteiligt. Zwar verschiebt sich durch den Einbezug nichtkommerzieller Energieträger das Belastungsprofil etwas zugunsten der ersten und zweiten Welt, da 25 bis 50 Prozent des Gesamtenergieverbrauchs der Entwicklungsländer traditionell und in dieser Statistik nicht erfaßt sind, doch ändert sich das, wenn man die Bevölkerungszahl berücksichtigt. Auf jeden Fall läßt sich konstatieren, daß ein relativ kleiner Teil der jetzt lebenden Weltbevölkerung bevorzugt in den Industrieländern einen hohen Verbrauch an Primärenergie auf fossiler Basis hat und daher überproportional am Treibhauseffekt beteiligt ist. Dies kann man nicht als gerecht ansehen.

Die Folgen sind globaler Natur. Zudem hat die gegenwärtig lebende Menschheit den Nutzen, die Lasten im Sinn vorhersehbarer vielfältiger Risiken tragen nachfolgende Generationen. Diese bestehen in abrupten Klimaschwankungen (362), in radikalen Änderungen der Niederschlagsverteilung (42) und der daraus folgenden Probleme der Wasserversorgung (437), in umfassenden Ernährungsproblemen (52), im Meeresspiegelanstieg (418, 438), in Völkerwanderungen (437) und im Aussterben von Arten (441). Zu erwarten sind Katastrophen, die wir uns nicht vorstellen können (441), und gravierende Konsequenzen, die nur durch einen Atomkrieg zu übertreffen wären (442). Zudem könnte ein Gesundheitsproblem entstehen, da Mikroorganismen und Krankheitserreger aufgrund ihrer Generationenfolge sich leichter an schnell veränderte Umweltbedingungen anpassen können als höhere Pflanzen oder Tiere[14].

Auch der CO_2-Eintrag in die Tiefsee – das Meer absorbiert derzeit etwa 50 Prozent des zusätzlichen CO_2 – könnte gravierende Folgen auf die Zusam-

mensetzung des Wassers und die Grenze der kalklösenden Schicht haben wie zu einer Verminderung der Photosyntheseaktivität[15] führen. Auch dies bliebe nicht ohne Folgen für die Welternährung und die Bevölkerung. Aufschaukelungsprozesse zwischen den einzelnen Faktoren sind zu erwarten. Dabei ist die Verteilung der Lasten wieder sehr unterschiedlich. Küstenländer sind erheblich mehr betroffen als Binnenstaaten; besonders hart trifft es Staaten mit jetzt mediterranem Klima (439). Andererseits erwarten sich Länder wie Kanada, die Sowjetunion oder Skandinavien Vorteile von einem milderen Klima auch für die Nahrungsmittelproduktion (437). Allerdings verwandelt sich der Dauerfrostboden wohl in sumpfiges Gelände und nicht in fruchtbaren Boden, und die Klimamodelle sind noch so ungenau, daß die klimatische Gewinner-Verlierer-Diskussion auch ein hohes Risiko für diejenigen enthält, die sich Vorteile erwarten[16]. Selbst gravierende politische Konsequenzen sind denkbar. So liegen in den USA acht Großstädte in küstennahen Zonen, in der UdSSR nur eine.

Unsere gegenwärtige Form der Nutzung fossiler Energieträger erscheint somit in dreifacher Hinsicht als unfair. Gegenwärtig produziert eine Minderheit der jetzt lebenden Menschheit einen nicht unerheblichen Anteil des zusätzlichen CO_2. Sie hat den Nutzen, die Risiken aber sind global verteilt. Insgesamt betrachtet führt die Übernutzung fossiler Brennstoffe durch die jetzt lebende Menschheit dazu, daß kommenden Generationen enorme Lasten für Kompensationsleistungen und Einbußen an Lebensqualität und Gesundheit zugemutet werden. Zwar kumulieren wir Kapital, mit dem spätere Kompensationsleistungen bezahlt werden könnten, aber vieles läßt sich nicht kompensieren, so daß im intergenerationellen Interessenausgleich radikale Einsparungen bei der Nutzung fossiler Energie insbesondere in den Industrieländern nur fair wären. Drittens sind die künftigen Lasten global sehr ungleich verteilt, etwa auf Küstenbereiche und Länder mit mediterranem Klima, ohne daß deren Vorfahren heute den Nutzen der Verwendung fossiler Energieträger genießen könnten.

Das Schema wiederholt sich. Den Nutzen hat ein Teil der gegenwärtig lebenden Menschheit, die Lasten in Form der Klimakatastrophe und ihrer Folgen sind jedoch globaler und zukünftiger Natur. Zudem betreffen sie Menschen in unterschiedlichen Regionen der Welt in extrem ungleicher Weise. Zudem bedeutet die zu erwartende Klimaänderung eine drastische Herabminderung der Arten höherer Pflanzen und Tiere, wobei letztere gemäß dem Gerechtigkeitskonsequentialismus eigentlich besondere Rücksicht verdienen.

Sittliche Orientierungsregeln für eine globale Energieversorgung

Das global zu erwartende erhebliche Schadensausmaß, die ungerechte Verteilung von Kosten und Nutzen zwischen Industrieländern und Entwicklungslän-

dern und die sehr unfaire Verteilung von Gewinn und Risiko im intergenerationellen Vergleich sowie die Radikalität der Eingriffe in die Evolution durch massive Vernichtung von Lebensräumen und Arten werfen Fragen ethischer Natur auf. Ziehen wir den kategorischen Imperativ Kants und die ihm zugrundeliegende Universalisierungsregel heran, so stellen wir fest, daß wir im Interesse unserer Kinder nicht wollen können, daß alle Menschen unser Energieverbrauchsniveau anstreben. Damit verändert sich die Universalisierungsverpflichtung der Kantschen Ethik durch den zeitlichen Horizont hin zum Gerechtigkeitskonsequentialismus. Der drohende Treibhauseffekt führt zu Veränderungen im Paradigma der Umweltethik. Ein Gerechtigkeitskonsequentialismus enthält die Forderung eines Ausgleichs zwischen den Ansprüchen der jetzt lebenden Menschen und denen nachfolgender Generationen in globaler Perspektive unter Berücksichtigung der Arterhaltung der höheren Tiere und möglichst weiter Teile der Natur. Dabei meint Gerechtigkeit und Fairneß im Rahmen eines Konsequentialismus weniger die Verteilung von Gütern, sondern einen fairen Ausgleich zwischen unterschiedlichen Bedürfnissen jetzt und zukünftig lebender Menschen, um zu verhindern, daß Risiken untragbar werden. Der Treibhauseffekt ist als ein erhebliches Risiko einzustufen[17]. Daher impliziert eine ethische Betrachtung der Energiegewinnung unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten eine dreifache Perspektive, nämlich Vorsicht, Rücksicht auf Benachteiligte und eine globale Haltung sachgerechter Eindämmungsstrategien des CO_2-Problems.

1. Vorsicht angesichts drohender Katastrophen. Wenn es darum geht, Nutzen und Kosten, Gewinn und Risiken nicht nur zwischen der derzeit lebenden Generation national und supranational zu verteilen, sollte eine Zukunftsethik bei intergenerationellen Entscheidungen relativ risikoscheu sein, wenn die Risiken von anderen getragen werden müssen[18]. Dieter Birnbacher schlägt hier das Modell des Vormunds vor, der das vorhandene Geld in mündelsicheren Papieren anlegt (145 f.). In einer ethischen Betrachtung verletzt es den Gleichheitsgrundsatz, wenn Küstenbewohnern erheblich höhere Lasten zugemutet werden, selbst wenn sie Schadenersatz erhalten. Und es widerspricht der Fairneß, wenn nachfolgenden Generationen über Gebühren Kosten zugemutet werden, damit wir heute unsere Energiebedürfnisse mit fossilen Brennstoffen befriedigen können. Sittlich gesehen besteht das „Gebot der Vermeidung irreversibler Schäden" (210), wozu Wissen vorausgesetzt ist. Ohne Wissenschaft ist heute eine verantwortliche Energiepolitik nach sittlichen Standards nicht mehr möglich. Umweltethik als akademische Diskussion im Elfenbeinturm läßt sich daher nicht rechtfertigen. Sie hat über die engen Fachgrenzen hinauszugehen und eine wissenschaftlich fundierte und ethisch abgesicherte Politikberatung vorzubereiten. Hinsichtlich der CO_2-verursachten Klimaeffekte sind hierbei drei Strategien denkbar: Vermeidung, Kompensation und Anpassung (215). Kompensation ist derzeit im wesentlichen technisch noch nicht möglich, Anpassung mutet nach dem Diskontierungsmodell zukünfti-

gen Generationen ungeheuere Lasten zu, so daß aus sittlichen Erwägungen heraus die Vermeidungsstrategie nach Möglichkeit des technisch Machbaren den Vorzug vor der Anpassung mit einer Option für die Suche nach Kompensationsmöglichkeiten verdient. Dabei folgt der Vorrang der Vermeidung schon aus dem Präventionsargument[19].

Der sittliche Primat der Schadensvermeidung vor der Nutzensteigerung (137) und die Ungerechtigkeit, die in einer unangemessen hohen Verknappung von Ressourcen für spätere Generationen liegt (115), verbunden mit der zu erwartenden Vernichtung von Arten und ökologischen Lebensräumen durch die wachsende Versteppung und Wüstenbildung sind weitere Argumente umweltethischer Art für eine weitgehende Vermeidungsstrategie. Daher muß sich Umweltethik zu einer ökologisch ausgerichteten Wirtschaftsethik erweitern. Sie muß dafür argumentieren, daß der Marktpreis für erschöpfbare Ressourcen früh genug steigt (257), muß im Rahmen wissenschaftlicher Politikberatung und öffentlicher Aufklärungsarbeit einen fiktiven Zukunftsmarkt etablieren und zukunftsorientierte Marktteilnehmer erziehen (247).

2. *Rücksicht auf Benachteiligte.* Den eher technikethischen sind wirtschaftsethische Überlegungen an die Seite zu stellen: „Zwischen dem heutigen Wohlstand in den Industrieländern und den Belastungs- und Zerstörungsprozessen in der Natur besteht ein direkter und enger Zusammenhang."[20] Trifft diese Aussage zu, so ist es ein Gebot der Gerechtigkeit, reichere Individuen, Institutionen, Unternehmen und Nationen in entsprechenden Relationen auch überdurchschnittlich zu belasten. „Von dem permanenten Wachstum der Produktion und der Realeinkommen in den vergangenen Jahrzehnten haben wesentlich die drei großen Kräfte unserer Gesellschaft profitiert: die Unternehmen, die Arbeitnehmer und der Staat."[21] Andere Bevölkerungsschichten, abgesehen von Kapitaleignern, sind nicht in den Genuß derselben Steigerungsraten gekommen. Sie sollten auch nicht im gleichen Maß wie andere zur Finanzierung der Minderung der ökologischen Belastungen des Energieeinsatzes herangezogen werden. Gesetzt den Fall, Energie würde etwa durch ein System von Steuern und Abgaben verteuert, müßte für sozial Schwache ein adäquater Ausgleich erfolgen. Ähnliches gilt international für Länder der Dritten Welt. Ihnen sind Hilfen bei den Vermeidungskosten ökologisch riskanter Energienutzung zu gewähren. Denn: „Als weiterer Verlierer dieses Prozesses der Steigerung des wirtschaftlichen Wohlstandes in den Industrieländern muß auch die Dritte Welt bezeichnet werden."[22]

3. *Die Forderung nach einer globalen Sachgerechtigkeit.* Sittliche Forderungen haben sich an der Sache selbst zu orientieren. Die Energienutzung als ein Grundproblem der Wirtschaft verlangt Überlegungen zur Konkurrenz. Sie laufen auf eine Aporie hinaus: „Diese Dilemmasituation führt dazu, daß alle Unternehmen je für sich rational handeln, wenn sie ökologische und soziale Folgekosten ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit so weit wie möglich abwälzen. In der Konsequenz

führt dies jedoch zu einem für die gesamte Gesellschaft irrationalen Ergebnis, da sie das Opfer der sich akkumulierenden und beschleunigt steigenden Umweltschäden und der davon ausgehenden Folgebelastungen ist." [23]

In dieser Situation hat die Ethik sittlich relevante Argumente für eine internationale Konvention zur Reduktion von Spurengasen zu entwickeln. Sie laufen darauf hinaus, daß die gegenwärtige Energiegewinnungspraxis im globalen und intergenerationellen Vergleich extrem unfair und ungerecht ist. Fairneß- und Gerechtigkeitsüberlegungen können Argumente rechtfertigen, die Maßnahmen zur weitestmöglichen Einsparung riskanter Energieträger einführen helfen. Zur Begründung möge ein Fallbeispiel dienen. Die Nutzung fossiler Brennstoffe führt langfristig gesehen zur Klimakatastrophe. Gibt es Strategien ihrer Vermeidung? Dafür wurden bereits Modelle errechnet. Eine CO_2-Entsorgung in Verbrennungskraftwerken ist möglich. Sie reduziert aber den Wirkungsgrad der Anlagen erheblich – je nach Verfahren zwischen 9 und 11 Prozent – und verteuert den so gewonnenen Strom auf das Doppelte. Einzusparen sind auf diese Weise in den Industrieländern 30 Prozent des CO_2-Gehalts, weltweit 20 Prozent. Das verflüssigte oder vereiste CO_2 müßte in die Tiefsee eingelagert werden. Die Tiefsee unter 100 Meter wird mit der Oberflächenschicht praktisch nicht durchmischt, so daß ein Zeitgewinn von einigen hundert Jahren denkbar ist, sofern die CO_2-Blasen am Meeresgrund verbleiben[24]. Bei der Eis-Einlagerung scheint dies gewährleistet, dafür ist das Verfahren energieaufwendiger. Allerdings sind radikale Folgen für die Weltmeere selbst zu befürchten, so daß dieser Ausweg, der zudem technisch sehr umstritten ist (Enquete 464, 505), für einen Gerechtigkeitskonsequentialismus verschlossen bleibt.

Also erscheinen letztlich nur Energieeinsparungen und alternative Maßnahmen langfristig dem Gerechtigkeitskriterium zu genügen. Folgende Verfahren sind hier denkbar: 1. Reduzierung der Nachfrage nach Energiedienstleistungen, 2. Erschließung „sauberer" Energiequellen, 3. rationelle Energieverwendung im Sinn der Erhöhung der Wärmedämmung und der Verbesserung der maschinellen Wirkungsgrade und 4. Aufforstung[25]. Da die Punkte 3 und 4 wohl wenig strittig sind und 4 zudem eine indirekte Hilfsmaßnahme darstellt, betrachten wir Vorschläge zu Energiesparmaßnahmen und alternativen Energiequellen unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten. Modellrechnungen liegen vor. So lassen sich ohne wesentliche Qualitätseinbußen im Leben grundsätzlich in den Niederlanden 54, in Japan 59, in den USA 34 und in der Bundesrepublik 36 Prozent des Primärenergieverbrauchs einsparen, in der Bundesrepublik bei der Einbeziehung der privaten Haushalte gar etwa 50 Prozent[26]. Allerdings wäre das mit immensen Umstellungskosten verbunden. Ökonomisch interessant wären diese Investionen nur, wenn der Rohölpreis etwa bei 60 Dollar pro Barrel läge, was mehr als das Dreifache seines jetzigen Preises ausmachen würde. Ist es gerecht, heute einen derartig hohen Preis zu fordern, obwohl der Markt ganz anders kalkuliert?

Wie hoch der Preis für Strom aus Kernenergie, aus erneuerbaren Formen der Energie oder aus fossilen Energieträgern im einzelnen sein muß, um einen fairen Ausgleich der ökologischen und sozialen Risiken zwischen den Energieträgern zu ermöglichen, dies zu bestimmen ist nicht allein Sache der Ethik. Fairneßüberlegungen jedoch lassen es geboten erscheinen, den Preis für Vermeidungsstrategien genauso einzuberechnen wie für weitgehende Sparmaßnahmen, da sie die einzige Möglichkeit einer langfristigen Schadensvermeidung darstellen, solange keine „sauberen" Energiequellen erschlossen sind. Letztlich dürfte es auch gerechtfertigt sein, die Entwicklungskosten für „saubere" Energiearten einzubilanzieren, erlauben sie doch die weitere Nutzung von risikoreicheren Energien. So kann die Frage nach dem „gerechten Preis" aufgrund von Fairneßüberlegungen zu anderen Festsetzungen führen als Marktmechanismen, die sich nur nach dem gegenwärtigen Bedarf richten. Soll ein gerechter Ausgleich des Nutzens wie der Risiken der konkurrierenden Energiequellen und ihrer Erschließung erfolgen, so ist eine „vollständige Kostenrechnung des Unternehmens"[27] zu fordern. Nicht nur die Erschließungs- und Bereitstellungskosten sind im Preis zu berücksichtigen, sondern auch die Entsorgungskosten, die ökologische Belastung und die sozialen wie medizinischen Folgen eines bestimmten Energienutzungsverfahrens. Auch ein „Erwartungswert von zusätzlichen Kosten aufgrund unerwarteter katastrophaler Entwicklungen"[28] ist einzurechnen. Erst dann ist ein fairer Vergleich der unterschiedlichen Energiequellen möglich. Eine Preiserhöhung für risikoreiche Energiegewinnung führt zu Einsparungen, wodurch das ethische Modell des gerechten Preises eine sittliche Begründung möglicherweise erzwungenen Konsumverzichts darstellen würde. Dies gilt unabhängig davon, daß die Verteuerung riskanter Energieträger wohl kaum ohne Wettbewerbsverzerrungen eingeführt werden kann. Zudem kann die Forderung nach einem gerechten Preis die Inkaufnahme von Nachteilen rechtfertigen.

Eine nicht unerhebliche Hilfestellung bei diesen ersten – und sicher noch unzureichenden – Versuchen von Fairneßüberlegungen angesichts unterschiedlicher Energiequellen mit spezifischen Gefährdungspotentialen waren Diskontierungsmodelle. Ihr Kern war der Versuch der Quantifizierung des potentiellen Schadensausmaßes und ihrer Monetarisierung. Dabei ist jedoch deutlich geworden, daß Kosten-Nutzen-Rechnungen, Diskontierungen und mathematische Modellierungen die sittliche Abwägung nicht ersetzen können. Aus diesen Modellen lassen sich Handlungsanweisungen nicht direkt ableiten, obwohl die Beantwortung der Frage, ob eine Empfehlung als gerecht erscheint, von ihnen nicht unbeeinflußt bleibt. So kann die Fairneßargumentation zur Begründung von Quoten, Obergrenzen, Nutzungsbeschränkungen beitragen, um unzumutbare Konsequenzen des Treibhauseffekts für nachfolgende Generationen zu verhindern.

Intergenerationelle Fairneßüberlegungen führen zu Zweifeln an der Konsumorientierung als Paradigma der Industriegesellschaften, obwohl es sich als sehr

durchsetzungsfähig in der Dritten Welt erweist. Dies begründet wegen der Vorbildfunktion die Verpflichtung eines sehr vorsichtigen Umgangs der Industrieländer mit Konsum und Gütern. Als kritisches Korrektiv zu eingefahrenen Verhaltensmustern kann Ethik einen Beitrag zur Verminderung drohender Auswirkungen der Klimakatastrophe leisten. Genauso kann sie begründen, warum Industriestaaten weit überproportional CO_2-Emissionen einsparen müssen (Enquete 426) und eigentlich verpflichtet sind, die Länder der Dritten Welt bei entsprechenden Maßnahmen zu unterstützen.

Daher sind aus Gründen der Sachgerechtigkeit, der Rücksicht und Vorsicht insbesondere gegenüber den benachteiligten Menschen, der Dritten Welt und nachkommenden Generationen Fragen nach dem gerechten Preis und einer „vollständigen Kostenrechnung" sittlich erforderlich. Dabei geht es nicht nur darum, Geld fiskalisch abzuschöpfen, sondern Mittel bereitzustellen, um Maßnahmen zur Minderung des Einsatzrisikos der jeweiligen Energiequellen ergreifen zu können. Soziale Ungerechtigkeiten, die dadurch innerhalb der Gesellschaft und zwischen den Nationen entstehen, sind fairerweise zu berücksichtigen und auszugleichen. So ergibt sich eine wirtschaftspolitische Aufgabe: „Steuerpolitische Ansatzpunkte könnten Produktsteuer in Höhe der ökologischen und sozialen Folgekosten und/oder Rohstoff- und Energiesteuern sein, bei denen an schon vorhandenen speziellen Verbrauchssteuern wie der Mineralöl- und Tabaksteuer angeknüpft werden könnte. Der Aufbau eines ökologischen Ordnungsrahmens, der heute nur rudimentär vorhanden ist, sollte dazu genutzt werden, die Umweltpolitik – die heute immer noch vom Vorherrschen der Entsorgungskonzeption gekennzeichnet wird – stärker auf eine Vorsorgepolitik umzustellen."[29] Dies wird ein langfristiger Prozeß sein. Dafür formuliert ein Gerechtigkeitskonsequentialismus als sittliche Ansprüche folgende Orientierungsregeln:

1. Gefordert ist die sittliche Bereitschaft zu einer fairen und gerechten Abwägung der Risiken und Vorzüge, die mit der globalen Nutzung von spezifischen Energiequellen verbunden sind.

2. Wir stehen unter dem Anspruch, globale Lösungen für die Risiken der Energienutzung und die gerechte Verteilung der Kosten ihrer Verminderung auch im Hinblick auf künftige Generationen zu erarbeiten.

3. Dabei gebührt Vermeidungsstrategien Vorrang, solange Kompensationen technisch kaum möglich sind, also Maßnahmen zur Energieeinsparung, da sie ohne klimatische Nebenwirkungen Zeitgewinn bringen und langfristig Lösungsmöglichkeiten verbessern.

4. Auch Risikominderungsstrategien sind ein Gebot, zumindest um Zeit zu gewinnen. Ihre Finanzierung darf den Energiekosten zugeschlagen werden.

5. Alternative Konzepte erneuerbarer, risikoarmer Energiegewinnung sind zu fördern. Da sie das Risiko „schmutziger" Energie mindern helfen, können ihre Entwicklungskosten aus dem Preisaufkommen dieser Energien bezahlt werden.

6. Ein Modell ist die Frage nach dem gerechten Energiepreis, gemessen an den Kosten der Ressourcennutzung, der Verarbeitung, der Bereitstellung, der Entsorgung, der Vorsorge für potentielle Katastrophen, der Vermeidung sozialer und ökologischer Risiken und der Bereitstellung risikoarmer Energiequellen.

7. Gebot der Fairneß aber ist es auch, einen finanziellen Ausgleich für die Bevölkerungsgruppen zu schaffen, die am industriell erarbeiteten Wohlstand nicht wie die anderen partizipieren.

8. Dies gilt auch für die Länder der Dritten Welt, die von sich aus nicht in der Lage sind, Prozesse einzugrenzen, die Risikofaktoren insbesondere für unser Klima darstellen.

9. Andererseits kann es auch ein Gebot der Fairneß sein, bestimmte Quoten festzulegen, um individuell für die Möglichkeiten eines Landes unzumutbare Belastungen oder Beeinträchtigungen nachfolgender Generationen zu vermeiden.

ANMERKUNGEN

[1] C. D. Schönwiese, Spurengasemissionen und ihre Auswirkungen auf das Klima in Europa, in: Natur und Industriegesellschaft, hrsg. v. J. Klawitter, R. Kümmel (Würzburg 1989) 83.

[2] Die Bezeichnung ist physikalisch nicht ganz richtig, weil das Treibhaus zusätzlich den turbulenten Klimaaustausch verhindert; s. ebd. 85.

[3] H. Flohn, CO_2-induzierte Warmzeit gefährlicher als Kernenergie, in: Umschau 80 (1980) 114.

[4] K. M. Meyer-Abich, Was ist gegen eine CO_2-induzierte Klimaänderung zu tun? Keine Folgen für die Politik, ebd. 80 (1980) 109.

[5] S. H. Schneider, R. S. Chen, Carbon Dioxide Warming and Coastline Flooding: Physical Factors and Climatic Impact, in: Annual Review Energy (1980) 5, 107–140. [6] Ebd. 125ff. [7] Meyer-Abich, a. a. O. 110.

[8] W. K. Frankena, Ethics and the Environment, in: K. E. Goodpaster, K. M. Sayre, Ethics and Problems of the 21st Century (Notre Dame 1979) 21–35, bes. 21f.; O. Höffe, Sittlich-politische Diskurse, a. a. O. 146–149; K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik (München 1984) 19; G. M. Teutsch, Schöpfung ist mehr als Umwelt, in: Ökologische Ethik, hrsg. v. K. Bayertz (München 1988) 55–65; das Schema 59–61. [9] K. M. Meyer-Abich, a. a. O. 22f.

[10] Vgl. R. W. Trapp, Nicht-Klassischer Utilitarismus. Eine Theorie der Gerechtigkeit (Frankfurt 1988) 56.

[11] J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken (Frankfurt 1988) 153. [12] Schönwiese, a. a. O. 84ff.

[13] Zwischenber. d. Enquete-Komm. des 11. Dt. Bundestages „Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre" (Bonn 1988) 39, im folgenden zit. mit Seitenzahlen in Klammern.

[14] B. Klopries, G. Beckmann, Der Anstieg der Kohlendioxidkonzentration in der Troposphärenluft – ein Kardinalproblem der Menschheit, in: Forst und Holz 44 (1989), Nr. 8, 198. [15] Ebd. 192f.

[16] W. Fischer, J. C. de Primo, W. Sassin, Das Klimaproblem. Ansätze einer politischen Lösung, in: Energiewirtschaftl. Tagesfragen 39 (1989) 279. [17] Ebd. 278.

[18] D. Birnbacher, Verantwortung für zukünftige Generationen (Stuttgart 1988) 146; im folgenden zit. mit Seitenzahlen. [19] Fischer, Primo, Sassin, a. a. O. 280. [20] Leipert, a. a. O. 31. [21] Ebd. 32. [22] Ebd.

[23] C. Leipert, Grundfragen einer ökologisch ausgerichteten Wirtschafts- und Umweltpolitik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 27/88, 29.

[24] J. Fricke, U. Schüßler, R. Kümmel, CO_2-Entsorgung, in: Physik in unserer Zeit 20 (1989) H. 2, 56, 60f.

[25] Ebd. 56.

[26] H. M. Grosscurth, R. Kümmel, W. van Gool, Thermodynamic Limits to Energy Optimization, in: Energy 14 (1989) Nr. 5, 241–258. [27] Ebd. [28] Ebd. 31. [29] Ebd. 36.

Harry Hoefnagels SJ

Unsere Gesellschaftsordnung und die großen Fragen der Zeit

Unsere Gesellschaft sieht sich mit Fragen konfrontiert, auf die noch niemand eine Antwort weiß. Seit Jahren gibt es Massenarbeitslosigkeit. Es fehlt aber immer noch ein überzeugendes Konzept, wie man zu einer befriedigenden Beschäftigungslage finden kann. Der Sozialstaat befindet sich in einer Krise, seine Errungenschaften schaffen neue Probleme, und unter der Bevölkerung verbreitet sich die „neue Armut". Die Sachverständigen können sich nicht einigen, wie sozial akzeptable Verhältnisse in der Zukunft gesichert werden können. In der letzten Zeit mußten nun auch Träger gesellschaftlicher Verantwortung anerkennen, daß die Umwelt, die menschliches Leben erst möglich macht, ernsthaft gefährdet ist und daß es sich hier um eine Frage des Überlebens handelt[1]. Einen Grund für die Hoffnung, daß sie bewältigt werden könne, scheint es kaum zu geben. Regierungen, die nun einmal den Interessen der Wirtschaft Rechnung tragen müssen, können nur eine halbherzige Umweltpolitik betreiben. Ferner scheint der heute notwendige weltweite Schutz der Umwelt unmöglich zu sein, solange in der Entwicklung der Dritten Welt keine wesentlichen Fortschritte gemacht werden[2]. Damit ist eine weitere Frage angesprochen, auf die unsere Gesellschaften keine Antwort wissen: Wie kann man der Dritten Welt endlich reale Perspektiven für ihre Entwicklung bieten?

Die heutige Situation ist durch zwei in der Vergangenheit unbekannte Herausforderungen bestimmt: Einmal muß das gesellschaftliche Leben auf die Grenzen abgestimmt werden, die die Natur selbst ihrer Ausbeutung setzt. Dann muß man zu der internationalen Zusammenarbeit finden, die eine „Weltinnenpolitik" möglich macht. Man muß daher ernsthaft fragen, ob unsere Gesellschaftsordnung national wie international noch den heutigen Herausforderungen gewachsen ist. Verlangen diese nicht eine andere Gesellschaftsordnung als die jetzige, aus der bürgerlichen Revolution hervorgegangene?

Eine Frage, der man sich nicht stellen will

Kaum jemand wagt sich an die Frage, ob unsere Gesellschaft der Herausforderung unserer Zeit noch gewachsen ist, obwohl diese Frage auf der Hand liegt. Die Aufgaben, vor denen wir stehen, ergeben sich ja aus der durch unsere Gesell-

schaft ausgelösten Entwicklung. Wie soll eine Gesellschaft, für die diese Entwicklung kennzeichnend ist, hier eine Antwort finden?

Unsere Gesellschaftsordnung ermöglicht es, die Natur immer umfassender in den Dienst wirtschaftlichen Gewinnstrebens zu stellen. So mußte der Augenblick kommen, in dem die Ausbeutung der Natur so weit fortgeschritten ist, daß die natürlichen Bedingungen menschlichen Lebens zerstört zu werden drohen. Kann unsere Gesellschaftsordnung gewährleisten, daß die Natur so erhalten bleibt, daß die Menschen in ihr und von ihr leben können?

Unsere Gesellschaftsordnung ermöglichte die Entwicklung einer nicht mehr an nationale Grenzen gebundenen Wirtschaft. Diese Weltwirtschaft macht tendenziell alle Menschen zu Teilnehmern eines die ganze Menschheit umfassenden Arbeitsprozesses. An dem weltweit erwirtschafteten Reichtum wollen auch die Völker der Dritten Welt ihren Anteil haben. Ist die derzeitige internationale Ordnung geeignet, in diesem gesellschaftlichen Netz, das die ganze Welt umfaßt, zwischen den Völkern Beziehungen entstehen zu lassen, wie sie eine echte Völkergemeinschaft verlangt?[3]

Das durch unsere Wirtschaft erzielte Wachstum ermöglichte es, in einer dem Imperativ der Kapitalverwertung unterworfenen Gesellschaft den Sozialstaat auszubauen. Wird es auch dann noch gelingen, sozialen Fortschritt und kapitalistisches Gewinnstreben in Einklang zu bringen und so den Kapitalismus sozial erträglich zu machen, wenn mit stetigem Wachstum nicht mehr zu rechnen ist?

Warum wird so selten gefragt, ob unsere Gesellschaft den Fragen gewachsen ist, die mit ihrer eigenen Entwicklung entstehen? Man kann antworten, es gehöre nicht zu unseren Denkgewohnheiten, die Gesellschaftsordnung ernsthaft in Frage zu stellen; denn die jeweilige Gesellschaftsordnung gilt für ihre Mitglieder normalerweise als selbstverständlich[4]. Ist das aber nicht merkwürdig in einer Zeit, in der die Gesellschaft zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden ist? Müßten nicht wenigstens die Sozialwissenschaftler hier nachfragen? Warum sie dies unterlassen, wird verständlich, wenn man bedenkt, welchem Risiko sie sich damit aussetzten. Wenn man feststellt, unsere Gesellschaft sei den mit ihrer Entwicklung gegebenen Problemen nicht gewachsen, muß man notwendig fragen, ob nicht die Zeit der Ablösung unserer Gesellschaftsordnung durch eine andere gekommen ist. Man müßte also etwas erwägen, das unserem Denken unvorstellbar erscheint, daß nämlich unsere Gesellschaft durch eine andere abgelöst werden könnte, so wie sie selbst einmal an die Stelle der feudalen Gesellschaft trat.

Ist die gesellschaftliche Entwicklung vollendet?

Unsere heutige Gesellschaft ging hervor aus dem historischen Prozeß, in dem die jeweils bestehende Gesellschaft durch eine andere abgelöst wurde. Der Ge-

danke, unsere Gesellschaft sei auch nur eine Phase dieses Prozesses und auch sie werde eines Tages durch eine andere abgelöst, ist uns aber völlig fremd. Normalerweise halten wir unsere bürgerliche Gesellschaft für die Vollendung. Auch für die Soziologen vollzieht sich jede weitere gesellschaftliche Entwicklung innerhalb des Rahmens unserer Gesellschaftsordnung[5], die, obwohl sich ständig ändernd, immer dieselbe Gesellschaft bleibt.

Noch vor 25 Jahren schien diese Sicht über allen Zweifel erhaben zu sein. Damals rechneten alle mit einem ständigen Wirtschaftswachstum, das eine befriedigende Beschäftigungslage sichern und den weiteren Ausbau des Sozialstaats ermöglichen würde. Wie die ständige Steigerung des Sozialprodukts einen gewissen Wohlstand der eigenen Arbeiterbevölkerung brachte, werde es der immer weiter steigende globale Reichtum auch ermöglichen, die Lage der Entwicklungsländer wesentlich zu verbessern[6]. Die Entwicklung entsprach aber nicht diesen Erwartungen. Es stellte sich heraus, daß die Möglichkeiten, die die Erde für die Steigerung des Wohlstands bietet, nicht unbegrenzt sind, wie wir es immer angenommen hatten. Zu unserer Überraschung mußten wir feststellen, daß die Natur, in der und von der wir leben müssen, ihrer Ausbeutung Grenzen setzt, die nicht straflos überschritten werden können.

Es hat Jahre gedauert, bis die Grundgedanken des Berichts des Club of Rome[7] allgemein akzeptiert wurden. Heute zweifelt niemand mehr, daß weder die Rohstoffvorkommen noch die Belastbarkeit der Umwelt, noch das Regenerationsvermögen der Natur unbegrenzt sind. Dennoch fragt man nicht, ob nicht eine Revision des Denkens der 60er Jahre fällig ist und ob man nicht mit dem Ende der unsere Gesellschaft kennzeichnenden Entwicklung rechnen muß. Das politische Denken setzt immer noch auf Wirtschaftswachstum, das sich, soll es die Probleme dauerhaft lösen, ins Unendliche fortsetzen müßte.

Solidarität, die nicht zustande kommt

In breiten Kreisen ist man heute überzeugt, daß die Umweltfrage eine nicht nur nationale, sondern auch internationale solidarische Sorge für die das menschliche Leben ermöglichende Natur verlangt[8]. Es hat sich auch die Einsicht verbreitet, daß ohne die konstruktive Mitarbeit der Entwicklungsländer die Umweltprobleme nicht zu bewältigen sind. Damit ist aber nicht zu rechnen, wenn nicht eine weltweite Solidarität dafür sorgt, daß die zu sichernde Zukunft auch der Dritten Welt Perspektiven bietet.

Warum kommt diese Solidarität nicht zustande? Eine mögliche Antwort findet man, wenn man den großen, den politisch engagierten Staatsbürger von heute beunruhigenden Fragen auf den Grund geht, wie zum Beispiel: Warum tut sich unsere Gesellschaft so schwer, ihr Leben auf die von der Natur gesetzten Grenzen

abzustimmen? Warum gibt es keine Perspektiven für eine Verbesserung der Beschäftigungslage und warum scheint der allmähliche Abbau des Sozialstaats nicht verhindert werden zu können? Warum gelingt es trotz aller Bemühungen nicht, auf dem Weg zur Lösung der Entwicklungsprobleme wesentliche Schritte voranzukommen?

Die These, zu der man immer kommen wird, wenn man diesen Fragen auf den Grund geht, lautet[9]: Diese Probleme sind unlösbar, solange das gesellschaftliche Leben auf nationaler wie internationaler Ebene bestimmt wird durch die individualistisch aufgefaßte Freiheit. Mit dieser Freiheit ist der Konkurrenzkampf gegeben, der es einzelnen Unternehmen und einzelnen Nationen unmöglich macht, dem gemeinsamen Interesse der Erhaltung der Natur ernsthaft Rechnung zu tragen. Diese Freiheit macht das Kapital zu einem entscheidenden gesellschaftlichen Machtfaktor. Das Kapital kann ohne Rücksichtnahme auf die Interessen der arbeitenden Menschen und auf das Gemeinwohl seine Verwertung anstreben. Es steht nur dann zur Verbesserung der Beschäftigungslage zur Verfügung, wenn Gewinnchancen in Aussicht stehen. Weil die Weltwirtschaft von der individualistisch verstandenen Freiheit beherrscht wird, ist sie den Gesetzen des Marktes unterworfen. Weil es auf internationaler Ebene keine Instanz gibt, die, wie der Staat durch seine Sozialpolitik, dem Gewinnstreben soziale Grenzen setzt, befinden sich die Entwicklungsländer in derselben Situation wie die noch nicht organisierten Arbeitnehmer der frühkapitalistischen Zeit, die sich in „freien Verhandlungen" über die Arbeitsbedingungen dem Diktat des Arbeitgebers unterwerfen mußten.

Ist eine nichtindividualistische Freiheit denkbar?

Kann die Freiheit anders als individualistisch gedacht werden? Beim Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft sind die Grundlagen für eine Gesellschaft gelegt worden, die ihren Bürgern Freiheit gewährt, und diese war immer eine individualistisch verstandene Freiheit. Die Probleme einer Freiheit, die innerhalb der Gesellschaft zu verwirklichen ist, waren damals noch unbekannt. Man glaubte sogar, durch das Prinzip des „Laisser faire, laisser passer" das Wohl der Gesellschaft garantieren zu können.

In der Tat war die Zeit für die wirtschaftliche Entwicklung gekommen, deren Mittel die industrielle Technik bereitstellte. Die starren feudalen Regelungen, die diese Entwicklung blockierten, mußten beseitigt werden. Um ihr freie Bahn zu bieten, sollten die Menschen frei wirtschaften und so ihr eigenes Wohl anstreben können. Um dieses Ziel zu erreichen, so meinte man, brauchten nur die Menschenrechte festgelegt zu werden, die nach dem Aufklärungsdenken dem Menschen zustehen.

Daß die Freiheit im Zusammenleben der Menschen Probleme mit sich bringt, ahnte man nicht. Im Glauben an eine in der Schöpfung angelegte Harmonie der Interessen – die „harmonia praestabilita" (Leibniz) oder die „invisible hand" (Adam Smith) – war man überzeugt, das Gemeinwohl sei am besten gesichert, wenn alle ungehindert ihren Eigeninteressen nachgehen könnten.

Die Probleme der in der Gesellschaft zu verwirklichenden Freiheit wurden durch die Sozialgeschichte ans Licht gebracht. Allmählich wurde deutlich, daß die Freiheit negative Auswirkungen hatte, wenn sie nicht durch eine Verantwortung für die Mitmenschen und für das Gemeinwohl gebunden war. So mußte eine sich ständig erweiternde Sozialgesetzgebung unerträgliche gesellschaftliche Verhältnisse verhindern. Der Staat mußte immer tiefer in das gesellschaftliche Leben eingreifen, um das Gemeinwohl zu sichern. So lehrte die Erfahrung, daß die individualistisch aufgefaßte Freiheit einen Staat verlangt, der immer stärker in das gesellschaftliche Leben eingreift.

Wie konnten es die auf ihre Freiheit erpichten Bürger hinnehmen, daß der Staat durch ständige Steigerung seiner Macht ihrer Freiheit immer engere Grenzen setzte und sich einen immer größeren Teil des Sozialprodukts aneignete? Das wäre kaum denkbar gewesen, wenn sich dadurch die wirtschaftliche Lage der bürgerlichen Schichten verschlechtert hätte. Daß dies nicht der Fall war, muß wohl dem ständigen Wirtschaftswachstum zugeschrieben werden. Dadurch war gewährleistet, daß den Bürgern immer genügend Raum blieb, ihren Reichtum zu vergrößern. Wenn diese Argumentation stimmt, muß die Gesellschaftsordnung in große Schwierigkeiten kommen, wenn die Wirtschaft nicht mehr dauernd weiterwächst.

Grundlagen unserer Gesellschaft

Die bürgerliche Freiheit, das durchschaute schon Marx, wird den Forderungen menschlichen Zusammenlebens nicht gerecht. Die Menschenrechte trennen die Menschen, statt sie miteinander zu verbinden, und gestatten ihnen, im Rahmen des Gesetzes ohne Rücksicht auf die Mitmenschen und auf das Gemeinwohl ihr Eigeninteresse zu verfolgen[10].

Warum verbindet Marx mit dieser Feststellung nicht die Forderung, die Menschenrechte müßten so umformuliert werden, daß die Freiheit die Verantwortung für den Mitmenschen und für das Gemeinwohl einschließt? Für ihn gab es wohl deswegen keinen Grund, sich darüber Gedanken zu machen, weil er nun einmal seine Hoffnung auf das Zustandekommen der kommunistischen Gesellschaft gesetzt hatte. Es bleibt dann aber ungeklärt, warum Marx ausschließt, daß durch eine Gesellschaftsreform die Menschenrechte adäquater formuliert werden.

Diese Haltung wird verständlich, wenn Marx gerade die individualistisch ver-

standene Freiheit als die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft ansieht. Dann wäre tatsächlich eine andere Gesellschaft notwendig, um die Freiheit mit den Forderungen des menschlichen Zusammenlebens in Einklang zu bringen. Um diese Zusammenhänge zu klären, muß man eine Frage stellen, die die Sozialwissenschaften kaum beschäftigt, die aber von entscheidender Bedeutung für unsere Überlegungen ist: Was sind die Grundlagen einer Gesellschaft? Was macht eine Gesellschaft gesellschaftlich zu der, die sie ist?

Eine Gesellschaft funktioniert nur dann, wenn ein Problem gelöst ist, das mit dem Zusammenleben der Menschen gegeben ist. Es muß nämlich festgelegt sein, wie sich die Menschen ganz allgemein ihren Mitmenschen und dem Gemeinwesen gegenüber zu verhalten haben. Die Art und Weise, wie dieses soziale Grundproblem gelöst ist, macht die Gesellschaft zu der, die sie ist. So wäre unsere Gesellschaft nicht die, die sie ist, müßten wir uns den Mitmenschen und dem Gemeinwesen gegenüber noch so verhalten, wie es in der feudalen Gesellschaft als selbstverständlich galt.

Wie dieses soziale Grundproblem in unserer Gesellschaft gelöst ist, dürften die bisherigen Ausführungen deutlich gemacht haben: Den Mitgliedern unserer Gesellschaft ist es gestattet, im Rahmen der Gesetze ihre eigenen Interessen zu verfolgen, ohne den Interessen der Mitmenschen und dem Gemeinwohl Rechnung zu tragen.

Marx irrte sich, als er an die Ablösung der bürgerlichen Gesellschaft durch die kommunistische glaubte. Er sah aber Richtiges, als er die individualistisch verstandene Freiheit als konstitutiv für die bürgerliche Gesellschaft ansah und voraussetzte, daß die Bindung der Freiheit an soziale und gesellschaftliche Verantwortung eine andere Gesellschaft verlangt. Im Rahmen dieser Überlegungen heißt das: Um die heute geforderte gesellschaftliche Solidarität zu verwirklichen, muß eine andere Gesellschaft zustande kommen.

Diagnose der heutigen Lage

Was wir heute erleben, erinnert an das, was nach Marx dann geschieht, wenn die Ablösung einer Gesellschaft durch eine andere bevorsteht. Krisenerscheinungen, für die man keinen Rat weiß, lösen Besorgnis aus. Man ahnt jedoch nicht, daß es sich hier um die Symptome einer tieferen Krise handelt, die die Grundlagen der Gesellschaft in Frage stellt. Einem gesellschaftlichen Denken, das den hergebrachten und bewährten Denkgewohnheiten verhaftet bleibt, ist der Gedanke völlig fremd, die Gesellschaftsordnung sei nicht mehr auf die Aufgaben abgestimmt, die mittlerweile entstanden sind.

Die Ideen von Marx, an die hier erinnert wird, gehören zu seiner Theorie der Entwicklung, in der jeweils die bestehende Gesellschaft durch eine andere abge-

löst wird[11]. Es lohnt sich, diese Theorie näher zu betrachten, weil Marx der einzige Sozialwissenschaftler ist, der die Auffassung vertritt, daß mit dem Zustandekommen unserer Gesellschaft die Entwicklung der menschlichen Vergesellschaftung nicht abgeschlossen ist. Seine Theorie, wie er sie formuliert, ist heute nicht mehr vertretbar. Man muß sie so revidieren, daß sie dem Rechnung trägt, was Marx nicht vorhersah. Mit Hilfe einer solchen Revision wird jedoch ein plausible Diagnose der heutigen Situation möglich.

In der Sprache unserer Überlegungen kann man die Marxsche Lehre so formulieren: Die jeweils bestehende Gesellschaftsordnung ist diejenige, die von der technischen Entwicklung in einer bestimmten Phase verlangt wird. Ihr Fortbestand ist gesichert, bis die Entwicklung der Technik eine neue Phase erreicht. Da die Gesellschaftsordnung darauf nicht abgestimmt ist, entsteht ein Konflikt zwischen dem möglich gewordenen technischen Fortschritt und dem gesellschaftlichen Rahmen, der die wirtschaftliche Tätigkeit regelt. Dieser Konflikt endet mit der Ablösung der bestehenden Gesellschaftsordnung durch eine andere.

In der Vergangenheit entstand dieser Konflikt immer dann, wenn eine Gesellschaft, die bislang die Entwicklung der Technik förderte, deren Weiterentwicklung blockierte. Weil der technische Fortschritt, so argumentiert Marx, sich nicht aufhalten läßt, gerät die Gesellschaft in eine Krise und es setzt der Prozeß ein, in dem eine Gesellschaft entsteht, die der neuen Phase der technischen Entwicklung entspricht. Marx meinte, das gelte auch für die kapitalistische Gesellschaft: Nachdem sie der modernen Technik zum Durchbruch verholfen habe, werde sie deren Weiterentwicklung blockieren. Das führe zu ihrer Ablösung durch die klassenlose kommunistische Gesellschaft.

Heute muß festgestellt werden, daß sich Marx hier irrte. Der Kapitalismus verhindert keineswegs die Weiterentwicklung der Technik, im Gegenteil, er erzwingt geradezu immer weiteren technischen Fortschritt. Hält man in diesem Punkt an Marx fest, so ist nicht abzusehen, wie die kapitalistische Gesellschaft ein Ende finden könnte.

Eine Revision der Marxschen Lehre drängt sich auch deswegen auf, weil Marx von der Entwicklung der Technik immer weiteren menschlichen Fortschritt erwartete. Er rechnete nicht damit, daß die Technik ein Stadium erreichen könnte, in dem sie mehr Unheil als Segen bringt und sogar die natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens zu zerstören droht. Trägt man diesem Tatbestand Rechnung, so muß die Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung zum Ausdruck bringen, daß die Produktionsverhältnisse den Produktivkräften auch dann nicht mehr entsprechen, wenn sie eine verhängnisvolle Weiterentwicklung der Technik nicht verhindern. Damit stellt sich die Frage, mit der diese Ausführungen begannen: Ist unsere Gesellschaftsordnung noch der heutigen Situation gewachsen? Hier gibt es nämlich einen Konflikt zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen, nicht weil diese die technische Weiterentwicklung blockierten, son-

dern weil sie es nicht ermöglichen, die Entwicklung der Technik unter Kontrolle zu bringen.

Aus dieser revidierten Marxschen Lehre ergibt sich folgende Diagnose unserer gesellschaftlichen Lage: Die auf dem Individualismus begründete bürgerliche Gesellschaft gewährleistete die Entwicklung der Produktivkräfte, denen unsere westliche Welt ihren Wohlstand verdankt. Heute ist die technische Entwicklung so weit fortgeschritten, daß sie die das menschliche Leben bedingende Natur zu zerstören droht. Wir brauchen deswegen eine Gesellschaft, die die Entwicklung der Technik unter Kontrolle bringt. Das kann nur eine Gesellschaftsordnung sein, die die Freiheit derart an soziale und gesellschaftliche Verantwortung bindet, daß eine Solidarität möglich wird, wie sie heute zur Sicherung der menschlichen Zukunft unentbehrlich ist.

Die internationale Dimension

In den bisherigen Ausführungen kommt noch nicht zum Ausdruck, daß das gesellschaftliche Netz, in dem sich unser Leben abspielt, die ganze Menschheit umfaßt. Daher muß die heute geforderte Gesellschaftsordnung auch die internationalen Beziehungen regeln. Diesen Aspekt hat Marx noch nicht genau genug gesehen. Nach der Stadtwirtschaft, der regionalen und der nationalen Wirtschaft entsteht in unserer Zeit eine Weltwirtschaft, und diese verlangt auch eine entsprechende Weltgesellschaft. Welche konkrete Gestalt sie haben wird, läßt sich heute noch nicht sagen, da sie wie auch die Weltwirtschaft in einem Prozeß von „trial und error" zustande kommen muß. Jedoch läßt sich einiges sagen über die Erfordernisse, denen sie unbedingt genügen muß.

Einmal muß sie gewährleisten, daß sie auch der Dritten Welt Perspektiven bietet. Wie die nationale Sozialgesetzgebung der „freien Verhandlung" über die Arbeitsbedingungen soziale Grenzen setzte, so müssen auch internationale Vereinbarungen getroffen werden, die die Entwicklungsländer bei der Verhandlung über die Preise ihrer Erzeugnisse davor schützen, aufgrund ihrer schwachen Position ausgenützt zu werden.

Die Beziehungen zwischen den Völkern dürfen auch nicht mehr durch das Prinzip des „Jeder für sich" bestimmt werden. Die menschliche Zukunft ist Sache der ganzen Menschheit. Alle Länder müssen eine Umweltpolitik betreiben, die auf die Erhaltung des Erbguts der Menschheit ausgerichtet ist. Die Kosten dafür müssen an erster Stelle die Industrieländer tragen, die sich ja ohne Rücksicht auf die Umwelt bereichert haben. Sie können sich nicht länger eine Wirtschaft leisten, die nicht auf die in der Biosphäre angerichteten Schäden achtet. Sie müssen auf Techniken verzichten, deren Übernahme in der Dritten Welt ernsthaft ökologische Risiken mit sich bringt, auch wenn sie den Wohlstand steigern.

Wo internationale Vereinbarungen zum Schutz der Umwelt angestrebt werden – zum Beispiel zur Bekämpfung des Treibhauseffekts oder zum Schutz der Ozonschicht –, muß eine Regelung gefunden werden, daß sich die Entwicklungsländer die minimale Umweltbelastung leisten können, die nun einmal nicht zu vermeiden ist, wenn man einen gewissen Wohlstand erreichen will, ohne daß diese Belastung die globale Umwelt gefährdet. Jenen Ländern, von denen außerordentliche, ihre Möglichkeiten überfordernde Leistungen verlangt werden, sollte selbstverständlich durch internationale „Subventionen" geholfen werden. Wenn etwa ein Land wie Brasilien aufgefordert wird, im Interesse der ganzen Menschheit die tropischen Regenwälder zu schonen, sollte es durch die reichen Industrieländer entschädigt werden.

Eine internationale Ordnung, die solche Züge aufweist, scheint eine Utopie zu sein. Sie muß dennoch entstehen, wenn die Menschheit überleben will. Die Frage ist nur, wie lange es noch dauern wird und wie viele ökologische Katastrophen noch stattfinden müssen, bis die Vernunft siegt.

ANMERKUNGEN

[1] Bemerkenswert ist die wichtige Rolle, die die Umweltfrage seit kurzem in der internationalen Politik spielt. In den ersten Monaten dieses Jahres kamen internationale Vereinbarungen zustande, um die Verringerung des Ausstoßes von Fluorchlorkohlenwasserstoffen zu beschleunigen (London) und den weltweiten Giftmüllexport zu unterbinden (Basel). Eine Konferenz in Den Haag suchte nach einer zielstrebigeren internationalen Umweltpolitik. In ihrer diesjährigen Neujahrsbotschaft machte Königin Beatrix der Niederlande sehr eindringlich auf die globale Umweltfrage aufmerksam: „Der ökologische Zustand der Welt ist zum Verzweifeln."

[2] Daß Umweltfrage und Entwicklungsfrage eng miteinander verbunden sind, darüber kann es nach dem Erscheinen des Brundtland-Reports (Unsere gemeinsame Zukunft, Greven 1987) keinen Zweifel mehr geben.

[3] Das ist der eigentliche Kern der Entwicklungsfrage. Näheres dazu: H. Hoefnagels, Die Weltsituation verlangt eine neue Solidarität, in: Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enyzklika Sollicitudo rei socialis, hrsg. v. K. Gabriel, W. Klein, W. Krämer (Düsseldort 1988) 22–24.

[4] Vgl. dazu U. Beck, Gegengifte: Die organisierte Unverantwortlichkeit (Frankfurt 1988) 13 f.

[5] Nichtmarxistische Soziologen gehen fast immer davon aus, daß die Gesellschaft mit dem Zustandekommen der bürgerlichen Gesellschaft ihre endgültige Gestalt gefunden hat. Auf dem dem Thema „Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung" gewidmeten Dortmunder Soziologentag (1984) befaßte man sich nur mit Entwicklungen, die sich innerhalb unserer Gesellschaft vollziehen und die, obwohl sie die konkrete Gestalt der Gesellschaft ändern können, keine andere Gesellschaft herbeiführen.

[6] Der Verfasser will nicht verheimlichen, daß er selbst bis Ende der 60er Jahre auch so dachte.

[7] D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums (Reinbek 1973).

[8] Der von Sozialwissenschaftlern verfaßte Bericht an den Club of Rome „Goals for Mankind" spricht sogar von einer notwendigen weltweiten „Solidaritätsrevolution" (E. Laszo u. a., Goals for Mankind. A Report to the Club of Rome in the New Horizons of the Global Community, New York 1977, 387 f., 415 f.).

[9] Hier sei verwiesen auf: H. Hoefnagels, Die neue Solidarität, Ausweg aus der Wachstumskrise (München 1979) 53–62, 66–71; Wie sozial ist unser Sozialstaat? Fragen eines Soziologen an die Soziologie, in: Jb. f. christl. Sozialwissenschaften 27 (1986) 241–258.

[10] K. Marx, Zur Judenfrage: MEGA 1. Abt., Bd. 1, 1 593-596.

[11] Diese Theorie wird hier so formuliert, wie Marx selbst sie im Vorwort von „Zur Kritik der politischen Ökonomie" zusammengefaßt hat.

Hermann Kügler SJ

C. G. Jungs Exerzitiendeutung

Ein psychologischer Beitrag in der Wirkungsgeschichte der geistlichen Übungen

Im Jahr 1990 begeht der Jesuitenorden das 450jährige Jubiläum seiner Gründung, ein Jahr darauf den 500. Geburtstag seines Gründers Ignatius von Loyola. Unter den Vermächtnissen des Ignatius, die weit über die Gesellschaft Jesu hinaus von Bedeutung sind, ist sicher nicht zuletzt das Buch der Geistlichen Übungen zu nennen, das in den zurückliegenden viereinhalb Jahrhunderten auf eine beachtliche Wirkungsgeschichte zurückblicken kann, zu allen Zeiten auf Zustimmung wie Ablehnung gestoßen ist und immer zur Auseinandersetzung herausgefordert hat. Kaum bekannt ist, daß in unserer Zeit einer der größten Psychologen des 20. Jahrhunderts, C. G. Jung, eine psychologische Deutung des Exerzitienbuchs versucht hat. Im folgenden Beitrag wollen wir deshalb den Hintergrund seiner Vorlesungen über die Exerzitien sowie die von Jung benutzte Literatur darstellen. Dann soll die Exerzitiendeutung Jungs zusammengefaßt und kritisch beurteilt werden[1].

Jungs Exerzitienvorlesungen in Zürich

Von 1933 bis 1942 hält Jung Vorlesungen an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich. Ignatius erwähnt er zum ersten Mal im Mai 1935. Jung hält im Sommersemester dieses Jahres Vorlesungen über Traumdeutung. Er stellt verschiedene Deutungsmethoden vor und zieht Vergleiche zum Yoga und zu den in den geistlichen Übungen von Ignatius vorgelegten Meditationen, in denen er eine westliche Analogie zum Yoga sieht. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die Geistlichen Übungen des Ignatius aus mehrwöchigen Meditationsreihen bestehen und daß jede Meditation eine Stunde dauert. Die Zeit, die er im engeren Sinn Ignatius und den Exerzitien widmete, umfaßt zwanzig Vorlesungen zwischen dem 16. Juni 1939 und dem 8. März 1940. Sie sind in einer englischsprachigen Vorlesungsnachschrift mit dem Titel „Process of individuation. Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola" dokumentiert.

Jung hielt seine Vorlesungen an der Hochschule auf deutsch. Eine Hörerin, Riwkah Schärf, stenographierte sie mit; eine andere Jung-Schülerin, Barbara Hannah, fertigte von diesem Stenogramm eine englische Übersetzung an, um sie

einem weiteren Kreis von Jung-Schülern zugänglich zu machen, die mit der deutschen Sprache Schwierigkeiten hatten. 1959/60 wurde davon wie von anderen Vorlesungsnachschriften ein neu angeordneter Nachdruck erstellt, der jedoch bislang nicht öffentlich zugänglich war. Unterdessen bereitet aber Princeton University Press (USA) das vorliegende Material zum Druck vor, so daß noch unveröffentlichte Seminar- und Vorlesungsnachschriften in absehbarer Zeit als Ergänzungsbände zu den „Gesammelten Werken" erscheinen sollen.

Jung stützt sich in seiner Exerzitiendeutung hauptsächlich auf vier Quellen: Bernhard Hegardt, Religion und Seelentraining (Stockholm 1937), Philipp Funk, Ignatius von Loyola (Berlin 1913), Sebastian Izquierdus, Praxis exercitiorum spiritualium P. N. S. Ignatii (Rom ^{2}1695) und Erich Przywara, Deus Semper Maior, Band 1 (Freiburg 1938).

Bernhard Hegardts „Religion och Själsträning" erschien auf schwedisch als Studie über die geistlichen Übungen der Jesuiten. Hegardt stellt in seinem Buch die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Geistlichen Übungen dar und beschreibt den Ablauf der vier „Wochen" der großen Exerzitien und die dort angewendeten psychologischen Methoden, in seiner Sicht hauptsächlich Suggestions- und Willenstechniken. Die letzten beiden Kapitel untersuchen den Einfluß der Exerzitien auf die christliche Mystik und die katholische Kirche. In den Ignatianischen Exerzitien sieht er die Yoga-Methode Europas. Sogar auf die Diktaturen in vielen Ländern hätte diese Methode Einfluß, die für den Katholizismus eine ähnliche Rolle spiele wie der Yoga für den Osten.

Hegardts Resümee: Die Exerzitien führten im Grund durch psychologische Prägungsmechanismen zu virtuoser Selbstbeherrschung und zum Verlust der eigenen Persönlichkeit. Das Zentrum der Persönlichkeit werde nach außen verlegt, zunächst auf die Gestalt Jesu Christi, an dessen Stelle aber dann die kirchliche Obrigkeit trete. Dies alles werde erreicht durch einen immensen Einsatz an Kraft und ungeheure Willensanstrengung. Ebenfalls würden alle Gefühle dem intendierten Ziel untergeordnet und damit letztlich zerstört, damit alles vor der kühlen Vernunft bestehen könne.

Philipp Funk zeichnet in seinem Ignatiusbuch den „frühen Ignatius" als einen religiösen Individualisten, der mehr seinen subjektiven Visionen vertraut als der Lehre der Schrift und der kirchlichen Tradition, der Selbständigkeit des Willens und des Urteils zeigt und sich seine seelsorgerischen Initiativen von der kirchlichen Autorität nicht behindern läßt. Dagegen habe sich der „späte Ignatius" der kirchlichen Autorität unterworfen und dasselbe auch von anderen verlangt. In den Exerzitien sieht Funk die „klassische Fassung seines religiösen Programms". Seine Einschätzung gipfelt in der Bemerkung: „Der Methode des Ignatius fehlt nicht psychologischer Scharfsinn und pädagogische Berechnung, die sogar mitunter zur Kniffigkeit wird, aber es fehlt ihr vor allem die Eigenschaft der ‚discretio', des feinen Wahlvermögens und der Anpassung an die zu leitenden – besser ge-

sagt: zu erziehenden – Geister, jene ‚discretio', die der weise Erzieher Benedikt von Nursia als Haupterfordernis vom Abt, d. h. vom Seelenvater verlangt."[2]

Jungs dritte Quelle ist die „Praxis Exercitiorum Spiritualium P. N. S. Ignatii" des spanischen Jesuiten Sebastian Izquierdus. Das Buch ist als Handbuch für Begleiter von achttägigen Geistlichen Übungen gedacht wie auch als Hilfe bei jährlichen Selbstexerzitien für den Fall, daß kein Begleiter zur Verfügung steht. Izquierdus hat den Inhalt der vier Wochen, wie er selbst sagt, „so in 8 Tagen zusammengefaßt, daß, wer diese Zeit ernsthaft nutzt, aus dieser einen Woche die Frucht von vier Wochen schöpfen kann" – was freilich recht fraglich ist. Viel Raum verwendet Izquierdus für die Erklärung des Fundaments, das bei ihm – anders als bei Ignatius – die „Erste Übung" ist. Auch Jung ist dann der Auffassung, daß die Betrachtung des Fundaments neben dem Gebet „Anima Christi" die zweite Hinführung sei, die den eigentlichen Exerzitien vorausgehe und zur Vorbereitung meditiert werde.

Schließlich benutzt Jung den ersten Band von Erich Przywaras „Deus Semper Maior". Przywara beginnt seine „Theologie der Exerzitien" mit einer Auslegung des Gebets „Anima Christi", in dem er eine Zusammenfassung der ganzen Exerzitien sieht. Aufgrund dieser Interpretation kommt Jung zu der Auffassung, daß das "Anima Christi" ein eigentlicher Bestandteil der Exerzitien ist. Folgerichtig kommentiert er es ausführlich während fast fünf seiner zwanzig Vorlesungen. Und bei einer späteren Zusammenfassung über die Geistlichen Übungen sagt er: „Eine Vorbereitung geht den eigentlichen Exerzitien voraus. Es gibt zwei Haupttexte, über die während dieser Vorbereitung meditiert wird: Das ‚Anima Christi' und das ‚Fundament'."

Tatsächlich ist das „Anima Christi" weder in den Urtexten noch in den ersten vier Druckausgaben des Exerzitienbuchs enthalten. Erst später wurde es in den im Druck erschienenen Exerzitienbüchern hinzugefügt.

Die Visionen des Ignatius

Zu Beginn der Vorlesungen über die Geistlichen Übungen gibt Jung einen Überblick über die Biographie des heiligen Ignatius. Eigens geht Jung auf dessen Visionen ein. Er referiert die Schlangenvision in Manresa: „Während seines Aufenthalts in diesem Armenspital erlebte er häufig, daß er am hellichten Tag irgend etwas in der Luft nahe bei sich sah, was ihm großen Trost schenkte, da es ausnehmend prächtig anzuschauen war. Er konnte nicht genau erkennen, was es eigentlich für eine Sache sei. Aber irgendwie erschien es ihm, als ob es die Gestalt einer Schlange hätte mit vielen Punkten, die wie Augen aufleuchteten, obwohl es eigentlich keine Augen waren. Er hatte großes Gefallen und großen Trost beim Anblick dieser Erscheinung. Und je öfter er sie schaute, desto größer wurde seine

innere Tröstung. Wenn aber jene Erscheinung entschwand, empfand er darüber großen Kummer."[4]

Jung deutet diese Vision so: Als angehender Mönch hätte Ignatius vielleicht eine andere, „orthodoxere" Vision vorgezogen, etwa eine Erscheinung Christi oder der Jungfrau Maria. Aber es erscheint ihm eine Schlange. Das Bild der Schlange entstammt dem Bereich der Instinkte. Es ist ein Symbol der Heilung, wie es im Bild der Äskulapschlange wohlbekannt ist. Wenn jemand krank ist, dann hat er keinen Kontakt mit seinen Instinkten; und ein Teil der Heilkunst besteht darin, ihn wieder damit in Verbindung zu bringen, damit er aus seinen eigenen Wurzeln wachsen kann. Ignatius hatte sich durch übermäßige Buße und Gebet die Gesundheit ruiniert. Als Gegengewicht erscheint ihm nun die heilende Schlange. Später verscheucht er dann das Bild der Schlange mit einem Stock, weil er es für ein Bild des Teufels hält. Ignatius entscheide also mit dem Willen darüber, ob seine Visionen gut oder schlecht sind, das heißt, ob sie von Gott oder vom Teufel kommen. Jung: Gut bzw. von Gott sind Visionen für Ignatius dann, wenn sie in das kirchliche Dogma passen, schlecht und vom Teufel sind sie, wenn sie ihm widersprechen.

Als Beispiel führt Jung die folgende Vision in Manresa an: „Als er eines Tages in diesem Ort in der Kirche des erwähnten Klosters war, um die Messe zu hören, und als eben der Leib des Herrn erhoben wurde, sah er mit den Augen seiner Seele etwas wie hellglänzende Strahlen, die von oben her kamen. Zwar vermag er auch dies nach so langer Zeit nicht mehr weiter auszuführen. Aber was er damals mit seinem Verstand erschaute, war ganz eindeutig dies, daß er sah, wie Jesus Christus, unser Herr, im allerheiligsten Sakrament gegenwärtig ist."[5] Ignatius interpretiere also das Licht im Zusammenhang mit der Hostie als Gegenwart Christi im Sakrament. Und so passe die Vision in das kirchliche Dogma.

Die runde, glänzende Hostie sei aber zunächst ein Symbol der Einheit der Gegensätze. Ignatius sehe seine eigene Ganzheit, und das habe eine erlösende Auswirkung auf ihn. Visionen kommen aus dem Unbewußten und sind zunächst „amoralisch". Der moralische Standpunkt wird erst vom Bewußtsein eingeführt. Wichtige Lebenssituationen bewirken spontane Manifestationen aus dem Unbewußten. Die Interpretation der Visionen ist dann eine Frage der individuellen Weltanschauung. Ignatius hat, so sagt Jung, seine Visionen in Übereinstimmung mit dem christlichen Dogma interpretiert. Seine frühen Visionen seien noch spontan, in ihrer Struktur einfach und daher authentisch gewesen. Mit der Zeit aber habe er gelernt, sein Unbewußtes zu manipulieren. Als Beispiel dafür führt er die La-Storta-Vision an. Dort erscheinen Ignatius Gott der Vater und Christus mit dem Kreuz, der ihm sagt: „Ich werde euch in Rom gnädig sein."

Jung versteht diese Vision als projizierte und konkretisierte Phantasie der Dinge, die Ignatius in Rom erhofft und erwünscht. Das sei nur möglich, wenn jemand große Erfahrung im Manipulieren seines Unbewußten hat. Ignatius habe

bei seinen späten Visionen dogmatische Gedanken, die natürlich nicht mehr aus dem Unbewußten stammen, in die Visionen projiziert. Je komplexer eine Vision sei, desto fragwürdiger sei auch ihre Authentizität.

Die Deutung des „Anima Christi"

Przywara folgend, für den das Gebet „Anima Christi" die ganzen Exerzitien zusammenfaßt, beginnt auch Jung mit einer psychologischen Interpretation einzelner Zeilen des „Anima Christi".

„Leiden Christi, stärke mich": Das Leiden Christi, so Jung, ist eine zentrale Idee im Christentum. Man findet diese Vorstellung, daß der menschgewordene Gott leidet und sogar leiden muß, in keiner der anderen großen Religionen. Im Gegenteil, der Osten scheint das Moment des Leidens zu übersehen. Dagegen sieht der Westen das Leiden als das dichteste Element im psychologischen Prozeß der Individuation und drückt es aus als das Leiden Gottes, der Mensch wird.

Leider sei uns heute die symbolische Bedeutung religiöser Formulierungen abhanden gekommen. Für den mittelalterlichen Menschen war Leiden nicht nur unvermeidlich, sondern er verstand seine Bedeutung. So ändert sich die ganze innere Einstellung zum Leiden, wenn ein Mensch es als von Gott geschickt annehmen und sich in der Annahme mit dem menschgewordenen leidenden Gott vereinen kann. Denn dann ist menschliches Leiden als Teilhabe am Leiden des menschgewordenen Gottes psychologisch gesehen ein Weg, um sein Selbst zu finden, das niemals erreicht werden kann ohne Leiden.

„In deinen Wunden verberge mich": Jung sieht in dieser Gebetszeile die Idee ausgedrückt, daß die Wunden Christi der Schutz der Menschheit sind, in die der Mensch hineinsinken kann. Ja, man könne die Seitenwunde Christi als mütterliches Geschlechtsteil verstehen, im dem der Mensch Wiedergeburt erlangen kann. Schon in der Bibel finde sich die Vorstellung, daß Eva aus der Seite Adams entstammt (Gen 2,21): Adams Seitenwunde ist das Tor der Geburt Evas, und die Kirche hat darin immer das Urbild für ihre Geburt aus der Seite Christi gesehen. Die Seitenwunde Christi habe unzweifelhaft eine weibliche Bedeutung. Jung erwähnt in diesem Zusammenhang, daß die weibliche Seite Christi oft in der christlichen Ikonographie betont wird. Christus wird als femininer Mann dargestellt. Zu Recht, sagt Jung, denn das zeige noch einmal, wie in ihm die Vereinigung der Gegensätze dargestellt ist. Viele christliche Hymnen sehen in ihm den Bräutigam der weiblich verstandenen Seele.

„Vom bösen Feind beschütze mich": Jung vergleicht die „östliche" und die „westliche" Auffassung: Im Osten ist der Teufel weiblich, im Westen männlich. Das liege an den grundverschiedenen Einstellungen in Ost und West. Die bewußte Einstellung im Westen ist „männlich", im Osten „weiblich". Entsprechend ist

die unbewußte Haltung im Westen weiblich: Der Gläubige übergibt sich Christus und liefert sich ihm aus, und im Osten männlich: Der Yogi zieht sich auf sich selbst zurück und entwickelt innere Kraft und Stärke. Der jeweilige Teufel versucht, sich der Haltung des westlichen oder östlichen Unbewußten anzupassen und den Gläubigen in die Welt zurückzuziehen.

Die Deutung des Fundaments

Weitere fünf Vorlesungen verwendet Jung auf die Deutung des „Prinzips und Fundaments" (Exerzitienbuch Nr. 23).

„Der Mensch ist geschaffen": In diesem ersten Satz, so Jung, kondensiert sich eine Auffassung, die von größter psychologischer Bedeutung ist. Man könnte diesen Satz so verstehen, daß er bedeutet: Das Bewußtsein ist geschaffen, es entstammt dem Unbewußten. Es sei ein empirisches Faktum, daß viele Gedanken, Meinungen, Persönlichkeitsanteile sich lange zuvor im Unbewußten vorausbilden, bevor sie dann später ins Bewußtsein treten. Wenn man den Satz „Der Mensch ist geschaffen" so versteht, ändert sich unsere ganze Haltung. Man anerkennt dann, daß eben nicht alles seinen Ursprung im Bewußtsein hat.

„Dazu hin, zu loben, Ehrfurcht zu tun und zu dienen Gott, unserem Herrn": Psychologisch übersetzt würde das heißen: Ignatius empfiehlt eine bedingungslose Unterwerfung unter den unbewußten Anteil der Psyche. Wenn der Mensch dem Unbewußten nicht Ehrfurcht erweist und ihm nicht dient, verliert er seine „Seele", besser gesagt, verliert er die Verbindung zwischen seinem Bewußtsein und dem Unbewußten. Aber diese bedingungslose Übergabe steckt auch voller Gefahren, die auch dann nicht geringer werden, wenn man „Gott" statt „Unbewußtes" sagt und dabei vergißt, daß Gott auch eine dunkle Seite hat. Die frühe Kirche wußte, so Jung, daß Gott auch gefährlich ist. Denn wenn Gott die Einheit und Versöhnung der Gegensätze ist, dann ist natürlich der Anlage nach ein „gutes" und ein „böses" Prinzip in ihm, ist der Konflikt in ihm angelegt. Erlösung geschieht nur durch Zweifel und Konflikte hindurch.

Wenn das „Prinzip und Fundament" dann mit dem Satz endet, man solle einzig das ersehen und erwählen, was jeweils mehr hinführt zu dem Ziel, zu dem wir geschaffen sind, so heißt das psychologisch: Der Mensch hat die Aufgabe, sich des Konflikts bewußt zu werden. Er muß lernen, ihn zu bejahen, ja sogar zu „ersehnen", denn nur durch Konflikte erreicht man eine höhere Stufe des Bewußtseins. Das ist das Geheimnis hinter allen Kulturen. Wir sind in Christus und nach seinem Bild geschaffen, das heißt, nach dem Bild des leidenden Menschen. Christus ist aber für den Westen eine Gestalt, die dem Meditierenden gegenübersteht; der Westen weiß nicht, daß die Gestalt Christi letztlich sein eigenes Wesen ist.

Die Deutung der Exerzitienwochen

Im letzten Viertel der Vorlesungsreihe untersucht Jung einige Übungen der vier Exerzitienwochen. Ignatius fordert in der ersten Exerzitienwoche dazu auf, man solle sich die „Sünde der Engel" ins Gedächtnis rufen: Wie sie in der Gnade erschaffen wurden, sich aber ihrer Freiheit nicht bedienen wollten, um ihrem Schöpfer und Herrn Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen, sondern in Hochmut gerieten, aus der Gnade sich in Bosheit verwandelten und vom Himmel in die Hölle geschleudert wurden (Exerzitienbuch Nr. 50).

Jung fragt, was diese Auffassung psychologisch bedeutet, und sagt dazu: Schon bevor es menschliches Bewußtsein gibt, gibt es eine Spaltung in den vorbewußten Kräften, einen Gegensatz, vergleichbar dem zwischen Engeln und Dämonen. Die Exerzitienübung nehme ernst, daß der Mensch notwendig kollektiv ist, bevor er ein Ich-Bewußtsein entwickle. Er ist erst ein von Instinkten gesteuertes Wesen mit der Psychologie seiner Eltern, seiner Familie, seines Clans, bevor er einen eigenen Selbstand entwickelt. Empirisch zeige sich dies zum Beispiel in Kinderträumen, die mythologisches Material enthalten, von dem das Kind selbst nie etwas gehört hat, das sich aber in den Mythologien aller Zeiten auf der ganzen Welt findet.

Jung übersetzt eine lange Passage aus Izquierdus, in der dieser die Hölle beschreibt und plastisch ausmalt als eine große Höhle im Zentrum der Erde voller Feuer, in der die Verdammten eingeschlossen sind wie Fische in der Tiefe der See. Diese Betonung der Konsequenzen der Sünde sei das Gegengewicht zur menschlichen Tendenz zur Sünde. Wenn wir die Wahrheit über uns kennenlernen wollen, dann müssen wir anerkennen, daß wir sowohl fähig sind zu den größten Tugenden als auch zu den schlimmsten Lastern. Der Mensch, der die Einheit mit Gott finden und Gott in sich wirklich werden lassen will, kann das nur in der Nachfolge Christi erreichen; er muß sein Kreuz auf sich nehmen und den Konflikt der Welt akzeptieren.

Den leidenden Gott, der in Christus aufscheint, sieht Jung als eine Widerspiegelung des menschlichen Wesens selbst. In der Nachfolge Christi vereinigt sich der Glaubende mit seinem Leiden. Der Glaubende ist nicht Christus. Aber das Ich, das einmal seines war, ist ein Teil Christi geworden, und es ist Christus, der in ihm lebt. Was aber ist Christus? Insofern Gott die Vereinbarung der Gegensätze ist, ist er – psychologisch – die innerste Erfahrung der Menschheit. Er ist diejenige Erfahrung, in der der Mensch ganz dem Konflikt ausgeliefert ist, in der keine Täuschung möglich ist; und in dieser Erfahrung ist der Mensch Gott. Die Exerzitien beabsichtigen, das Ich des Menschen in diese größere Gestalt aufzulösen. Das Ich ist dann erlöst, wenn die Gegensätze zur Einheit zusammenfinden.

Aus der zweiten Exerzitienwoche stellt Jung vor allem die Übung von der Menschwerdung vor: „wie die drei göttlichen Personen die ganze Fläche oder

Rundung der ganzen Welt voller Menschen schauten und wie, da sie sahen, daß alle zur Hölle abstiegen, in ihrer Ewigkeit beschlossen wird, daß die zweite Person Mensch werde, um das Menschengeschlecht zu retten; und so senden sie, als die Fülle der Zeiten gekommen ist, den heiligen Engel Gabriel zu unserer Herrin" (Exerzitienbuch Nr. 102). Jung sieht hier archetypische Ideen, die es überall gibt und die sich oft in Träumen manifestierten.

In seiner letzten Vorlesung über die Exerzitien kommentiert Jung die Übungen der vierten Woche. Leider erliegt er hier einem Mißverständnis: Izquierdus gibt in seinem Handbuch als Übung für den letzten Tag eine Anleitung zur „Betrachtung zur Erlangung der Liebe" (Exerzitienbuch Nr. 230–237). Funk erwähnt für die vierte Woche diese Übung und die Betrachtung, wie Jesus nach seiner Auferstehung seiner Mutter erschien (Nr. 219, 299). Außerdem übersetzt Funk auch die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen (Nr. 352–370). Dies versteht Jung nun so, als sei die Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Abschlußübung der Exerzitien für die Laien und die Erscheinung Jesu bei Maria, verbunden mit denRegeln, um mit der Kirche zu fühlen, die Abschlußbetrachtung für die Jesuiten.

In Wirklichkeit werden in der vierten Exerzitienwoche die Geheimnisse des Leben Jesu von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt betrachtet. Die Betrachtung zur Erlangung der Liebe ist eine Abschlußbetrachtung von Exerzitien gleich welcher Dauer, und Sonderübungen, die den Mitgliedern des Jesuitenordens vorbehalten sind, gibt es überhaupt nicht.

Die Erscheinung Jesu bei Maria ist für Jung ein Ereignis im Jenseits, psychologisch betrachtet im Unterbewußten. Mit der Mutter konfrontiert sein heißt, zu seinem eigenen Ursprung zurückzukehren. Jung erinnert daran, daß die Mutter häufig auch die Mutter-Erde symbolisiert, den Ursprung, aus dem jemand wuchs, den unbewußten Seelenanteil, der Schöpfer des Bewußtseins ist. Die Jesuiten würden also in der Begegnung Christi mit seiner Mutter die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner weiblichen Form meditieren – im Gegensatz zu den Laien, die in der Betrachtung zur Erlangung der Liebe die Begegnung mit dem Unbewußten in seiner göttlichen Form meditieren. Dann zitiert Jung die Regeln, um mit der Kirche zu fühlen. Statt von der weiblichen Seite Christi zu sprechen, was für Jung in der logischen Konsequenz der Begegnung Christi mit seiner Mutter liegt, sieht er in der Mutter für die Jesuiten die Institution, in die das Individuum aufgesogen wird.

Anfragen an Jungs Exerzitiendeutung

Jung hat sich in die Ignatianischen Exerzitien mit großer Sorgfalt und mit allem Respekt hineinvertieft. Er hat das Buch der Geistlichen Übungen gründlich studiert und auch den wirkungsgeschichtlichen Hintergrund zu erfassen versucht.

Jung hat sich die Aufgabe, den Geistlichen Übungen als „westliche" Hilfe im Individuationsprozeß zu deuten, nicht leichtgemacht, sondern im Gegenteil viel Mühe darauf verwandt. Sein methodischer Zugang zum Buch der Geistlichen Übungen ist nach eigenen Angaben eine möglichst offene, vorurteilsfreie, naive Annäherung, die soweit als möglich von einem „westlich-christlichen" Vorverständnis abzusehen sucht. Jung befragt die Exerzitien nicht als Theologe, sondern als Psychologe und untersucht, auf welche Weise in ihnen Hilfen für den Prozeß der Individuation gegeben werden. Textkritische Lesehilfen benutzt er bewußt nicht. Es fragt sich nun, ob dieser Zugang dem Buch der Geistlichen Übungen angemessen ist. Sebastian Neumeister hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Exerzitienbuch ein „unlesbares Buch", ein „Nicht-Buch" ist, ein „strikt funktionalisierter Text", eine Gebrauchsanweisung, deren einzige Funktion die Ermöglichung der Praxis des Dialogs mit Gott ist[6]. Die Exerzitien sind nicht zur Lektüre bestimmt.

Eine solche Lesehilfe hat Jung nicht beachtet. So kommt es, daß er das „Anima Christi" und das „Prinzip und Fundament" als die beiden Ecksteine der Exerzitien ansieht, während tatsächlich das „Anima Christi" eines der damals üblichen Gebete und das „Prinzip und Fundament" die Lernzielangabe desjenigen Prozesses ist, der in den Geistlichen Übungen initiiert wird.

Auch scheint Jung den von Ignatius intendierten Ablauf des vierwöchigen Exerzitienprozesses nicht eigentlich erfaßt zu haben. Sonst hätte er, sicher angeregt durch Przywaras Meditation über das „Anima Christi", diesem Gebet nicht solch breiten Raum in seinen Ausführungen gewidmet und hätte viel wichtigere Bausteine der Exerzitien nicht übersehen. So erwähnt er die Übung vom Ruf des Königs (Exerzitienbuch Nr. 91–99) mit keinem Wort. Eine psychologische Deutung des Exerzitienprozesses müßte auch differenzierter auf die beabsichtigten Lernschritte der einzelnen Exerzitienwochen eingehen.

Schließlich soll die Frage wenigstens gestellt werden: Wer oder was ist in der Exerzitiendeutung Jungs Gott und wer oder was ist Christus? Natürlich läßt sich hier nicht in wenigen Zeilen die umfangreiche Literatur zum Gottes- und Christusbild Jungs[7] würdigen. Auch wäre es notwendig, der Frage im Gesamtwerk Jungs nachzugehen und präzise zwischen Gott, Gottesbild bzw. Gottesbildern und dem Selbst zu unterscheiden. Die Verwischung dieses Unterschieds trägt wenig zur Verständigung zwischen Psychologen und Theologen bei. Dies vorausgeschickt, läßt sich in aller Behutsamkeit sagen: Jung scheint nur die immanente Seite Gottes zu sehen, den Gott, der das „Innerste" des Menschen ist, die höhere Kraft, die sein Schicksal bestimmt. Und Christus ist die Vollgestalt dessen, wozu ein Mensch gelangen kann. Die transzendente Seite Gottes scheint er nicht zu sehen, den unbegreiflichen Gott, der sich nicht einordnen läßt in ein Mensch und Welt übergreifendes Ordnungssystem.

Jung hat über Jahrzehnte den Dialog mit Theologen gesucht und immer wieder

bedauert, wie wenig er verstanden wurde. In der Würdigung seiner Exerzitiendeutung scheint noch über die kommenden Jubiläumsjahre hinaus ein fruchtbares Feld der Auseinandersetzung zwischen Fachleuten der ignattianischen Spiritualität und Jungianern zu liegen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. dazu: H. Kügler, Exerzitien als Individuationsprozeß. Die Deutung der Geistlichen Übungen des Heiligen Ignatius durch C. G. Jung, in: TheoPhil 64 (1989).
[2] Funk 35. [3] Monumenta Hist. SJ, Bd. 76, 760.
[4] Der Bericht des Pilgers, Nr. 19, übers. v. B. Schneider (Freiburg 1956). [5] Ebd. 29.
[6] S. Neumeister, Das unlesbare Buch, in: GuL 59 (1986) 279.
[7] S. etwa G. Wehr, C. G. Jung und das Christentum (Freiburg 1975); ders., Stichwort Damaskuserlebnis. Der Weg zu Christus nach C. G. Jung (Stuttgart 1982); E. G. Humbert, Jung and the Question of Religion, in: Spring 1985, 110–128.

UMSCHAU

Sozialismus – Ende einer Illusion?

Zum gegenwärtigen Wandel in den kommunistischen Staaten

Mit Glasnost und „Perestroika"[1] leitete *Michail Gorbatschow* die zweite russische Revolution ein. Damit möchte er Sozialismus und Demokratie miteinander verbinden und den sozialistischen Aufbau der Sowjetunion vorantreiben. Die ideologische und moralische Kraft zu dieser Umgestaltung, die er aufgrund der Entwicklung in der sowjetischen Gesellschaft für unbedingt notwendig hält, bezieht der Generalsekretär der KPdSU aus dem Spätwerk Lenins. Der Gründer der Sowjetunion bietet ihm zwar die Methode, aber kein Rezept, um die Menschen zu aktivieren, die Gesellschaft zu erneuern, Bürokratismus und Stagnation zu überwinden. Gorbatschow bekennt sich ausdrücklich zum Sozialismus, den er umgestalten und stärken, aber keinesfalls durch ein anderes System ersetzen will. Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten in der Sowjetunion bewertet er nicht als Krise des Sozialismus, sondern führt sie darauf zurück, daß dessen Möglichkeiten zu wenig genutzt werden.

Ähnlich reformerische Auffassungen vertritt *Adam Schaff* in seinen „Perspektiven des modernen Sozialismus"[2]. Der bekannte polnische Marxist, der 1984 aus der kommunistischen Partei ausgeschlossen wurde, ist vom bevorstehenden „Triumph des Sozialismus, allerdings in einer neuen Gestalt" (24), zutiefst überzeugt. Seine ganze Hoffnung setzt er dabei auf die zweite industrielle Revolution, die durch neue Kommunikationsmittel und Vollautomatisierung die bisherigen Arbeitsverhältnisse grundlegend ändern, die Klassenspaltung überwinden und die „Tore zu einem neuen Paradies" (82) weit aufstoßen wird.

Schaff geht davon aus, daß der unaufhaltsame technische Fortschritt eine Zivilisationskrise der kapitalistischen Gesellschaft auslöst und dadurch dem Sozialismus neue Möglichkeiten eröffnet. Allerdings sind die kommunistischen Staaten, die „sich vor einer Katastrophe befinden" (234), darauf nicht vorbereitet, weil sie der technischen Entwicklung hinterherlaufen, ihre Nationalitätenprobleme nicht gelöst haben und das sowjetische Modell des Sozialismus in den fortschrittlichen Industrieländern unattraktiv ist. Um diese Misere zu überwinden, muß der real existierende Sozialismus die volle Meinungsfreiheit gewähren, den Einfluß der kommunistischen Partei drastisch beschneiden, die zweite industrielle Revolution rasch durchführen, die katastrophale Wirtschaftskrise meistern und echte Demokratie ermöglichen. Aufgrund seiner Kenntnisse des realen Sozialismus und der bestehenden Machtverhältnisse bezweifelt Schaff jedoch, daß seine „Postulate eine Chance haben, realisiert zu werden" (248).

Gorbatschow und Schaff trennen Theorie und Praxis des Sozialismus voneinander. Dies ist deshalb erstaunlich, weil gerade der Marxismus die Einheit von beiden fordert und in der Praxis das entscheidende Wahrheitskriterium sieht. Da nun gerade die Praxis zum erbärmlichen Zustand des realen Sozialismus geführt hat, müßte man annehmen, daß damit auch die sozialistische Theorie widerlegt sei. Dennoch halten beide Marxisten am Sozialismus fest und versuchen ihn zu einer demokratischen Gesellschaft umzugestalten. Während Gorbatschow das bestehende System reformieren möchte, erwartet Schaff, daß die zweite industrielle Revolution eine neue Gesellschaft hervorbringt.

In seiner Begeisterung für den technischen Fortschritt und dessen ungeahnte Möglichkeiten übersieht Schaff schwerwiegende Folgelasten dieser Entwicklung und denkt viel zuwenig darüber nach, wie beispielsweise die Energieversorgung gesichert und die Umweltprobleme gelöst werden können. Daraus eine Zivilisationskrise

des Kapitalismus abzuleiten, paßt zwar gut ins marxistische Denkmuster, entspricht aber nicht ganz der Wirklichkeit. Trotz zahlreicher ungelöster Probleme haben es die westlichen Industrieländer bisher immerhin geschafft, die von Marx diagnostizierte Krise abzuwenden und sich so zu entfalten, daß sie sozialistischen Ländern technische und wirtschaftliche Entwicklungshilfe leisten können. Im Gegensatz dazu ist es den sozialistischen Ländern bisher ziemlich schwergefallen, mit den eigenen Schwierigkeiten fertig zu werden und bei der rasanten technischen Entwicklung mitzuhalten. Deshalb ist nicht einzusehen, warum die zweite industrielle Revolution ausgerechnet eine sozialistische Gesellschaft hervorbringen soll.

Wenig Beachtung schenkt Schaff den polnischen Arbeitern, die mit ihrer unabhängigen Gewerkschaft Solidarität wichtige Impulse zur Demokratisierung gegeben haben. Statt dessen berichtet er über persönliche Erlebnisse, um die düstere Vergangenheit des realen Sozialismus zu beschreiben und bittere Erfahrungen aufzuarbeiten. Es gelingt ihm jedoch nicht, überzeugende Zukunftsperspektiven des Sozialismus aufzuzeigen.

Um die eigenen Kenntnisse der Geschichte des deutschen und internationalen Kommunismus aufzufrischen, lohnt es sich, die verständlich geschriebenen, fundierten Beiträge von *Hermann Weber* über „kommunistische Bewegung und realsozialistischen Staat“[3] zu lesen. In diesem Aufsatzband, der als Festschrift zum sechzigsten Geburtstag des Mannheimer Professors für politische Wissenschaft und Zeitgeschichte erschienen ist, zieht der Jubilar „eine große Linie von den Kommunismus-Vorstellungen bei Marx und Lenin über die Entwicklung der kommunistischen Bewegung in Deutschland bis hin zu Problemen der Geschichte der SED und der DDR, ihrer inneren Struktur und ihrer selbstdefinierten ‚historischen Rolle‘“ (13). Dieser geschichtliche Überblick läßt erkennen, wie „weit der bürokratische Kommunismus Moskauer Richtung von den humanistischen, den demokratischen und auch den revolutionären Ideen von Marx entfernt ist“ (30). Dabei treten auch die Hindernisse hervor, die Gorbatschow überwinden muß, um sein ehrgeiziges Reformprogramm zu verwirklichen. Einige stammen noch von Lenin, der im rückständigen Rußland die Alleinherrschaft der kommunistischen Partei durchsetzte und das Privateigentum verstaatlichte.

Lenin scheute sich nicht, die Demokratie drastisch zu beschneiden und eine mächtige Bürokratie zu schaffen. Zu spät erkannte er, daß er damit eine Entwicklung eingeleitet hatte, die Stalin mühelos fortsetzen konnte. Zudem fand Stalin in Lenins umfangreichem Werk genügend Zitate, mit denen er seine Schreckensherrschaft rechtfertigen und die Industrialisierung der Sowjetunion rücksichtslos durchsetzen konnte. Auf diesem Hintergrund ist es nicht ganz unproblematisch, wenn sich Gorbatschow auf Lenin beruft, um sein Demokratisierungsprogramm zu legitimieren. Er bestätigt damit jedoch die These Webers, wonach „jede neue Strömung im Ostblock ihren Ursprung im Leninismus hat“ (46). Lenin verleiht den Reformen Gorbatschows unanfechtbare Autorität und bietet ihm zugleich die Möglichkeit, sich vom Stalinismus zu distanzieren.

Die folgenden Beiträge über die Entwicklung der KPD, ihre Rolle in der Kommunistischen Internationale und als Staatspartei der DDR machen deutlich, wie sich die deutschen Kommunisten den Befehlen Moskaus fügen, ihre Partei umorganisieren und der KPdSU anpassen mußten. Bei dieser Gleichschaltung der kommunistischen Parteien verfolgte Stalin vor allem sowjetische Interessen. Systematisch unterdrückte er die innerparteiliche Demokratie und jede Eigenständigkeit der nichtsowjetischen Parteien. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn altgediente Kommunisten gegen demokratische Grundregeln verstoßen und freie Wahlen mit mehreren Bewerbern ablehnen. Sie fürchten den Konkurrenzkampf mehrerer politischer Parteien, weil sie dabei ihre Macht und die damit verbundenen Privilegien verlieren könnten. Wie berechtigt solche Befürchtungen sind, ließen die Wahlen zum Kongreß der Volksdeputierten in der Sowjetunion und vor allem die Wahlen in Polen erkennen.

Mehr Selbständigkeit und innerparteiliche Demokratie müssen die kommunistischen Parteien in Westeuropa entwickeln, die *Klaus Kell-*

mann in seinem etwas enttäuschenden Buch vorstellt[4]. Um sich im pluralistischen Mehrparteiensystem zu behaupten und neue Wähler zu gewinnen, sind sie gezwungen, historischen Ballast abzuwerfen und sich gründlich zu reformieren. Die Eurokommunisten wollten in den siebziger Jahren mit gutem Beispiel vorangehen, indem sie sich von der Sowjetunion distanzierten, zentrale Begriffe des Marxismus-Leninismus in ihren Parteiprogrammen strichen und sich ausdrücklich zur westlichen Demokratie bekannten. Mit diesem Wandel beschäftigte sich Kellmann in seiner Doktorarbeit, die er mit dem vorliegenden Buch aktualisieren möchte. Dabei beschränkt er sich im wesentlichen darauf, die Geschichte der einzelnen Parteien zu skizzieren. Das eurokommunistische Profil dieser Parteien versucht er dadurch herauszuarbeiten, daß er ihr Verhältnis zu Moskau und ihre Einstellung zur Nato untersucht und feststellt, wie sie zum „demokratischen Zentralismus", zur „Diktatur des Proletariats" und zum „proletarischen Internationalismus" stehen. Von den Antworten auf diese Fragen hängt es ab, wie weit es den einzelnen Parteien gelungen ist, sich von der Sowjetunion zu lösen und ihren Mitgliedern demokratische Entscheidungen zu ermöglichen.

Es stellt sich heraus, daß sich einige Parteien von vornherein weigerten, den Weg zum Eurokommunismus einzuschlagen, und andere frühzeitig umkehrten, weil sie an den Reformen zu zerbrechen drohten. Dazu gehören die französischen und spanischen Kommunisten, die hinter einer eurokommunistischen Fassade leninistische Methoden praktizierten und reformwillige Mitglieder aus der Partei ausschlossen. Dies führte zu empfindlichen Wahlniederlagen und zahlreichen Parteiaustritten, so daß die politische Bedeutung beider Parteien erheblich gesunken ist. Die spanischen Kommunisten haben sich zudem in mehrere verfeindete Gruppen aufgelöst, deren „zukünftige Entwicklung völlig offen ist" (166).

Von den drei bedeutendsten eurokommunistischen Parteien konnten sich die reformfreudigen italienischen Kommunisten bisher am besten behaupten. Ihre Reformfreudigkeit hat allerdings dazu geführt, daß sie sich selbst nicht mehr als Eurokommunisten, sondern als „integrierenden Bestandteil der westeuropäischen Linken" (236) verstehen. Sie sind dabei, das kommunistische Lager endgültig zu verlassen und sich behutsam den Linkssozialisten und Sozialdemokraten zu nähern. Damit geben sie stillschweigend zu, daß ihr eurokommunistisches Experiment gescheitert ist.

Kellmann betont mit Recht, daß sich die kommunistischen Parteien reformieren müssen, um nicht „zur orthodoxen Sekte zu verkommen und unterzugehen" (7). Dabei scheint er jedoch die Wandlungsfähigkeit des Kommunismus zu überschätzen und zu wenig zu berücksichtigen, daß auch Identitätsverlust das Ende dieser Parteien bedeuten kann.

Ob sich hinter den Zerfallserscheinungen des Sozialismus das „Ende einer Illusion"[5] abzeichnet, untersuchen die Mitarbeiter des umfangreichen Sammelbands, zu dem Otto Graf Lambsdorff das Geleitwort geschrieben hat. Dies deutet darauf hin, daß sich in diesem informativen Buch überzeugte Liberale kritisch mit dem Sozialismus auseinandersetzen. Die mehr als zwanzig Beiträge, unter denen sich auch einige schwächere Arbeiten befinden, haben die Herausgeber in drei Gruppen eingeteilt. In der ersten Gruppe werden „geschichtliche, philosophische, religiöse und regionale Perspektiven" (21) des Sozialismus behandelt. Dabei stellt sich heraus, daß sich der Sozialismus als sozialreformerische Bewegung „einer eindeutigen definitorischen Umschreibung entzieht" (13). Bei einigen Autoren führt dies dazu, daß sie nicht mehr zwischen Sozialdemokraten, Sozialisten und Kommunisten unterscheiden und dadurch die einen für die Fehler der anderen verantwortlich machen.

In den Arbeiten der beiden übrigen Gruppen geht es „um sozialistische Irrwege in der Wirtschaft" (199) und um „die Rechtsetzung und Rechtsprechung im sozialistischen Würgegriff" (385). Eine sorgfältige Untersuchung der sozialistischen Wirtschaftssysteme ergibt, daß „die ‚reine' Planwirtschaft, so wie sie sich in der unmittelbaren Nachkriegsszeit in Osteuropa herausgebildet hat, gescheitert ist" (17). Die schwere Krise der Zentralverwaltungswirtschaft zwingt die Länder des real existierenden Sozialismus zu Reformen, die lange brauchen, um

zum Erfolg zu führen. Sie könnten daran scheitern, daß die Bereitschaft zur Umgestaltung erlahmt, wenn greifbare Ergebnisse zu lange auf sich warten lassen. Um rasch Erfolge zu erzielen, müßten die Reformen „derart radikal und umfassend sein, daß von den konstitutiven Faktoren der ‚klassischen' Zentralverwaltungswirtschaft nichts mehr übrig bleiben würde. Der Sozialismus hätte sein Leben ausgehaucht" (318). Solch tiefgreifende Änderungen verhindern allerdings die bestehenden Machtstrukturen in den kommunistischen Staaten.

Die wenigen Beiträge, die sich mit dem real existierenden Sozialismus befassen, schätzen seine Wandlungsfähigkeit sehr gering ein und stehen den Reformplänen Gorbatschows skeptisch gegenüber. Ihre Bedenken sind nicht nur auf die liberale Einstellung der Autoren zurückzuführen, sondern beruhen auf einer kenntnisreichen und nüchternen Beurteilung des Kommunismus, der seine Krise noch lange nicht überwunden hat. Dies bestätigen auch die jüngsten Ereignisse in China. Ob sich damit der Sozialismus als Illusion erwiesen hat, deren Ende sich abzeichnet, können auch die Mitarbeiter des gewichtigen Aufsatzbands nicht eindeutig klären.

Julius Oswald SJ

[1] Gorbatschow, Michail: Perestroika. Die zweite russische Revolution. München: Droemer Knaur 1987. 343 S. Lw. 36,-.

[2] Schaff, Adam: Perspektiven des modernen Sozialismus. Zürich: Europaverlag 1988. 435 S. Kart. 68,-.

[3] Weber, Hermann: Kommunistische Bewegung und realsozialistischer Staat. Beiträge zum deutschen und internationalen Kommunismus. Ausgew., hrsg. und eingel. von Werner Müller. Köln: Bund 1988. 354 S. Lw. 39,80.

[4] Kellmann, Klaus: Die kommunistischen Parteien in Westeuropa. Entwicklung zur Sozialdemokratie oder Sekte? Stuttgart: Klett-Cotta 1988. 284 S. Lw. 44,-.

[5] Sozialismus. Ende einer Illusion. Zerfallserscheinungen im Licht der Wissenschaften. Hrsg. v. Hans Giger und Willy Linder. Köln: Kölner Universitätsverlag 1988. 671 S. Lw. 92,-.

Lebensperspektiven junger Paare

Beruf und Familie haben in den Lebensperspektiven von jungen Frauen und Männern in Paarbeziehungen einen gleichermaßen hohen Stellenwert. Die meisten jungen Frauen wollen beides realisieren und suchen Wege zur Kombination dieser beiden für sie zentralen Lebensbereiche. Dabei sind nur die Frauen bereit, den Beruf zugunsten der Kinder zurückzustellen. Den Männern wird demgegenüber mehrheitlich die Versorgerrolle zugeschrieben. Die Hausfrauenehe und -familie wird nur noch von einem kleineren Teil der Befragten gewünscht und realisiert.

Dieses sind zentrale Ergebnisse der jüngsten Brigitte-Untersuchung[1], die sich auf junge verheiratete und nichtverheiratete Paare im Alter von 18 bis 33 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland konzentriert, und zwar auf eine spezielle Stichprobe von 637 Paaren, die sich in der generativen Phase (der Geburt und Betreuung von Kindern) bzw. davor befinden. Es gibt bislang nur wenige Studien, in denen es gelungen ist, in größerer Zahl beide Partner parallel zu befragen. Dieses ist ein besonderes Verdienst der Untersuchung.

Allerdings lassen sich mit den verwendeten Methoden der Umfrageforschung in der Regel nur relativ grobmaschige Ergebnisse gewinnen, in erster Linie quantitative Größenordnungen und Tendenzen abschätzen. Qualitative Aspekte des Zusammenlebens und der Einstellung zu Kindern lassen sich damit allenfalls indirekt erschließen. Das gilt auch für die der Untersuchung vorangestellten komplexen Fragen der „Macht- und Glücksbalance" in Paarbeziehungen. Auch die folgende Frage kann auf der Basis der erhobenen Daten nur partiell beantwortet werden, zumal sie ungesicherte Zusatzannahmen enthält: „Sind die besser ausgebildeten, selbstbewußteren und kritischeren jungen Frauen heute in der Lage, von ihren Partnern mehr an realer Partnerschaft einzufordern?" Ausdrückliche Fragen nach Wert- und Moralvorstellungen zu Ehe, Familie, Beruf werden nicht gestellt.

Die Berichterstattung über die erhobenen Da-

ten enthält einige Ungenauigkeiten und stilistisch mißverständliche Formulierungen, so daß die Hinzuziehung des Tabellenbands und teils eigene zusätzliche Berechnungen zur genaueren Information erforderlich sind. Das gilt zum Beispiel für die Kennzeichnung der Stichprobe (für die sich aus den Tabellen jeweils eine Gesamtzahl von 635 und nicht wie angegeben von 637 ermitteln läßt).

Immerhin vermittelt die Studie wichtige Erkenntnisse im Vergleich zwischen berufstätigen und nichtberufstätigen Müttern, zwischen Paaren mit und ohne Kinder, verheirateten und nichtverheirateten Paaren, und zwar in bezug auf den Stellenwert von Kindern in Relation zum Beruf bei den jungen Frauen und Männern, gewünschte und praktizierte Lösungen in der generativen Phase, Lebenssituation berufstätiger und nicht berufstätiger Mütter, Einstellungen von kinderlosen Paaren mit und ohne Kinderwunsch sowie Einstellungen der jungen Männer zur Berufstätigkeit ihrer Partnerin und ihr reales Verhalten.

Die meisten Ergebnisse der Studie stehen in Einklang mit Entwicklungen und Tendenzen der letzten ca. fünfzehn Jahre (vgl. Hille 1987), auf die bzw. deren Publikationen jedoch kein Bezug genommen wird.

Als wichtigstes Unterscheidungskriterium wurde der *Familienstand* der Paare zugrunde gelegt (verheiratet – nichtverheiratet). Gemäß statistischen Vorermittlungen sind in der entsprechenden Altersgruppe 61 Prozent der Paare verheiratet, 21 Prozent leben nichtverheiratet in einem gemeinsamen Haushalt, 18 Prozent der Paare in fester Partnerbeziehung leben nicht zusammen. Die meisten nichtverheirateten Paare zählen zu der jüngeren Altersgruppe und befinden sich häufig noch in Ausbildung. Paare ohne feste Beziehung wurden also nicht erfaßt.

Von den befragten Paaren haben 47,1 Prozent eigene *Kinder*, weitere 36,2 Prozent äußern den Wunsch nach Kindern, 16,7 Prozent – und zwar mehr Männer als Frauen – sind gegen eigene Kinder eingestellt bzw. noch unsicher. Die Paare mit Kindern sind mehrheitlich verheiratet und zählen zu der älteren Altersgruppe. Die meisten Paare heiraten, wenn sich Kinder ankündigen. Das deckt sich mit anderen Untersuchungen (vgl. Hille 1987). Ebenso, daß eine altersmäßige Verschiebung der generativen Phase auf ein höheres Lebensalter stattgefunden hat, was nicht den Verzicht auf Kinder bedeutet, in der Regel allerdings auf eine größere Kinderzahl. Die Vorstellungen der jungen Paare, die noch keine Kinder haben, bei denen jedoch ein Kinderwunsch besteht, decken sich mit den von jungen Paaren mit Kindern praktizierten Lösungen.

Bei den jungen Paaren mit Kindern sind 38,5 Prozent der Mütter weiterhin *berufstätig*, die meisten mit reduzierter Arbeitszeit. Der größere Teil der jungen Mütter (61,5 Prozent) hat die Berufstätigkeit nach dem Erziehungsurlaub zugunsten der Betreuung der Kinder aufgegeben bzw. äußert diese Absicht, teils mit dem Wunsch nach späterer Rückkehr in den Beruf.

Ein Drittel der jungen Mütter wollen auch auf lange Sicht nicht berufstätig werden, sondern *ausschließlich Hausfrau* bleiben. Bezogen auf alle befragten jungen Frauen zwischen 18 und 33 Jahren (mit und ohne Kinder) liegt ihr Anteil bei 15 Prozent. Diese Größenordnungen entsprechen ebenfalls den Entwicklungen der letzten ca. fünfzehn Jahre. Danach ist der Anteil der weiblichen Jugendlichen und jungen Frauen, die den Beruf zugunsten der Familien- und Haushaltsaufgaben langfristig bzw. dauerhaft aufgeben wollen, stetig zurückgegangen und scheint sich nunmehr in den angegebenen Relationen zu stabilisieren.

Nach den Ergebnissen der Brigitte-Studie (1988) sind dies überwiegend Frauen, die im Vergleich zu den anderen eine geringere schulische und berufliche Qualifikation aufweisen und teils ohne jegliche Berufserfahrung bzw. nach Arbeitslosigkeit in die Familienphase eingemündet sind. Nach diesen Kriterien handelt es sich eher um eine „negative Selektion". Diese Tendenz haben bereits Untersuchungen in den siebziger Jahren aufgedeckt. Danach äußerten weibliche Jugendliche mit geringer schulischer und beruflicher Qualifikation ebenfalls häufiger den Wunsch, den Beruf nach Eheschließung bzw. Familiengründung für immer aufzugeben.

Interessanterweise sind die jungen Hausfrauen ohne berufliche Perspektiven der Brigitte-Studie zufolge in ihrer Rolle als Hausfrau und

Mutter sicherer und zufriedener als die anderen jungen Frauen. Sie akzeptieren weitgehend die traditionelle Aufgabenteilung zwischen Frau und Mann, stellen keine besonderen Ansprüche gegenüber ihren Partnern und sind über deren Mitwirkung an der Kinderbetreuung positiv überrascht. Dabei fehlt ihnen eine Langzeitperspektive, die über die generative Phase hinausgeht und in der bedacht wird, daß Familienaufgaben in der heutigen Zeit nur noch einen umschriebenen Zeitraum im Lebens- und Familienzyklus bei verlängerter Lebensdauer und geringer Kinderzahl ausfüllen. Von Aufgabenverlusten in der „nachelterlichen Phase" sind die nichterwerbstätigen Hausfrauen im mittleren Lebensalter am stärksten betroffen. Konflikte in Ehe und Familie treten gerade bei ihnen gehäuft auf.

Die größten Ambivalenzen und Konflikte in der generativen Phase erleben diejenigen jungen Frauen, die den Beruf zugunsten der Betreuung ihrer Kinder mit ausdrücklichem *Rückkehrwunsch* zu einem späteren Zeitpunkt aufgegeben haben. Hohe Selbstansprüche in beiden Lebens- und Aufgabenbereichen versuchen sie durch vorübergehenden Verzicht auf den beruflichen Bereich zu realisieren. Ihre ebenso hohen Ansprüche an die Mithilfe ihrer Partner im familiären Bereich sehen sie nur unvollkommen erfüllt, was ihre Unzufriedenheit verstärkt. Mit der Berufsaufgabe der Frauen verschiebt sich im Gegenteil die familiäre Aufgabenverteilung stärker in Richtung der traditionellen Lösung. Die Männer konzentrieren sich verstärkt auf den Beruf, zumal ihnen die Versorgerrolle allein zugeschrieben wird. Bei diesen jungen Frauen und Paaren sind die Rollenvorstellungen besonders kontrastreich und unausgewogen, sind die Widerstände der Männer gegen eine spätere Rückkehr der Frau in den Beruf erheblich. Diese Paar- und Familienkonstellation erweist sich in der generativen Phase als besonders konfliktträchtig.

Eine partnerschaftliche Aufgabenteilung wird am häufigsten – wenngleich ebenfalls keineswegs konfliktfrei – bei *weiterer Berufstätigkeit* der Mütter praktiziert. Allerdings tragen auch die berufstätigen Mütter den größeren Teil der häuslichen und familiären Aufgaben und bevorzugen dafür im Beruf eine reduzierte Arbeitszeit. Auch die berufstätigen Mütter weisen ihren Partnern eindeutig die Versorgerrolle zu, die andererseits die weitere Berufstätigkeit ihrer Frauen ästimieren.

Insofern erscheint es unrealistisch, von den Männern in dieser Lebensphase eine Einschränkung des beruflichen Engagements zugunsten der Familie bzw. bei vollem beruflichem Einsatz eine stärkere tägliche Mitarbeit in Familie und Haushalt zu fordern. Wichtiger erscheint die zunehmende starke Identifikation der jungen Männer mit der Vaterrolle und die Tatsache, daß die meisten ihre Freizeit mit der Familie verbringen. Die berufstätigen Mütter erfüllen ihre Aufgaben den Angaben zufolge zwar mit gleicher Sorgfalt wie die nichtberufstätigen, sie leiden jedoch häufiger unter Skrupeln, daß sie ihrer Mutterrolle nicht ausreichend gerecht werden.

Die Brigitte-Studie macht schließlich deutlich, ebenfalls in Übereinstimmung mit bereits vorliegenden Befunden, daß die fortbestehenden Defizite in der außerfamilialen Kinderbetreuung die Situation vor allem der berufstätigen Mütter erschweren. Ergänzende Betreuung der Kinder wird allerdings der Studie zufolge ebenso häufig von berufstätigen wie von nichtberufstätigen Müttern gewünscht. Dabei stellen sie sich zum Teil eine auf ihre individuelle Situation zugeschnittene Betreuung nach Bedarf vor (zu unterschiedlichen, wechselnden Tageszeiten, bei Erkrankung der Mutter), was die Möglichkeiten einer Institution zweifellos überfordert. Dringlicher und durchaus realisierbar wäre dagegen ein seit langem geforderter besserer Zuschnitt von Kindergärten und Schulen auf den Tages- und Jahresrhythmus der meisten Familien (Arbeitszeiten, Urlaubs- und Ferienzeiten). Kindergärten, die am Morgen erst nach Arbeitsbeginn der meisten Berufstätigen öffnen, die bereits am Mittag schließen, die keine Mittagsverpflegung bieten und in den langen Schulferien geschlossen sind, gehen an den Bedürfnissen der meisten Familien und Frauen vorbei – ob sie nun berufstätig sind oder nicht. Daß im Rahmen der Untersuchung nur 30 Prozent der Kinder im entsprechenden Alter überhaupt in Kindergärten betreut werden, weist allerdings auf einen Stich-

probenfehler hin, denn der durchschnittliche Betreuungsgrad liegt bundesweit bei ca. 75 Prozent.

Wenn die Studie auch nur schwer in qualitative Dimensionen des Zusammenlebens eindringen und somit auch nicht die eingangs gestellte Frage nach „Macht" und „Glück" in Paarbeziehungen beantworten kann, so werden darin doch zahlreiche typische Merkmale heutiger junger Paare und Familien sichtbar. Sie unterstreicht in Einklang mit anderen Erhebungen, daß die Mehrheit der jungen Frauen heute beides wünscht: Kinder, die in einer Ehe aufwachsen – und einen Beruf mit der Bereitschaft, diesen in der generativen Phase zugunsten der Kinder zeitweilig, partiell zurückzustellen. Dabei bestimmen keineswegs materielle Motive den Wunsch nach Kindern sowie nach weiterer oder späterer Berufstätigkeit. Dies widerspricht landläufigen Vorurteilen und stellt auch die Wirksamkeit materieller Hebel und Sanktionen in der Familienpolitik erneut in Frage (vgl. Hille 1987).

Wichtiger ist das Tolerieren unterschiedlicher Lebensformen und Chronologien in Partnerschaft, Eheschließung und Elternschaft und eine glaubwürdige Unterstützung der Mehrfachbelastungen durch Teilzeitarbeit, Überbrückungs- und Wiedereinstiegsqualifikationen. Dabei sind auch die jungen Männer angesprochen, die den Wunsch ihrer Partnerin nach späterer Rückkehr in den Beruf stärker als bisher fördern und mittragen müssen.

Wie schwierig die Realisierung beider Lebensbereiche ist, machen die Ergebnisse der Studie deutlich. Dennoch läßt sich bei den befragten jungen Paaren viel Optimismus und Zukunftsvertrauen erkennen. Auf solchen Optimismus sollte bei der Förderung von Familien künftig stärker gebaut werden und nicht auf das weit verbreitete Lamento über die Benachteiligung und den desolaten Zustand heutiger Familien, von dem destruktive Wirkungen ausgehen.

Barbara Hille

[1] Brigitte-Untersuchung 88: Kind? Beruf? Oder beides? Eine repräsentative Studie über die Lebenssituation und Lebensplanung junger Paare zwischen 18 und 33 Jahren in der Bundesrepublik Deutschland. Bericht und Tabellenband. Hamburg: Zschr. Brigitte; München: Dt. Jugendinstitut (Oktober 1988); B. Hille, Familien- und Erziehungsleitbilder der Familienmitglieder, der Erwachsenen, Jugendlichen, Kinder in: M. Herrmanns, B. Hille, Familienleitbilder im Wandel (München 1987) 173–237.

BESPRECHUNGEN

Spiritualität

Quellen geistlichen Lebens. Bd. 3: Die Neuzeit. Hrsg. und eingel. v. Gisbert Greshake und Josef Weismayer. Mainz: Matthias-Grünewald 1989. 360 S., Abb. Lw. 48,–.

Mit dem dritten Band „Die Neuzeit" ist nun die Gesamtedition „Quellen geistlichen Lebens" abgeschlossen. Die beiden ersten Bände waren überschrieben „Die Zeit der Väter" (1980) bzw. „Das Mittelalter" (1985). Die Editionstechnik ist allen Bänden gemeinsam. Nach dem Lebensbild des jeweiligen Autors wird zum geistlichen Text hingeführt. In diesen Einleitungen und Kommentaren wird jeweils der spirituelle Gehalt des Textes, auch auf dem geschichtlichen Hintergrund, erschlossen. Daß die drei Bände auch für die Praxis gedacht sind, beweist das „Register spiritueller Schlüsselworte" ebenso wie das Verzeichnis der Bibelstellen und das Personenregister. Die Textnachweise, die im ersten Band noch fehlten, erschließen den Zugang zu weiterer Vertiefung in die Schriften des jeweiligen Autors.

Natürlich ließe sich ausführlich über die getroffene Auswahl räsonieren, etwa warum kein Brief des hl. Franz Xaver (Spiritualität der Mission) oder keine Seite aus den „Notizen" Carl Sonnenscheins (Großstadtspiritualität) aufgenommen wurde. Aber eine solche Kritik ist müßig. Gerade der dritte Band bietet „Quellen geistlichen Lebens" in einer solchen Breite, daß man Auslassungen in Kauf nehmen muß, zumal wenn man Akzentsetzungen begrüßt. Im dritten Band finden sich Texte aus ostkirchlicher Frömmigkeit (Nikolaj Gogol), aus jüdischer Theologie (Martin Buber) und aus dem Kreis der religiösen Sozialisten (Leonhard Ragaz). Die Texte von Léon Bloy und Charles Péguy rütteln unmittelbar auf. Begrüßenswerte Akzentsetzungen!

Am Ende eines solchen Überblicks über die drei Bände ist festzuhalten, daß sich der große Strom, der aus der einen Quelle Jesus Christus entspringt, in vielfältigen Rinnsalen aufspaltet. Diese schier unübersichtlichen Ausprägungen geistlichen Lebens weisen auf den Hl. Geist hin, der „weht, wo er will", eine Einsicht, die jeden Christen nur ermutigen kann, seine ihm persönlich eigene und altersgemäße Spiritualität zu suchen. Es tut gut, durch die Worte und Lebensgeschichten „geistlicher" Menschen auf den Geschmack an „jenseitiger" Erfahrung und weltfroher Frömmigkeit zu kommen. Im übrigen sind diese drei Bände auch ein wohltuender Kontrapunkt zu den „Kriminalgeschichten des Christentums". *R. Bleistein SJ*

Stachel, Günter: *Gebet – Meditation – Schweigen.* Schritte der Spiritualität. Freiburg: Herder 1989. 189 S. (Herder Taschenbuch. 1623.) Kart. 14,90.

Mit Spiritualität meinen wir das Leben mit Gott, das aus der Tiefe des Menschengeistes und, christlich gesprochen, aus dem Wirken des Gottesgeistes hervorgeht. Der grundlegende Weg dazu ist die Gotteserfahrung. Aus ihr erwächst der betende Umgang mit Gott, den die heutige Diesseitigkeit ungemein erschwert und für den bewährte Formeln hilfreich sind. Daran knüpft die Meditation an, die über das nur rationale Verhalten hinausgeht und hier besonders als das vom alten Mönchtum geübte murmelnde Wiederholen von Schriftworten vorgestellt wird. Das Ausreifen dieser Übung schließt das Schweigen oder die Stille ein, die zur Kontemplation als Verweilen in der Nähe Gottes geleitet. Dazu erforderlich ist der Durchgang durch das Nichts, der uns die Fülle öffnet. So gewinnen wir einigen gemeinsamen Boden mit dem Fernen Osten, zumal mit dem Zen-Buddhismus. Was in diesem Zusammenhang über die Personalität des letzten (göttlichen) Urgrunds gesagt wird, ist unzureichend. Zu Anmerkung 55

(S. 153f.) ist klarzustellen, daß der Jesuitenorden das erste Zen-Buch von Lassalle nach dessen erster Auflage (Wien 1960) nie verboten hat; Schritte in dieser Richtung kamen nicht zur Auswirkung.

Während bei der Meditation-Kontemplation das Einüben möglich ist, ist die Mystik ganz von Gott empfangene Gabe, weshalb sie uns als unaussprechliches Geheimnis zuteil wird oder nur ein paradoxes Reden zuläßt. Das kommt an den Beispielen der Marguerite Porete und vor allem des Meister Eckhart zum Vorschein. Ganz ernst zu nehmen ist die zusammenfassende Bemerkung: Ohne „das persönliche Beten gerät der Glaube... in Gefahr, einzutrocknen und auszusterben" (51). Damit das nicht geschehe, bietet das Buch eine wirksame Anregung und eine brauchbare Hilfe. *J. B. Lotz SJ*

ZU DIESEM HEFT

In der bisherigen zeitgeschichtlichen Forschung wurde das Engagement katholischer Bischöfe im Widerstand gegen den Nationalsozialismus wenig beachtet. Roman Bleistein geht aufgrund der Briefe Helmut James von Moltkes an seine Frau Freya diesen Aktivitäten nach.

Gegenüber dem Absolutheitsanspruch westlich geprägter Formen des Christentums während der Kolonialzeit haben die politische Unabhängigkeitsbewegung und das Zweite Vatikanische Konzil das Bewußtsein für den Eigenwert afrikanischer Kultur geschärft. Bénézet Bujo, Professor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), fragt in diesem Zusammenhang nach der Bedeutung ethischer Traditionen in Afrika, die gemeinhin als unvereinbar mit dem Christentum gelten.

Der sogenannte Treibhauseffekt hat die Diskussion um Energiegewinnung und Energienutzung auf eine neue Ebene gerückt: Der Mensch ist zum dominierenden Klimafaktor geworden. Bernhard Irrgang, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität München, analysiert die Situation und formuliert sittliche Orientierungsregeln für eine globale Energieversorgung.

Ist die derzeitige Gesellschaft den Problemen unserer Zeit gewachsen? Harry Hoefnagels, Professor für Soziologie an den Universitäten Nimwegen und Antwerpen, verneint diese Frage und begründet, warum er eine neue Gesellschaftsordnung für notwendig hält.

Es ist kaum bekannt, daß C. G. Jung in seinen Vorlesungen eine psychologische Deutung des Exerzitienbuchs des Ignatius von Loyola versucht hat. Hermann Kügler stellt diese Interpretation vor und erörtert ihre Bedeutung.

Säkularisierung

Daß die Säkularisierung ein wesentliches Kennzeichen der Moderne ist, wird von niemandem bestritten, wenn auch deren Deutungen auseinandergehen. Der Begriff Säkularisierung bezeichnet zwei Vorgänge, die eng miteinander zusammenhängen: zunächst die Aufhebung der geistlichen Staaten und der Reichsfürstenstellung der Bischöfe sowie die Enteignung kirchlichen Besitzes im Gefolge der napoleonischen Kriege und des Reichsdeputationshauptschlusses 1803, dann vor allem die mit der Aufklärung einsetzende Herauslösung der menschlichen Lebenswelt aus dem Sinnkontext des christlichen Glaubens, ja des Religiösen überhaupt.

In der katholischen Kirche sah man diese Vorgänge bis in die Zeit unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil meist unter der Kategorie des Verfalls, der selbstverschuldeten Abwendung der westlichen Welt von der gottgesetzten Ordnung. Heute ist das Urteil differenzierter geworden. Phänomene wie der Rückgang des Gottesdienstbesuchs und der Teilnahme am kirchlichen Leben oder die Distanzierung der Menschen von kirchlichen Glaubenslehren und Normen beweisen zwar eindeutig einen Schwund der religiösen Praxis und der Bindung an die Kirche. Da sie aber lediglich über das äußere, beobachtbare Verhalten etwas besagen, haben sie für die innere Einstellung der Menschen nur einen begrenzten Aussagewert. So weiß man nicht, wieweit der religiösen Praxis eine in freier Entscheidung gründende Glaubensüberzeugung entsprach. Es ist also durchaus möglich, daß der Anteil der überzeugten Christen in der säkularisierten Welt nicht sehr viel kleiner ist als vorher. Außerdem übersieht jede Verfallstheorie die vielfältigen Möglichkeiten der Teilidentifizierung und der außerkirchlichen Religiosität: Entkirchlichung muß nicht in jedem Fall Entchristlichung bedeuten.

Die Säkularisierung läßt sich ferner nur dann angemessen verstehen, wenn man auf die tiefgreifende Kontinuität achtet, die das Neue mit dem Alten verbindet. Zwar emanzipierten sich die Menschen von der christlichen Tradition und von der durch sie geprägten Lebensform. Gleichzeitig aber hat die neue Weltsicht wesentliche Antriebe und Erkenntnisse aus der christlichen Tradition empfangen, und diese bestehen in gewandelter, „säkularisierter" Form weiter. Die Grundstrukturen und Grundwerte der modernen Welt – Menschenrechte, Freiheit, Solidarität, Rechtsgleichheit – sind Wirkungen des christlichen Welt- und Menschenbilds, vor allem der christlichen Grundüberzeugung von der unantastbaren Würde des Menschen als Ebenbild Gottes. Es war eine große Tragik, daß die Kirche diese Verwurzelung des Neuen in ihrer eigenen Tradition nicht erkannte und deswegen lange Zeit glaubte, es ablehnen zu müssen.

Schließlich darf man nicht übersehen, daß die Säkularisierung für die Kirche auch ihre guten Seiten hatte. Der Verlust weltlicher Macht – man denke nur an den Kirchenstaat – machte sie frei für die Verkündigung des Evangeliums, ermöglichte ihr die Konzentration auf ihre geistlichen Kräfte, öffnete auch die Augen für die Grenzen ihres Auftrags und ihrer Kompetenz: Die Kirche hat nicht das Recht, Gesellschaft und Staat ihrer Ordnung zu unterwerfen oder gar zu beherrschen, wie man viele Jahrhunderte hindurch meinte. Ihre Zuständigkeit erstreckt sich nicht auf den Bereich von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft oder Wissenschaft. Zur Erkenntnis der jeweils richtigen Lösungen ist sie daher auf den Dialog mit allen Sachkundigen angewiesen. Den Antrieben von Aufklärung und Säkularisierung ist es schließlich zu verdanken, daß sich die Bedeutung des Schöpfungsglaubens für das Naturverständnis mit neuer Klarheit zeigte: Die Natur ist nicht – wie in magischen und pantheistischen Weltbildern – ein quasigöttliches Wesen, deren Gesetz sich der Mensch wie den Gesetzen Gottes selbst unterwerfen müßte. Sie ist vielmehr, weil von Gott geschaffen, der verantworteten Freiheit des Menschen zur Gestaltung anvertraut.

Diese Erkenntnisse haben sich nach einem langen Klärungsprozeß im Zweiten Vatikanischen Konzil endgültig durchgesetzt. Seine Aussagen von der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten und von der Berufung des Menschen zur Weltgestaltung, die Begrenzung der Zuständigkeit der Kirche auf das ihr eigene Gebiet des Glaubens, die Anerkennung der Menschenrechte und der Eigenständigkeit der politischen Gemeinschaft, der Verzicht auf alle Privilegien sind einige signifikante Beispiele dafür, wie sich die Kirche mit den Anstößen und Fragen der Säkularisierung auseinandergesetzt hat.

Das heißt natürlich nicht, daß diese Entwicklung schon an ihrem Ende wäre. In der Begründung sittlicher Normen etwa wird noch häufig so argumentiert, als ob die physische Natur eine unberührbare Größe wäre, deren Gesetze bedingungslose Anerkennung fordern. In der kirchlichen Verwaltung und bei ihren Entscheidungen fehlen Transparenz, Partizipation, Rechtssicherheit und Kontrollmöglichkeiten. In dem farbenreichen System von Titeln, Ehren, Auszeichnungen, Beförderungen und Gewändern haben sich Überreste des Feudalismus erhalten, die mit der vom Evangelium geforderten Einfachheit und Schlichtheit kaum etwas zu tun haben und zudem in der modernen Welt längst als überholt angesehen werden. Solche Beispiele zeigen, daß auch in der heutigen Kirche noch ein Stück „Säkularisierung" notwendig wäre. Das heißt nicht, daß sich die Kirche einfach an die sogenannte Welt anpassen sollte. Wo jedoch außerhalb der Kirche Strukturen und Ordnungen gewachsen sind, die die Würde des Menschen besser zum Ausdruck bringen und sie überzeugender respektieren, gilt das Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß die Kirche durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens eine wirkliche Bereicherung erfahren kann. *Wolfgang Seibel SJ*

Gerd Haeffner SJ

Rätsel Heidegger

Am 26. September 1889, also vor genau hundert Jahren, wurde Martin Heidegger geboren. Im Mai 1976 starb er. Ist sein Jubiläumsgeburtstag ein Anlaß, auf sein Werk zurückzuschauen und Bilanz zu ziehen? Das kann man bezweifeln. Seit Heideggers Tod sind erst 13 Jahre vergangen – Jahre, in denen seine literarische Präsenz, durch die Publikation der Gesamtausgabe, eher noch dichter war als im letzten Jahrzehnt seines Lebens. Denn da Heidegger ohnehin zurückgezogen lebte und nicht in die öffentliche Diskussion eingriff, war sein Tod eher ein Ereignis der privaten als der philosophischen Sphäre. Sein Werk ist nur zu einem (wenngleich dem größeren) Teil veröffentlicht. Seine Rezeption ist noch von vielen Fragen bestimmt. Unter weltanschaulicher Hinsicht bleibt Heidegger nach wie vor umstritten; es scheint sogar, als ob die Fronten sich da eher verhärteten.

Kann man schon abschätzen, was von seinem Werk „bleiben" wird? Wird Heidegger definitiv in die Reihe der Klassiker der Philosophie einrücken, oder wird, wie es einer formulierte, seine Wirkung sich als viel Lärm um nichts erweisen?

Nun ist es so eine Sache mit einer globalen Beurteilung einer Philosophie. Würde man das, worum es in ihr geht, auch ohne die anstrengende Wanderung durch ihr Labyrinth mit wenigen und leicht faßlichen Worten resümieren können, anders gesagt: könnte man in eine Philosophie anders als denkend hineinkommen, dann wäre das gerade schon ein Zeichen dafür, daß es sich nicht um Philosophie handelt. Denn die „Ergebnisse" der Philosophie sind nicht einfach weiterzuerzählen; um sie zu verstehen, muß man den Weg gehen, der zu ihnen führt. Außerdem: Würde man so einfach auseinanderdividieren können, was bleibt und was nicht, dann hätte man schon einen Maßstab des Wahren und Wertvollen vorausgesetzt. Es macht aber gerade den Impuls des philosophischen Geistes aus, diesen Maßstab nicht nur inhaltlich je neu zu bestimmen, sondern ihn auch in seinem formalen Sinn zu befragen: Was ist Wahrheit? Ist sie ein zeitloser Bestand oder spricht sie aus der Geschichte?

Auf solche Auskünfte hin kann es nun allerdings leicht geschehen, daß das gutgemeinte Interesse des Nichtfachmanns in Ärger umschlägt: Solche Antworten würden zwar den Philosophen trefflich vor zudringlichen Fragen zum Sinn seines Tuns schützen, von diesem Sinn überzeugen aber könnten sie nicht. Es sei offenbar nicht nur ziemlich schwer, in die Philosophie hineinzukommen, sondern noch viel schwerer, wieder aus ihr heraus in das gewöhnliche menschliche Miteinander zu kommen. Und wenn diese fatale Tendenz schon an den Philosophen all-

gemein beobachtet werden müsse, so ganz besonders an Heidegger und an denen, die viel von ihm halten!

An dieser Stelle muß der Verfasser dieser Zeilen den erhöhten Platz des objektiv-neutralen Berichterstatters und Merkers verlassen und auf eigenes Risiko in die Arena steigen. Als einer von denen, die Interesse und Sympathie für das Werk Heideggers haben, läßt er sich die genannten Vorwürfe nicht gern an den Kopf werfen. Er muß sich wehren. Ich muß mich den Fragen stellen.

Auf die kritischen Anfragen, die von außen an mich herangetragen werden, muß ich schon deshalb hören, weil diese manchmal nur das Echo von Zweifeln sind, die aus meinem eigenen Inneren kommen. Welche emotionalen Wechselbäder hat Heidegger mir nicht schon bereitet: Faszination von seiner denkerischen Kraft – Ärger über die Eigenwilligkeiten seiner Sprache und seines Denkstils; Berückung durch die Fruchtbarkeit seiner Interpretationen anderer Denker – Beirrung durch die Gewaltsamkeiten und Einseitigkeiten seiner Lektüre. Schlimmer noch das Wechselbad der Evidenzgefühle: War man soeben noch fasziniert den Wegen gefolgt, auf denen verborgene Sachverhalte ans Licht gehoben wurden, so fragt man sich unter Umständen drei Tage später, was das war, was man zu sehen gemeint hatte. Vielleicht noch wichtiger: Wenn ich daran denke, wieviel von der Zeit und der Energie meines Lebens ich schon in die Beschäftigung mit Heideggers Schriften investiert habe (von denen keineswegs schon alle publiziert oder gar gelesen sind), dann frage ich mich manchmal: Kann ich das verantworten? Zumal dem Christen und Priester, der ich sein will, ist diese Frage unausweichlich. Ist schon das Philosophie-Treiben als solches, nach einem beunruhigenden Wort von Peter Wust, „sub specie Crucifixi" (angesichts des Gekreuzigten) ein höchst problematischer Luxus, um wieviel mehr gilt das für das Lernen bei einem Denker, dessen Gesamtausgabe auf über hundert Bände veranschlagt ist! Die Frage „Lohnt es sich?", als zu primitiv mit philosophischen Argumenten aus dem Raum gedrängt, kommt also ganz penetrant durch die Hintertür wieder herein.

Je länger man sich mit Heidegger befaßt, desto mehr lernt man ihn natürlich kennen; die zunächst unvermeidlichen groben Mißverständnisse lösen sich auf. Im selben Maß aber wachsen neue Probleme: solche des tieferen Verständnisses, einer echten Aneignung. Es sind Probleme, die anfangs nur wenig sichtbar waren. Heidegger, der schwer Verständliche, wird zum Rätsel Heidegger.

Dieses Rätsel möchte ich in diesem Essay in teilweise recht subjektiver Weise umschreiben: so wie es sich mir aufdrängte. Daß dabei der eigentliche philosophische Gehalt im Hintergrund bleiben wird, nehme ich in Kauf. Diesem kann man sich ohnehin nicht beschreibend oder erzählend, sondern nur mit- und nachdenkend nähern. Da dies schon vielfach versucht worden ist[1], darf es hier vielleicht unterbleiben. Statt dessen wird die Zustimmung des Lesers dazu erbeten, daß hier einmal das sonst eher weggeschobene Emotionale, Äußere, Persönliche ins Wort kommen darf. Im Spiegel, der das Auf und Ab einer Bemühung um Heideggers

Gedanken zeigt, mag der Leser vielleicht doch auch etwas von Heideggers Art selbst erkennen.

Unter drei Rücksichten soll dies geschehen. Heideggers Stellungnahme für das Dritte Reich schien mir zwar zunächst ein politischer Irrtum gewesen zu sein, der mit seinem Denken kaum etwas zu tun hatte; heute stellt sich dieser Zusammenhang doch als komplexer und als schwerer zu bewältigen dar. Hingegen bewegte mich schon lange die Frage, ob Heideggers zweideutige Haltung zum Christentum die Bemühungen von Christen um seine Gedanken eher fruchtbar machen oder letztlich frustrieren müßte. Schließlich: Welche Art von Denkerexistenz, von Mensch, verbirgt und enthüllt sich im bald schlicht-durchsichtigen, dann wieder verschlossenen Stil des Heideggerschen Riesen-Opus?

Heidegger und das Politische

Ich beginne mit dem ersten Thema, das in den letzten Monaten das Publikum vor allem beschäftigt hat: dem der Liaison des Philosophen mit dem Nationalsozialismus, insbesondere während seines Rektorats an der Universität Freiburg i. Br. (21.4.1933–23.4.1934). Neuere Forschungen haben dazu beigetragen, die Beziehungen Heideggers zum Nationalsozialismus doch enger zu sehen, als dies in den letzten Jahren, nicht zuletzt aufgrund von Heideggers Selbstdarstellung, der Fall war. In der Öffentlichkeit eines bisher einigermaßen ahnungslosen Frankreich machte das Buch von Victor Farias Furore, das neue Dokumente ans Licht bringt, zugleich aber in seiner Deutung von einem starken inquisitorischen Vorurteil geprägt ist und gelegentlich selbst hinter den Anforderungen historischer Zuverlässigkeit einigermaßen zurückbleibt („Heidegger et le nazisme", Paris 1987; deutsch: „Heidegger und der Nationalsozialismus", Frankfurt 1989). Historisch wesentlich ernsthafter und reicher dokumentiert, obwohl in der Gesamtbeurteilung auch nicht ganz sine ira et studio sind die Studien des Freiburger Wirtschafts- und Sozialhistorikers Hugo Ott, vor allem sein Buch „Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie" (Frankfurt 1988).

Die Fakten stellen sich etwa folgendermaßen dar. Wohl schon seit dem Anfang der 30er Jahre hatte Heidegger Kontakte zur damals schon nationalsozialistisch unterwanderten Deutschen Studentenschaft. Eine Gruppe nationalsozialistischer Dozenten arbeitete planmäßig darauf hin, daß Heidegger zum Rektor gewählt wurde. Als solcher hoffte er, mit Hilfe der von der Jugend entfalteten neuen Dynamik eine Reform des gesamten deutschen Universitätslebens zu initiieren. Dazu hielt er engere Kontakte mit anderen nationalsozialistischen Rektoren (in Frankfurt, Kiel, Göttingen), mit Führern des NS-Studentenbunds und mit Stellen im preußischen Kultusministerium. In einigen Aufrufen und Reden vor Studenten fand Heidegger Worte der Identifikation mit Hitler, die skandalös sind.

Was Heidegger bei seiner Reformbemühung vorschwebte, hat er in seiner Rektoratsrede vom 27. Mai 1933 formuliert, zu der ihm übrigens damals seine Freunde Jaspers und Bultmann gratulierten. Mit diesem Programm ist er gescheitert. Unter den äußeren Faktoren dafür sind zu nennen: Heideggers „Privat-Nationalsozialismus" fand bei der Partei keinen Rückhalt; die Kollegen wollten und konnten das hergebrachte akademische Leben nicht einer so radikalen Veränderung aussetzen, deren Sinn sie ohnehin nicht recht einsahen. So genügten relativ harmlose Konflikte mit dem Kultusministerium, daß Heidegger sein Amt zur Verfügung stellte. Obwohl dieser Schritt in sich nicht die Folge eines Abrückens vom Nationalsozialismus gewesen zu sein scheint, hat Heideggers Ablösungsprozeß von der Partei damals begonnen. Allerdings ist er nicht nur bis 1945 formell Parteimitglied geblieben, sondern hat auch nach 1934 noch gelegentlich mit Stellen des Regimes gut zusammengearbeitet und Aussagen im Sinn eines „besseren" Nationalsozialismus gemacht.

Es sind vor allem drei Fragen, die man sich angesichts dieser Fakten stellt: 1. Was hat sich Heidegger als Mensch damals zuschulden kommen lassen? 2. Wie hat er nach 1945 zu seiner Aktivität von 1933/34 gestanden? 3. Wie eng ist die Beziehung zwischen Heideggers NS-Engagement und seiner Philosophie?

Zu Punkt 1: Heidegger hatte zwar keine Sympathie für die Intellektualität der jüdisch-liberalen Großstadtkultur, war aber kein Antisemit oder gar Rassist. Er hatte nicht wenige jüdische Schüler; einigen verhalf er, als es kritisch wurde, zu Stellen im Ausland. Daß er nach 1933 zu ihnen, vor allem aber zu seinem Lehrer Husserl, nicht mehr öffentlich stand, ist wohl aus einer gewissen Feigheit zu verstehen. Gegen sie unternommen hat er nichts. Daß er versuchte, überzeugten Katholiken an der Fakultät die Wirkungsmöglichkeit zu beschneiden, war Konsequenz seiner Abneigung gegen die Kirche, die er als reaktionäre Kraft ansah. Daß Heidegger, wie Ott nachzuweisen versucht, einen Kollegen, den Chemiker Staudinger, wegen seines Pazifismus denunzierte, so daß ihm zunächst die (dann doch nicht vollzogene) Entlassung drohte, wäre ein schwarzer Punkt in der damaligen Biographie Heideggers, der man einerseits nichts eigentlich Strafwürdiges vorwerfen kann, die man aber andererseits – auch abgesehen von dem zugrundeliegenden Irrtum – nicht für so lauter und vorbildlich anerkennen kann, wie man sich das von einem Philosophen erwarten möchte.

Zu Punkt 2: Es ist ein beirrendes Faktum, daß Heidegger sich weder vor noch nach 1945 jemals öffentlich von seiner damaligen Parteinahme für den Nationalsozialismus distanziert hat. Natürlich darf man voraussetzen, daß diese Distanzierung der Sache nach längst geschehen war. Die 1936 bis 1938 geschriebenen, aber erst 1989 publizierten „Beiträge zur Philosophie" zeigen das ebenso wie (freilich verschlüsselte) Bemerkungen in Vorlesungen ab etwa 1936. Daß ein eindeutiger öffentlicher Bruch *vor* 1945 nicht erfolgte, ist einigermaßen verständlich, wenn man bedenkt, mit welchen Repressalien für Heidegger und seine Familie

die Partei auf einen solchen Schritt geantwortet hätte. Warum aber auch später keine klare Reinigung, keine öffentlichen – private hat es gegeben – Retractationes?

Verschiedene Deutungsversuche seines Schweigens sind vorgelegt worden: Heidegger habe keine Verantwortung für das gefühlt, wozu die guten Ansätze des Aufbruchs degeneriert seien; an diesen Dingen habe er sich nie beteiligt (Gadamer[2]). Heidegger habe befürchtet, mit einer nachträglichen Verurteilung des Nationalsozialismus der üblichen moralistischen Verdrängung der Tatsache Vorschub zu leisten, daß dergleichen kein Betriebsunfall, sondern nur ein besonders krasses Symptom des metaphysischen Wesens der späten europäischen Neuzeit gewesen sei, das sich auch heute in der ebenso schrankenlosen wie nihilistischen Vernutzung alles Natürlichen und Überlieferten auswirkt (Derrida[3]). Heidegger selbst schrieb in einem Brief an seinen Schüler Herbert Marcuse im Januar 1948: „Ein Bekenntnis nach 1945 war mir unmöglich, weil die Nazianhänger in der widerlichsten Weise ihren Gesinnungswechsel bekundeten, ich aber mit ihnen nichts gemein hatte."[4] All das mag stimmen. Befriedigen kann es nicht. Stolz mag eine Rolle gespielt haben. Die entscheidende Frage ist aber vor allem, ob dieses Schweigen, das Nicht-Aufgreifen der moralischen Verantwortung, in einem engeren Zusammenhang mit seinem Denken steht. Denn es kann heute ja nicht mehr darum gehen, seine Position zum Mitbürger Heidegger zu definieren. Wohl aber muß man sich fragen, ob man es verantworten könne, sich selbst und junge Menschen von seinem Denken beeinflussen zu lassen.

Damit ist man bei Punkt 3: Wie eng ist das Verhältnis zwischen dem philosophischen Denken Heideggers und seiner zeitweiligen Bejahung des Nationalsozialismus? Gegner seines Denkens machten den Zusammenhang stark und fanden darin ein eindrucksvolles Mittel, den Denker Heidegger insgesamt zu diskreditieren. In ähnlicher Weise hofften jene, für die sein Werk zu schwer verständlich ist oder die keine Zeit haben, sich damit zu befassen, die aber doch eine Position haben wollen, auf ein verkürztes Urteilsverfahren nach der Devise: Die Philosophie eines Mannes, der Nazi war, kann nicht gut sein. Hingegen haben Freunde seines Denkens lange Zeit versucht, diesen Zusammenhang zu leugnen oder herunterzuspielen. Hans-Georg Gadamer freilich, Schüler und Freund Heideggers der frühen und wieder der späteren Jahre, hält dieser Ausweichtaktik entgegen: Wer meinte, Heideggers politische Verwirrung habe nichts mit seinem Denken zu tun, „merkte gar nicht, wie beleidigend eine solche Verteidigung eines so bedeutenden Denkers war"[5]. So wird die Frage brennend, was Heideggers eigene Motive waren, die ihn zeitweise haben hoffen lassen, im Nationalsozialismus die politische Kraft zu finden, die zu einer Erneuerung der europäischen Kultur führen würde.

Diese Motive hängen teils mit seiner persönlichen Einstellung zusammen, teils aber auch mit seinem Denken. Heidegger war das Kind armer Leute in einer ländlichen Kleinstadt; er kam aus einer Familie von Handwerkern und Bauern.

Diesem Milieu blieb er verbunden. Von daher sagte ihm die soziale Komponente im NS zu: Der Geistesarbeiter sollte den Handarbeiter schätzen und den Kontakt mit ihm nicht verlieren. Er dachte aber keineswegs sozialistisch-international, sondern national; wenn Hitler die „Schande von Versailles" beseitigte und Österreich dem Reich anschloß, dürfte ihn das gefreut haben. Diesen mehr privaten Einstellungen verband sich eine kulturkritische Gegenwartsdiagnose. Heidegger war der Überzeugung, daß die europäische Kultur seit längerem einer tiefen Krise zusteuerte, die im 19. und 20. Jahrhundert manifest wurde: philosophisch im Niedergang der Metaphysik seit dem Ende des Deutschen Idealismus, politisch im Ersten Weltkrieg und dem ihm folgenden Zusammenbruch des alten Europa. Die Randgebiete der europäischen Kultur bestimmten nun das Weltgeschehen und die großen Ideen. Aber weder in den USA noch in der Sowjetunion konnte Heidegger etwas anderes als Varianten einer geistlosen Massenkultur sehen. Sollte das alte, auf Ideen gebaute Europa noch einmal eine Identität finden, mußte es auf seine Ursprünge zurückgehen.

Gewöhnlich sieht man die beiden Quellen Europas in der griechischen Kultur und im Christentum. Das Außerordentliche der Griechen bestand darin, daß sie der staunend erfahrenen Übermacht der Wirklichkeit ein Fragen und Wissenwollen entgegensetzten, daß sie es wagten, menschliche Lebensorientierung und -gestaltung auf das Fundament methodisch gewonnener, „autonomer" Erkenntnis zu stellen, in dem, was wir seither Technik, Ethik und Physik nennen. Die von den Griechen erarbeiteten Grundbegriffe, von denen die Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften bis heute zehrt, reichen freilich nach Heideggers Meinung nicht hin für ein Begreifen der Wirklichkeit, wie sie heute ist. So wurde es, deutlich faßbar schon im Jahr 1919, sein Ehrgeiz, einen radikal neuen Anfang des Denkens zu finden, im Gegenüber zu den anfänglichen Denkern Griechenlands, zuerst zu Platon und vor allem Aristoteles, dann zu Heraklit und Parmenides.

Den *Deutschen* könnte nach Heideggers Überzeugung bei dieser Neubegründung der Kultur aus philosophischer Erkenntnis eine zentrale Rolle zukommen; nicht wegen irgendeines nordischen Charakters, auch nicht zuerst wegen ihrer geographischen Mittelstellung, sondern vor allem ihrer philosophischen Tradition und ihrer Sprache wegen. Heideggers Denken lebt nicht nur faktisch, sondern ganz bewußt aus den Möglichkeiten der deutschen Sprache, wobei die Grenzen dieser Möglichkeiten allerdings auch nicht selten weit hinausgeschoben werden. Er versucht, die Basis der gegenseitigen Übersetzbarkeit und damit der Internationalität der europäischen Philosophiesprachen, nämlich die lateinische Terminologie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, zwar nicht durch einen Nationalismus, aber durch einen Nationalcharakter des Denkens abzulösen. Die Griechen hätten aus den Mitteln ihrer Sprache ursprünglich gedacht; diese Ursprünglichkeit sei durch die Übersetzung in das Lateinische und damit in die romani-

schen Sprachen verdeckt worden, die somit für einen denkerischen Neuanfang nicht mehr in Frage kommen, während ein Philosophieren aus dem Geist der (gewissermaßen noch unverbrauchten) deutschen Sprache, wie es in „Sein und Zeit" versucht wird, vielleicht zu einem solchen Neuanfang etwas beitragen könnte.

Geht man von der (an sich ja auch nicht spezifisch) nationalsozialistischen Formel von „Blut und Boden" aus, so muß man sagen, daß für Heidegger nicht das Blut, wohl aber der „Boden" wichtig war, wobei er den Boden allerdings nicht geographisch-biologisch, sondern geschichtlich verstand. Die systematische Organisation und Ausbeutung der geschichtlich gewachsenen Kräfte eines Volkes im Dienst einer ihrerseits rein formalen Herrschaft über andere Völker und die Natur, wie sie für das Dritte Reich mehr und mehr konstitutiv wurden, lehnte Heidegger bald als nihilistisch ab, wobei ihm die Auseinandersetzung mit Nietzsches prophetischer Intuition vom „Willen zur Macht" half, seinen Blick zu schärfen.

Die enge Bindung des Denkens an den Geist einer Sprache und die Vermutung von einer geschichtlichen Sendung der deutsch denkenden Philosophie (d. h. zunächst seiner eigenen) hat Heidegger auch in seinen späteren Jahren festgehalten. Mag diese, an den romantischen Gedanken der Volksgeister erinnernde Idee auch im Sinn nicht einer Herrschafts-, sondern einer Dienstfunktion der „deutschen" Denker für das Ganze Europas gemeint sein, so darf man doch kritisch fragen, ob nicht auch aus dem Geist anderer Sprachen legitime und unverzichtbare Weisen des Philosophierens entsprungen sind und entspringen können, und ob die verschiedenen nationalen Stimmen noch zusammenzuklingen vermögen, wenn die Rückbindung der europäischen Communio an ihren christlichen Ursprung, der sie zugleich auf eine universale Verantwortung festlegt, aufgelöst wird. Dem Christentum aber hat Heidegger, wohl seit der Mitte der zwanziger Jahre, keine „geschichtsprägende Kraft" mehr zugetraut.

Bevor wir aber zum Thema „Heidegger und das Christentum" übergehen, soll, das Thema Politik abschließend, gefragt werden: Wie zentral stehen jene Elemente in Heideggers Denken, die seine damalige Parteinahme für Hitler vorbereiteten, im Gesamt seiner Philosophie?

Greift man – wie ich es gerade getan habe – aus dem Gesamt der vorliegenden Äußerungen Heideggers jene heraus, die eine Nähe zu Motiven des Nationalsozialismus bezeugen, und stellt sie zusammen, muß man sich natürlich an den Kopf greifen, wie es möglich ist, daß so jemand bis heute – und in steigendem Maß – in fast allen Kulturen seine Leser findet: alte und junge, linke und rechte. Wahrscheinlich in noch stärkerem Maß wird man diesen Eindruck durch die Lektüre der Bücher von Farias und Ott erhalten. Der Grund liegt nicht nur darin, daß dort manches (bei Farias nicht weniges) tendenziös inszeniert wird, daß vielleicht manche für Heidegger eher entlastende Fakten weggelassen werden. Der Grund liegt vor allem darin, daß in diesen Büchern und auch im vorliegenden

Aufsatz – von ihrem Genus her zum Teil notgedrungen – das Philosophieren Heideggers abwesend oder nur in Randzonen anwesend ist. Dieses Philosophieren aber hat eine Kraft und Ursprünglichkeit, von der jeder beeindruckt wird, der sich in es einarbeitet. Es hat eine solche thematische Konzentration und eine solche Weite des fragenden Ausgriffs, daß man sich lange damit befaßt haben kann, bevor man auf Passagen trifft, die einen ähnlichen Klang haben wie manche Parolen des Dritten Reichs. Es gibt solche Passagen. Sie liegen verstreut, und ihre Zahl ist, aufs Ganze gesehen, sehr, sehr gering. Für die meisten Leser werden sie dennoch Stolpersteine auf dem Weg sein, an denen man sich schmerzlich stößt. Man wird aber gerechterweise den Weg nicht von den auf ihm liegenden Stolpersteinen her definieren. Heideggers Denken trug Züge, die seine Hoffnungen auf den Nationalsozialismus ermöglichten oder jedenfalls nicht schnell genug verhinderten. Es ist kein nationalsozialistisches Denken.

Durch die Diskussion der beiden letzten Jahre mag für die Öffentlichkeit deutlicher als früher geworden sein, welche Schwächen der Mensch Martin Heidegger hatte und unter welchen Gefährdungen sein Denken stand. Diese Gefährdungen sind letzten Endes untrennbar von den Fragen, denen er sich stellte. Ich kann so den klugen Worten von Joseph Rovan über Heidegger ganz zustimmen: „Die Mächte, die der Philosoph enthüllt, sind solche des Lichts, aber auch der Nacht, himmlische und höllische Mächte. Er öffnet unseren Blick für die Abgründe der Existenz – Abgründe, mit denen er sich auch selbst eingelassen hat. Sein Denken und sein Werk haben eine innere Verwandtschaft mit dem Nationalsozialismus, der auch – und sogar vor allem – eine Manifestation des Diabolischen gewesen ist. Nichtsdestoweniger ist sein Denken unter denen, die die europäische Neuzeit hervorgebracht hat, eines von denen, die am weitesten ausgreifen und am tiefsten graben. Es ist ebenso wichtig wie das von Hegel, Marx und Nietzsche, die Deutsche waren wie Heidegger und wie er Tiefen voller Zweideutigkeit aufgedeckt haben."[6]

Aus dieser Bemerkung ergeben sich Konsequenzen für den rechten Zugang zum Werk Heideggers. Die genannten Gefahren werden für den Leser unter Umständen fatal, wenn er sich ohne jeden eigenen Rückhalt in den „Wirbel des ursprünglichen Fragens" hineinstürzt, der Heideggers ganz persönliche Denkbewegung war. Dieser Rückhalt muß eine dreifache Gestalt haben: eine eigene Frage, eine Übung im kritischen Denken, nicht zuletzt: eine Verwurzelung der Persönlichkeit.

Heidegger selbst hat seine Verwurzelung wohl um so mehr in der heimatlichen Sprache, Landschaft und Geschichte gesucht, als er in einer anderen, noch wesentlicheren Hinsicht ein Entwurzelter war: Er hatte sich vom Glauben seiner Jugend ab 1917 mehr und mehr gelöst, ohne daß er die dadurch entstandene Leere – vielleicht abgesehen von seinem Versuch 1933/34 – leugnen oder mit Ersatz füllen konnte und wollte.

Heidegger und das Religiöse

Die in Heideggers Werk verborgen, aber mächtig anwesende religiöse Frage hat mich persönlich früher und nachhaltiger beschäftigt als die Probleme, die sich aus Heideggers politischen Positionen ergeben. Ich fragte mich, ob in Heideggers Kritik der metaphysischen Theologie, die auch mir problematisch war, eine Chance für die Theologie und die Vergegenwärtigung des Glaubens läge, und befürchtete zugleich, daß diese Kritik den Graben zwischen Denken und Glauben ganz unüberbrückbar machen würde.

Aller Unvergleichlichkeit zum Trotz erlaubte ich mir das Gefühl einer untergründigen Verbundenheit zwischen Heidegger und mir, seinem Leser. Hatte nicht Heidegger 1909 knapp zwei Wochen (30. 9.–13. 10.) als Kandidat im Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch gelebt? Das Noviziat stand damals unter der Leitung von P. Paul de Chastonay; einer der zum Haus gehörenden Patres war übrigens P. Rupert Mayer; einige der Mitnovizen Heideggers waren mir noch persönlich bekannt, wie zum Beispiel der damalige Scholastikernovize A. Wilhelm oder die Brüder O. Vögele, O. Bosch und J. Kuisel; andere kannte man vom Namen, wie die späteren Patres Kah, Kronseder, Constantin Noppel oder Rudolf von Moos. Vermutlich wegen einer zutage getretenen Herzschwäche wieder entlassen, meldete sich Heidegger als Priesteramtskandidat beim Freiburger Erzbischof an und studierte noch zwei Jahre lang scholastische Philosophie und Theologie, bis er – zunächst offenbar wiederum aufgrund einer gesundheitlichen Störung[7] – diesen Weg aufgab und sich dem Studium der Mathematik und der Philosophie zuwandte.

Erst später löste sich Heidegger aus seiner engen Bindung zur Kirche. Sein Freund und Kollege, der Priester und Dozent Engelbert Krebs, der im März 1917 Heideggers Ehe mit Elfride Petri eingesegnet hatte, erzählte später, Heidegger habe im Versuch, seiner konversionswilligen protestantischen Frau den katholischen Glauben zu vermitteln, gemerkt, daß sein eigener Glaube ohne rechtes Fundament sei. Was waren die Gründe? Man kann vermuten, daß Beklemmungen angesichts der römisch verordneten Einigelungsstrategie gegenüber dem „Modernismus" eine gewisse Rolle gespielt haben, die vielleicht verstärkt worden sind durch die Enttäuschung seiner Hoffnung auf den Lehrstuhl für Christliche Philosophie an der Freiburger Universität.

Wichtiger aber ist sicher etwas anderes: Heidegger, der als Theologiestudent noch einen ausgesprochen integristischen Katholizismus vertreten hatte[8], der nun aber in der Schule Husserls und Diltheys, aber auch Luthers, Pascals und Kierkegaards ein sehr sensibler, kritischer und außerdem seiner Kraft bewußter Geist geworden war, wird die Bedrohung durch die Fesseln eines engen Dogmatismus und einer aus ordnungspolitischen Motiven vorgeschriebenen, erstarrten Metaphysik überaus scharf empfunden haben. An Krebs schrieb er im Januar 1919,

daß ihm aufgrund seiner inzwischen erreichten Einsichten über das Wesen der Erkenntnis, insbesondere deren Geschichtlichkeit, das „*System* des Katholizismus ... unannehmbar" geworden sei, wobei er jedoch hinzufügte: „nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne)"[9]. Heidegger trat zwar zeitlebens nie aus der katholischen Kirche aus, stand nun aber protestantischem Empfinden näher. Als er 1923 bis 1928 Professor in Marburg war, diskutierte er häufig mit evangelischen Theologen, ganz besonders kontinuierlich und intensiv aber mit Rudolf Bultmann, mit dem ihn auch eine Freundschaft verband[10]. Es ist nicht klar faßbar, wann und warum diese Sympathie mit einer undogmatischen Christlichkeit einer wesentlich distanzierteren, ja zum Teil unfreundlichen Haltung gegenüber dem Christentum überhaupt wich, die etwa in der Mitte der dreißiger Jahre festzustellen ist. Die Beschäftigung Heideggers mit dem Basler Freundespaar Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche hat sehr wahrscheinlich dabei eine Rolle gespielt. Als kulturprägende Kraft schien ihm, wie diesen, das Christentum ausgespielt zu haben.

Aber selbst in dieser Zeit war es möglich, daß Jesuitenpatres in Heideggers Seminar mitarbeiten konnten und von ihm geachtet wurden. Derjenige meiner Lehrer, der mir als erster ein Interesse an Heidegger einpflanzte, Johannes B. Lotz[11], war (1934–1936) ebenso dabei wie Karl Rahner[12]. Ein anderer Seminarteilnehmer derselben Zeit war der spanische Jesuitenpater Fernando Huidobro. Er brach sein Studium ab, um Feldkaplan bei der 4. Kompanie der „Legion" zu werden. Heidegger las den Teilnehmern seines Seminars im Wintersemester 1936/37 den Brief vor, den ihm Huidobro aus dem Bürgerkrieg geschrieben hatte, und schickte diesem zu Weihnachten 1936 ein Büchlein und einen Brief[13]. Als Huidobro am 12. April 1937 fiel, schrieb Heidegger am 21. April an seinen Mitbruder J. B. Lotz einen Kondolenzbrief. Nach dem Krieg wurden manche Beziehungen zu Jesuiten, die aus früheren Jahren stammten, erneuert, so zu Lotz oder – gelegentlich des Technik-Vortrags 1953 in München – zu Otto Faller, den Heidegger aus der gemeinsamen Zeit im Freiburger Theologischen Konvikt kannte und der nun (1951–1956) Provinzial der Oberdeutschen Provinz SJ war. Neue Kontakte bahnten sich in den fünfziger und sechziger Jahren an, wie zum Beispiel zum amerikanischen Pater William J. Richardson, zu dessen Buch „Heidegger. Through Phenomenology to Thought" (1963) Heidegger ein ausführliches Vorwort schrieb – etwas, was er sonst nie tat. Als ich ihn im Februar 1971, nach dem Abschluß meiner Promotion, in Freiburg besuchte, zeigte er lebhaftes Interesse an der Arbeit unserer „Hochschule für Philosophie", die damals gerade dabei war, von Pullach im Isartal ins Zentrum von München überzusiedeln[14].

Was Heideggers Zugang zur religionsphilosophischen Thematik kennzeichnet und was einem scholastisch sozialisierten Leser die Rezeption Heideggers erschwert, ist die Ablehnung der metaphysischen Theologie. Besser gesagt: Es ist die Tatsache, daß die Gründe für diese Ablehnung nicht so ausdrücklich und aus-

führlich dargelegt werden, wie man das angesichts der langen Tradition der metaphysischen Theologie erwarten müßte. Oft wird die Argumentation mehr angedeutet als vorgetragen. Wenn Heidegger zum Beispiel sagt[15], man könne vor der „Causa sui", wie „der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie" laute, „weder aus Scheu ins Knie fallen . . . noch musizieren und tanzen", dann wird für diese Aussage, die etwa einen Thomas von Aquin oder auch den vom jungen Heidegger hochgeschätzten Hermann Schell verwundert hätte, keine Begründung angegeben; auch ihr Sinn bleibt also offen. Oder: Heidegger sieht die Geschichte der metaphysischen Theologie als eine konsequente Entfaltung des metaphysischen Ansatzes an, so daß an den problematischen Funktionalisierungen des Göttlichen in der Neuzeit (verdeckt bei Leibniz und Hegel, offen bei Nietzsche) die innere Wahrheit der metaphysischen Theologie als solcher abgelesen werden kann. Welcher Art aber diese innere Konsequenz sei, bleibt im Dunkel. Ob die Theologie der neuzeitlichen Denker (Descartes, Leibniz, Kant usw.) nicht auch eine sympathischere Deutung erlaube, wird nicht diskutiert. Oder: Immer wieder spricht Heidegger von „dem Gott" oder den „Göttern". Er tut es gewiß nicht unmittelbar, sondern indem er die Sprechweise anderer, insbesondere Hölderlins, irgendwie aufgreift. Unklar bleibt jedoch, welchen Realitätsbezug diese Rede bei ihm hat: Gibt es ein drittes neben den beiden einleuchtenden Möglichkeiten, von Gott oder Göttern entweder bloß gebildet-zitierend oder „überzeugt" zu reden?

Jedenfalls ist deutlich: Dem „Gott" der Philosophen mißtraut Heidegger. Was bei den Philosophen so heißt, ist ihm entweder – wie zum Beispiel bei Thomas von Aquin – das Produkt eines Hineinspielens theologischer Rede in einen philosophischen Kontext oder trägt diesen Namen nicht zu Recht, wie zum Beispiel der „Gott" des Aristoteles, der außerhalb jeden religiösen Kontexts als Letztursache bestimmter astronomischer Phänomene gefordert wird, oder der „Deus sive Natura" bei Spinoza oder das „Gott" genannte, aber in seiner religiösen Bedeutsamkeit höchst zweideutige „Absolute" Hegels. Hinter dieser Stellungnahme stecken einerseits vernunftkritische Überlegungen, die denen Kants verwandt sind. Andererseits sind es Bestimmungen des Religiösen, die dieses weitab vom Metaphysischen oder überhaupt Wissensmäßigen rücken. Hier hat sich Heidegger beeindrucken lassen von Overbecks rigoroser Trennung von Wissenschaft und Glaube[16], von Schleiermachers scharfer Unterscheidung des Religiösen vom Ethischen und Methaphysischen[17] und vielleicht auch von der Bestimmung der Religion durch die Erfahrung des „Heiligen" als Tremendum und Fascinosum in Rudolf Ottos Buch „Das Heilige".

Die methodologische Folge ist, daß der Sinn des Wortes „Gott" eher von der religiösen Erfahrung her verstanden wird als umgekehrt, und daß es die ekstatische Erfahrung, die sich (wie etwa bei Platon, Anselm, Descartes, Fichte) im Akt des Philosophierens selbst ergeben kann, nicht eigentlich als etwas ernstgenommen wird, worin Gott erscheint. Als Repräsentanten eines Wissens vom Göttli-

chen kommen für Heidegger nur Berufene, nur Zeugen einer geschichtlich situierten Ergriffenheit von der Übermacht des Heiligen in Frage[18]. Als solche wurden für ihn besonders wichtig Kierkegaard, Nietzsche und Hölderlin. Es sind samt und sonders Zeugen mehr einer Abwesenheit als einer Anwesenheit des Heiligen in der Welt der Neuzeit. Kierkegaard, „der einzige dem Geschick seines Zeitalters gemäße" „religiöse Schriftsteller"[19], begleitete Heidegger vor allem in den Jahren bis hin zu „Sein und Zeit"; Nietzsche ist ihm derjenige Denker, der mit seinem Satz „Gott ist tot!" die religiöse Grundstimmung unserer Zeit ins Wort brachte[20], Hölderlin der Dichter, der in einer Epoche, in der „heilige Namen fehlen", dieses Fehlen aussteht und nach einer neuen Versöhnung von Himmel und Erde Ausschau hält[21].

Heideggers Stellung zum christlichen Glauben blieb in all dem vieldeutig. Er selbst hat es wohl am Ende der zwanziger Jahre aufgegeben, im Christentum die Gestalt der Nähe des Göttlichen zu sehen, die die moderne Welt noch prägen kann. Im vorletzten Kapitel seiner „Beiträge zur Philosophie" (1936–1938) scheint ein gegen das Christentum entworfener Gottesgedanke zum Ausdruck zu kommen, etwas, was Gadamer als den Traum von der „Volksreligion"[22] bezeichnet. Wenn Heidegger später doch wieder eine mögliche Zukunft für den Christusglauben ins Auge faßte, dann höchstens unter der Bedingung, daß man sich zuerst denkend dem Wesen der modernen Welt stelle, das durch und durch von einer technoiden Denkform beherrscht sei, die ihrerseits weder durch unser Belieben entstanden sei, noch durch unser Belieben abgeschaltet werden könne. Entscheidend für eine neue, das Alte integrierende Weise religiösen Sinnes bleibe in jedem Fall, daß das Göttliche selbst sich von sich her neu erfahren läßt. Menschliche Anstrengung sei in diesem Bereich nicht nur ohnmächtig, sondern kontraproduktiv, weil sinnwidrig. Worauf es für uns vor allem ankomme, sei das Lernen geistlicher Armut.

Heideggers Denken ist bleibend geprägt durch seine Herkunft aus der Theologie. Er hat diese Herkunft nie abgestritten, sich nie über sie wie über etwas Verarbeitetes, Abgetanes erhoben; sie war eine wunde Seite in seinem Leben und auch Denken. Man hat den Eindruck: Wenn es um das Religiöse ging, lagen Gewaltsamkeit und Zartheit bei ihm sehr nahe beisammen. Im kirchlichen Sinn gläubig ist er wohl die längste Zeit seines Lebens nicht gewesen. Aber ohne den religiösen Impuls wäre sein Denken nicht entstanden; ohne ihn läßt es sich nicht verstehen.

Deshalb lohnt es sich vermutlich doch, das Gespräch zwischen den gläubigen Suchern und dem suchenden Glaubenslosen weiterzuführen. Sehr lange Zeit ist Theologie metaphysisch getrieben worden, und ja doch nicht so, wie man ebenso dieses wie ein anderes Kleid anziehen kann. Erst im metaphysischen Deuten wurde auch der Glaube hell und jeweils gegenwärtig, wie man zum Beispiel in der Lebensgeschichte des heiligen Augustinus gut sehen kann. Heute tut sich die Theologie oft etwas darauf zugute, die metaphysische Überfremdung losgewor-

den zu sein. Darin mag in der Tat etwas Gutes liegen, solange man nicht, wie so oft zu beobachten ist, an die Stelle einer Deduktion aus Begriffen nun einen historischen Positivismus setzt, der selbst, wie Heidegger gezeigt hat, metaphysischer Natur ist. Das Problem der Metaphysik radikal zu nehmen, das ist eine Aufgabe, für die man bei keinem Denker heute so lernen kann wie bei Heidegger. Schnelle Vermittlungen, nützliche Aufteilungen in Verwertbares und Sperriges dürfen da freilich nicht erwartet werden. Vielmehr braucht man für dieses Gespräch einen sehr, sehr langen Atem. Inzwischen braucht bewährte Tradition ja nicht weggeworfen werden, da man im Niemandsland nicht leben kann. Aber: Tradition ist noch nicht Gegenwart.

Rätsel Heidegger

Seit dem Beginn meiner Bemühungen um Heideggers Texte versuchte ich, nicht nur seinen Gedanken zu verstehen, sondern auch die Konturen der dahinter stehenden Persönlichkeit, mit der ich unbekannterweise ja dauernd im Gespräch stand, in etwa zu erspüren. Auch aus der Art, wie ihn seine Schüler rezipierten, schließlich aus Erlebniszeugnissen derer, die ihn kannten, suchte ich das Bild, das ich mir gemacht hatte, zu ergänzen. Es ist das Bild einer sehr spannungsreichen, ja rätselhaften Persönlichkeit.

Als erstes ist Heideggers außergewöhnliches Verhältnis zu seinem eigenen Denken zu nennen: daß er es nicht als sein Eigentum, sondern eher sich als dessen Eigentum empfand – und wie er, auf der anderen Seite, mit dem ihm Übertragenen wirtschaftete.

Eine Intuition von Georg Picht bringt hervorragend zum Ausdruck, was auch der Leser spüren kann: „Wie soll man den Menschen Heidegger beschreiben? Er lebte in einer Gewitterlandschaft . . . Das Bewußtsein, mit dem Auftrag des Denkens gleichsam geschlagen zu sein, seine monumentale Klarheit und eine große Strategie des Geistes standen unvermittelt neben einer Wehrlosigkeit, einer Verletzbarkeit und Weichheit, die plötzlich in die abgründige List und das stets wache Mißtrauen des Bauern umschlagen konnten. Wunden, die ihm das Leben zugefügt hatte, schlossen sich nie."[23] 1919, in dem erwähnten Brief an E. Krebs, hatte Heidegger diesen Auftrag in religiöser Ausdrucksweise als „inneren Beruf" beschrieben. Im Blick auf diesen Auftrag ist es auch zu verstehen, wenn Heidegger 1951/52 fragt „Was heißt Denken?", und damit vor allem in das hineinfragt, was (ihn) zu denken heißt (im Sinn von: anweist, drängt). Dieses Geheiß scheint in einer bestimmten Phase seines Lebens sogar so weit gegangen zu sein, daß ihn zu bestimmten Stunden des Tages das Denken regelrecht überkam[24].

Von diesem Selbstverständnis seines Denkens her ist dann auch Heideggers „Wirtschaften" mit seinem geschriebenen und gesprochenen Wort und damit sein

Verhältnis zum Hörer und Leser bestimmt. Ein enormer Unterschied konnte zwischen den Weisen bestehen, in denen sich Heidegger im persönlichen Gespräch, in seinen Vorlesungen oder in seinen Schriften äußerte. Auf der einen Seite die Schlichtheit, die terminologische Freiheit im Gespräch, irgendwo dazwischen die Vorlesungen, und auf der anderen Seite das extrem Verknappte, in der Terminologie Puristische, manchmal Feierliche und Ziselierte, jedenfalls kunstvoll Gebaute der Vorträge und Schriften. Und durchgehend noch etwas anderes: das Verhältnis zwischen dem Gesagten und dem Verschwiegenen[25]. Was für ein Mensch, der druckreife Manuskripte zwanzig oder fünfzig Jahre lang liegen läßt – nicht, weil er keinen Verleger findet, sondern weil er warten kann, bis die Zeit für ihr Verständnis näher gekommen ist!

Als ich ihn 1971 fragte, in welchen seiner Schriften das, worum es ihm gehe, am konzentriertesten zum Ausdruck komme, und er die Vorlesung „Was heißt Denken?" nannte, erwiderte ich ihm, ich hätte eigentlich eine andere Auskunft erwartet, nämlich zum Beispiel einen Hinweis auf die mittleren Stücke der „Vorträge und Aufsätze". Seine mit plötzlich scheu gewordener Stimme gegebene Antwort war ebenso überraschend wie typisch: Ja, da gehe es natürlich hin; das sei das Eigentliche. Er habe es nicht so direkt nennen wollen. Ganz zentral sei auch „Identität und Differenz". Da habe er „die Katze bisher am weitesten aus dem Sack gelassen – aber auch da nicht ganz!" Ist es ein Wunder, daß sich in die Lauterkeit des schweigenden Bewahrens und in die Weisheit des Verpackens in Rätsel auch gelegentlich die Ökonomie allzumenschlichen Rechnens einmischt? So stellt sich mir seit den Anfängen meiner Bemühung um Heidegger auch immer wieder die Frage: Ist Heidegger dem Leser gegenüber offen? Ist er immer ehrlich?[26]

Zweitens ist etwas zu seiner Wirkung auf die Schüler und Leser zu sagen. Von Heideggers Vorlesungen ging seinerzeit und von seinen Schriften geht auch heute eine Faszination aus. Man spürt die Pranke eines Löwen. Auf seine Hörer hat Heidegger gewirkt wie ein denkerisches Naturereignis, wie der Ausbruch eines Vulkans, machtvoll und übermächtigend. Von der ganz außergewöhnlichen Kraft seines Fragens, aber auch von miteinfließenden Strömungen anderer Art her konnte sich der Schüler wie gefesselt, bei aller Bereicherung (ja, eben deswegen) unfrei geworden finden. Im Kreis von Heideggers näheren Schülern sind all die Haltungen vertreten, mit denen man auf eine solche Übermacht reagieren kann. Heidegger wußte von dieser Gefahr und hat deshalb seine Studenten immer wieder zur Selbständigkeit ihres eigenen Fragens und Seins ihm gegenüber ermuntert – nicht zuletzt manche heideggernden Theologen. Aber er konnte natürlich seiner Persönlichkeit, seinem Dämon, nicht entrinnen.

Schließlich noch ein Wort zur Schwierigkeit, in ein echtes Verhältnis zum Gedanken Heideggers zu kommen. Gilt schon für klassische Philosophen wie Platon, Aristoteles oder Kant, daß die von ihnen gemeinte Sache sich einem tieferen Verständnis erst aufgrund von langanhaltender Bemühung erschließt, so gilt das

für Heidegger in einem eminenten Sinn. Sein treuer Schüler und Freund Jean Beaufret bekennt in einem Interview: Lange Jahre habe er in der Hoffnung gelebt, es würde nicht mehr viel fehlen, bis er Heidegger verstanden hätte. Jetzt aber gehe es ihm so, daß er immer wieder etwas unvermutet Neues entdecke. Denn „die Probleme, von denen her Heidegger denkt, sind in Wirklichkeit Probleme, die unsichtbar, im Hintergrund bleiben. Durch das Lesen der Texte allein gelingt es einem nicht, die zugrundeliegende Fragestellung zu erfassen ... Die Hauptschwierigkeit für einen Leser besteht darin, überhaupt erst den Zugang zum Verstehen dessen zu finden, wovon Heidegger eigentlich redet. Denn er verwendet eine überlieferte Sprache, die unvermeidlich die Aufmerksamkeit des Hörers oder Lesers in eine Richtung lenkt, aus der Heidegger diese Aufmerksamkeit herausdrehen möchte." [27]

Heideggers „Denken" besteht nicht mehr, wie die klassische „Philosophie", aus lehrbaren, einsichtigen Sätzen. In seiner frühen Gestalt hatte es vor allem die Form methodologischer Überlegungen (auch „Sein und Zeit" ist nichts anderes), die selbst aber schon eine Form des eigentlichen Erkennens sein sollten. Später begreift es sich grundsätzlich als ein Fragen, das nur den Sinn hat, ein noch „sach"-gemäßeres Fragen vorzubereiten. So ist die entscheidende Zugangsbedingung in ein mögliches Verhältnis zum Denken Heideggers die, ob einer selbst von (im weiten Sinn) metaphysischen Fragen bedrängt ist oder nicht. Da gibt es diejenigen, denen ihre Tradition – sei es die der klassischen Metaphysik, des kritischen Rationalismus, des Linkshegelianismus oder auch der kirchlichen Struktur – weiterhin einen festen Boden bedeutet: Für sie wird Heidegger ein gefährlicher Décadent sein. Da gibt es diejenigen, denen Wahrheit ohnehin nichts bedeutet, die, auch in der Philosophie, nur mit Neuigkeiten Handel treiben: Für sie ist Heidegger ein interessantes Phänomen, letztlich aber ein Verrückter[28]. Nur diejenigen, die – innerhalb oder außerhalb einer Tradition stehend – die tiefe Krise empfinden, in der wir heute stehen, teilen die Stimmung, von der Heideggers Suchen bestimmt ist. Nur sie können mitfragen.

ANMERKUNGEN

[1] Was meine eigenen Versuche über Heidegger betrifft, darf ich hier nennen: Heideggers Begriff der Metaphysik (München ²1981); Denken im Ende der Metaphysik. Ein Rückblick auf das Werk Martin Heideggers, in dieser Zschr. 194 (1976) 517–529; Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage, in: Der Streit um den Gott der Philosophen, hrsg. v. J. Möller (Düsseldorf 1985) 140–156; Heidegger über Zeit und Ewigkeit, in: Theologie und Philosophie 64 (1989) H. 4. Dazu die Artikel zu Heidegger in folgenden Sammelbänden: Klassiker der Philosophie, hrsg. v. O. Höffe, Bd. 2 (München ²1985) 361–384, 502–504; Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hrsg. v. K.-H. Weger (Freiburg 1979) 148–153; Philosophie des 20. Jahrhunderts (Grundkurs Philosophie, Bd. 10) (Stuttgart 1986) 23–31; Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart, hrsg. v. K.-H. Weger (Freiburg 1987) 149–155.

[2] In: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. G. Neske u. E. Kettering (Pfullingen 1988) 154.
[3] De l'esprit. Heidegger et la question (Paris 1987); dt.: Vom Geist. Heidegger und die Frage (Frankfurt 1988).
[4] Zit. n. V. Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus (Frankfurt 1989) 374.
[5] In: Antwort (vgl. Anm. 2) 153.
[6] Mon témoignage sur Heidegger, in: Le Monde, 8. 12. 1987, 2.
[7] Vgl. H. Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie (Frankfurt 1988) 67–70.
[8] In seinen Beiträgen für den „Akademiker", vgl. Ott 61–66.
[9] B. Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät der Universität Freiburg 1909–1923, in: Kirche am Oberrhein, hrsg. v. R. Bäumer, K. S. Frank, H. Ott (Freiburg 1980) 534–541, hier: 541.
[10] H. Mörchen, Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers, in: Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung, hrsg. v. B. Jaspert (Darmstadt 1984) 234–252.
[11] Vgl. J. B. Lotz, Im Gespräch, in: Erinnerung an Martin Heidegger, hrsg. v. G. Neske (Pfullingen 1977) 154–161.
[12] K. Rahner, in: Martin Heidegger im Gespräch, hrsg. v. R. Wisser (Freiburg 1970) 48f.
[13] „An die Heideggersche Philosophie denke ich oft. Wenn man voran mit den Soldaten gehen muß, als die Kugeln pfeifen, unter Bomben usw., ist der Tod da fühlbar gegenwärtig. Vom Herrn Professor habe ich einen schönen Brief bekommen u. ein Büchlein als Weihnachtsgeschenk." (Brief v. F. Huidobro an J. B. Lotz, Ciudad Universitaria bei Madrid, 2. 1. 1937. Ich bin P. Lotz dankbar, daß er mich in die genannten Briefe hat Einblick nehmen lassen.)
[14] Die erste Frage, die Heidegger damals an mich richtete, war übrigens (er wußte, daß ich Jesuit bin): „Wo haben Sie Ihr Noviziat gemacht?" Als meine Antwort nicht „Tisis/Feldkirch", sondern „Neuhausen/Fildern" lautete, war er sichtlich etwas enttäuscht.
[15] Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 70.
[16] Vorwort (1970) zu „Phänomenologie und Theologie" (1928) (Frankfurt 1970). Theodore Kisiel (War der frühe Heidegger tatsächlich ein ‚christlicher Theologe'?, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hrsg. v. A. Gethmann-Siefert, Stuttgart 1988, Bd. 2, 75) berichtet folgende Geschichte: „Nach einem Vortrag von W. Heitmüller über das Auslegen des Neuen Testamentes erinnerte Heidegger den [sic] anwesenden Theologen an die grundsätzliche In-Frage-Stellung der protestantischen Theologie und ihres wissenschaftlichen Charakters von einem unter ihnen, der ‚methodisch mit dem Unglauben ernst gemacht hat', und an dessen gestrigen 20. Todestag (26. Juni 1925), den – wie Heidegger bemerkt – ‚ich mindestens feierte'."
[17] „Es ist schade, daß Sie Heideggers Ausführung über das Problem des Religiösen [am 1. 8. 1917] nicht hören konnten. Ich stehe noch die ganze Woche unter ihrem Eindruck. Aber vielleicht lesen wir einmal zusammen die zweite Rede von Schleiermachers ‚Reden über die Religion'. Sie enthält das Wesentliche von Heideggers Ausführung." (Heideggers Freund H. Ochsner in einem Brief vom 5. 8. 1917, in: Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis, hrsg. v. C. Ochwadt u. E. Tecklenborg, Hannover 1981, 92.)
[18] Metaphysische Anfangsgründe der Logik. Marburger Vorlesung vom SS 1928 (Gesamtausgabe [= GA] 26, Frankfurt 1978) 211 Anm.; Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Freiburger Vorlesung des WS 1929/30 (GA 29/30, Frankfurt 1983) 66.
[19] Holzwege (Frankfurt 1950) 230. Vgl.: Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Freiburger Vorlesung aus dem SS 1923 (GA 63, Frankfurt 1988), 5. 17.30. 41f. 108. 111.
[20] „Nietzsches Wort ‚Gott ist tot'", ebd. 193–247. Vgl. Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961).
[21] Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt [4]1971); Hölderlins Hymnen „Germanien" und „Der Rhein". Freiburger Vorlesung vom WS 1934/35 (GA 39, 1980); Hölderlins Hymne „Andenken". Freiburger Vorlesung vom WS 1941/42 (GA 52, Frankfurt 1982); Hölderlins Hymne „Der Ister". Freiburger Vorlesung vom SS 1942 (GA 53, Frankfurt 1984).
[22] In Anspielung an den jungen Hegel, in: Antwort [s. Anm. 2] 153.
[23] In: Erinnerung an Martin Heidegger [s. Anm. 11], 203.
[24] M. Boss, ebd. 32.
[25] Vgl. dazu: Nietzsche, Bd. 1 (Pfullingen 1961) 471f.
[26] G. Ritter an Jaspers, 28. 1. 46: „Heidegger ist kein starker Charakter. Vielleicht ist er auch nicht unbedingt aufrichtig, jedenfalls irgendwie ‚hintersinnig' im Sinne der Schwarzwälder ‚Schlitzohren'", in: Gerhard Ritter. Ein politischer Historiker in seinen Briefen, hrsg. v. K. Schwabe u. R. Reichardt (Boppard 1984), Brief Nr. 132.
[27] Entretiens avec Frédéric de Towarnicki (Paris 1984) 5.
[28] Vgl. F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, Nr. 125.

Anton E. van Hooff OSB

Die Innenseite des Modernismusstreits

Die persönliche Erfahrung Maurice Blondels – mehr als bloße Geschichte?

Vor vierzig Jahren, am 4. Juni 1949, starb der französische Philosoph Maurice Blondel. Geboren 1861 in Dijon, stammte er aus einem alten burgundischen Geschlecht. Der Kreis von Forschern, der sich mit seinem Denken eingehender beschäftigt, ist verhältnismäßig klein. Dennoch darf man behaupten, daß Blondels Grundgedanken von der katholischen Fundamentaltheologie allgemein rezipiert worden sind. Der bekannte Konzilstheologe Yves Congar, gewiß kein „Blondelianer", ist sogar der Auffassung, daß die Ansätze der Blondelschen Philosophie dem theologischen Stil des Zweiten Vatikanums die Richtung gewiesen haben[1]. Dies braucht uns nicht zu wundern: Eine Reihe von vorwiegend französischen Theologen, die sozusagen den Nährboden des Konzils vorbereitet und durch ihre beratende Tätigkeit die Konzilstexte mitgestaltet haben, haben die Ideen des katholischen Philosophen bewußt aufgenommen und theologisch weiterentwickelt. Und auf einer unlängst gehaltenen Blondel-Tagung bekennt der Kurienkardinal Paul Poupard sich zur Methode und zum Grundanliegen Blondels. Die Weise, in der Blondel das Gespräch mit den Nichtglaubenden gesucht und geführt habe, sei wegweisend für den Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Nichtglaubenden: Die Verkündigung des Evangeliums sei in der tiefen Sehnsucht des Menschen zu verankern[2].

Angesichts dieser recht späten Rezeption erinnern wir uns einer Zeitepoche, die zwar der Vergangenheit angehört, aber dennoch über eine bleibende Aktualität verfügt. Der sogenannte Modernismusstreit, der um die Jahrhundertwende in der katholischen Kirche wütete und das Klima für die theologische Reflexion weitgehend vergiftete, fängt sogar mit der Verdächtigung der persönlichen Integrität Blondels an. Maurice Blondel ist so zur Symbolgestalt des erlittenen Unrechts geworden, das man – aus „Liebe zur katholischen Wahrheit" – gläubigen Katholiken zugefügt hat. Das Diktum „Leiden an der Kirche" ist Blondel über lange Jahre hinweg eine alltägliche Realität gewesen. Aus welcher Quelle hat er geschöpft, um dennoch an der Kirche und an seinem katholischen Glauben nicht zu verzweifeln?

Im Gedenken Maurice Blondels wollen wir uns diese menschlich-allzumenschliche Realität der Kirche vergegenwärtigen. Sie birgt nicht allein eine schmerzhafte Tragik in sich. Zu unserem Erstaunen vielleicht müssen wir feststellen, daß ge-

rade in solchen Widerfahrnissen einzelne Gläubige über sich selbst hinaus zu einer unverkennbaren Zeugenschaft herangereift sind. Uns geht es dabei nicht allein um die inhaltliche Auseinandersetzung, sondern gerade auch um das Ereignis selbst, um eine kleine Episode aus der Geschichte dieser oft verheerenden Streitgespräche. Daß diese Geschichte zugleich eine übergeschichtliche Gegebenheit von Kirche vor Augen führt, braucht nicht eigens betont zu werden. Dies alles darzustellen ist deswegen möglich, weil seit den fünfziger Jahren der Briefwechsel zwischen Blondel und einigen vertrauten Freunden veröffentlicht worden ist. Vor allem der jetzige Kardinal Henri de Lubac SJ hat sich bemüht, diese jüngste Kirchengeschichte zu erschließen[3].

Immanenz des Transzendenten

Gegen Ende 1893 erscheint Blondels Sorbonner Dissertation: *L'Action. Essai d'une critique de vie et d'une science de la pratique*[4]. In ihr entwirft er eine Gesamtphilosophie, die ihr Gerüst der dynamischen Logik verdankt, die dem menschlichen Handeln als solchem innewohnt. Bereits während der mehrstündigen öffentlichen Verteidigung sieht Blondel sich dazu veranlaßt, den genuin philosophischen Charakter seines Werks klar hervorzuheben. Zwar reflektiert er die Dynamik des Handelns und dessen gesamte, sozusagen organische Entwicklung. Seine eigentliche Absicht, die dem Werk einen herausfordernden ethischen Anspruch verleiht, ist jedoch, die äußersten Konsequenzen bewußt zu machen, die mit der Faktizität des Handelns auf implizite Weise gegeben sind.

Die Reflexion über das Handeln konfrontiert uns schließlich mit einer Frage, die nicht überhört werden darf. Die Weise, in der man sich ihr stellt – nicht bloß reflektierend, sondern vor allem praktisch handelnd –, entscheidet über die ethische Qualität, über Sinnfülle oder Sinnmangel des eigenen Lebens. „Indem man entdeckt, wie unsere Handlungen sich unwiderstehlich entfalten und durch eine innere Strebekraft sich gegenseitig immerfort übersteigen – wie die Wellenkreise eines ins tiefe Wasser gefallenen Steins –, wird man nach und nach für die wichtigste aller Fragen gerüstet sein: ... Wird das Leben des Menschen sich auf das beschränken, was des Menschen ist und zu seinen natürlichen Möglichkeiten gehört, ohne den geringsten effektiven Bezug auf etwas Transzendentes?" (A 42/66)

Die unvoreingenommene Reflexion vermag dieser Frage nicht zu entrinnen, so will Blondel aufzeigen. Eine Philosophie, die infolgedessen die Gottes- und Glaubensfrage von vornherein ausklammert, sie grundsätzlich nicht beachtet, widerspricht ihren eigenen Anforderungen. „Es ist jedoch legitim, die Untersuchung bis zu dem Punkt voranzutreiben, wo wir spüren, in unserem Innern nach etwas verlangen zu müssen, das dem analog ist, was die [katholische] Glaubenslehre von außen her an uns heranträgt" (A 391/417). L'Action ist der großangelegte Ver-

such, mit den laizistischen Hochschulkreisen ins Gespräch zu kommen, vorerst auf der Basis der Religionsphilosophie, schließlich jedoch im Sinn der Glaubensapologie.

Noch während der öffentlichen Verteidigung zeichnet sich ab, daß dieser Vorstoß Blondels mißlingt. Das Unbehagen der Universitätsphilosophen führt zu einer dezidierten Ablehnung. In einer peinlich kurzen Rezension erweist Léon Brunschvicg sich als ihr Wortführer: Grundlage und Bedingungen des „modernen Rationalismus" sei „der Begriff der Immanenz"; Blondel dagegen wolle in jeder Handlung „eine unausweichliche Transzendenz" aufzeigen; deshalb werde er „unter den Verteidigern der Rechte der Vernunft höfliche, aber festentschlossene Gegner vorfinden"[5]. Blondel reagierte mit einem ausführlichen Brief an die Redaktion der betreffenden Zeitschrift. Der Widerstand veranlaßt ihn dazu, sich seiner Absichten noch klarer bewußt zu werden. Die geschliffene Formulierung, zu der er jetzt gelangt, prägt nicht allein die begriffliche Gestalt seines weiteren Denkens; es erscheinen auch einige Reizwörter für den bald anhebenden Modernismusstreit.

Blondel leugnet nicht, daß es ihm um die Transzendenz menschlichen Handelns überhaupt geht. Entrüstet wehrt er sich jedoch gegen die Anschuldigung, er verneine deswegen den Grundsatz der Immanenz. Im Begriff der Immanenz gründen im Gegenteil Ausgangspunkt und Methode seiner Philosophie; er verkörpert ebenso „den Geist seines Gedankengangs"[6]. Er ist der Ansicht, daß sowohl die Neuscholastik als auch die an den Universitäten dozierte Philosophie vielmehr einer verheerenden Zweiteilung unterliegen. Die Scholastik denkt das Verhältnis von Natur und Gnade als zwei aufeinander geschichtete Ordnungen; sie berühren sich zwar, durchdringen sich jedoch nicht. Und in der modernen Philosophie herrscht die Vorstellung, Leben und Denken, Glaube und Wissenschaft seien als zwei getrennte Bereiche zu denken, zwischen denen es keinerlei Austausch geben könne.

Gegen diese beiden Dualismen führt Blondel den Grundgedanken von L'Action ins Feld. Die genannten Ordnungen sind zwar voneinander verschieden, aber nicht voneinander getrennt. Das Handeln ist ihnen „eine ständige Verbindungsstelle" (EB 102); in ihm durchdringen sie sich gegenseitig und bilden somit eine zusammengesetzte und zugleich einzige Wirklichkeit. Deshalb ist es möglich, „die offensichtlich transzendenten Wahrheiten aus dem Handeln auszusondern, die in diesem impliziert sind" (EB 102). „Weil sich gerade in unserem Handeln das Bedürfnis des Übernatürlichen enthüllt, behält dieses Übernatürliche in der Sicht des Philosophen den Immanenzcharakter. Allein dieser Charakter erlaubt es uns, das Übernatürliche in unserem Inneren – und deshalb in natürlicher Hinsicht – zu erfassen" (EB 103).

Den Begriff „das Übernatürliche" will Blondel vorerst nicht im theologischen Sinn verstanden wissen. Er bezeichnet damit eine Realität, die im Menschen zwar

verborgen anwest, deren der Mensch jedoch keineswegs mächtig ist. Restlos übersteigt sie die natürlichen Fähigkeiten des Erkennens, des Wollens und des Handelns. Ihre Gegenwart enthüllt sie als Entzogenheit oder Unverfügbarkeit, die den Menschen dennoch in Pflicht nimmt: „einen Aufschrei der Natur, eine Aufforderung im moralischen Gewissen, einen vom Denken wahrgenommenen Anspruch" (EB 102). Die freie Verwirklichung dieser dem Menschen je schon immanenten Wirklichkeit kann lediglich von dieser selber gewährt werden. Gerade diese Einsicht, zu der Blondels Logik des Handelns zu führen beabsichtigt, bedingt die Wahrnehmung der verborgenen Gegenwart. Blondel bezeichnet dies als „immanente Anerkennung des Transzendenten"; es betrifft „die transzendente Wirklichkeit von immanenten Wahrheiten" (EB 103).

Was Blondel jetzt – dem Kontext der Diskussion gemäß – als „Methode des Rationalismus" (EB 103) darstellt, nennt er bald „méthode d'immanence", Immanenzmethode. Diese Methode verschließt den Menschen gerade nicht in sich selbst, sondern eröffnet ihm die innere Gegenwart eines zunächst unbenennbaren Transzendenten. Weil sie auf solche Weise „eine ständige Verbindungsstelle" (EB 102) freilegt, vermag sie es, glaubende und nichtglaubende Philosophen miteinander ins Gespräch zu bringen. Sie bahnt den Weg zum „gemeinsamen Boden", „auf dem Glaubende und Nichtglaubende sich gleichermaßen wohl fühlen" (EB 104). Nunmehr soll es möglich sein, „alle Fragen frei zu diskutieren, die die positivste Religion angehen, und zwar ohne sie deswegen aufs Spiel zu setzen [d. h. sie in Philosophie abzuwandeln]. Weder spricht man sich über das aus, was sie allein zu bieten vermag, noch bemächtigt man sich dessen, was sie sich selbst vorbehält" (EB 103).

Der hier dargestellte Brief enthält den Ansatz – sowohl sprachlich als auch gedanklich – für Blondels bekannte Programmschrift, die 1896 als Artikelreihe erscheint: „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux"[7]. Auf sie brauchen wir hier nicht nochmals eigens einzugehen, da die Grundpositionen bereits zur Sprache gebracht worden sind. Wir wenden uns den Reaktionen zu, die diese Schrift in katholischen Kreisen hervorruft.

Anschuldigungen

Blondel sucht das Gespräch mit den nichtgläubigen Philosophen; von 1896 an sind es jedoch vor allem die Theologen, mit denen er sich auseinandersetzen muß. Dies bewirkt eine Verschiebung in der Diskussionslage. Standen erst die philosophische Dignität und die Durchführbarkeit von Blondels Anliegen im Vordergrund, hinterfragt man nunmehr die theologische Rechtfertigung und sogar die kirchliche Rechtgläubigkeit von Blondels philosophischem Standpunkt. Von der

Immanenzmethode verspricht Blondel sich, daß sie den Weg ebne, um philosophischen Gegnern mit Sympathie zu begegnen (vgl. EB 104). Bei den Theologen jedoch, die sich jetzt zu Wort melden, ruft sie herbe, oftmals unredliche Feindseligkeit hervor.

Im gleichen Jahr 1896 veröffentlicht der Dominikaner Marie-Benoît Schwalm einen ausführlichen Beitrag in der Revue Thomiste: „Les illusions de l'idéalisme et leurs dangers pour la foi"[8]. Obwohl 1941 noch als „unwiderlegbare Analyse" gekennzeichnet[9], fehlt diesem Diskussionsbeitrag der Charakter einer unvoreingenommenen wissenschaftlich-philosophischen Auseinandersetzung. Der Verfasser beschränkt sich darauf, seine Interpretation der Theologie des hl. Thomas von Aquin der Philosophie Blondels gegenüberzustellen. Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß Blondel die Konfrontation als solche – nicht jedoch die Weise, in der sie tatsächlich durchgeführt worden ist – in „Lettre" einigermaßen provoziert hat. Aber nicht allein diese Einschränkung lähmt die Sachdiskussion; entscheidend ist der despektierliche Stil, den diese Theologen und andere Kirchenmänner sich bezüglich eines für sie ungewohnten Gedankengangs anmaßen.

Bereits auf der ersten Seite des Beitrags wird „Lettre" als „eine wagemütige [oder: unverschämte – ‚hardi'?] Abhandlung des jungen neukantianischen Apologeten" abqualifiziert (ID 413). Das Schimpfwort „Modernist" gehört noch nicht zum kirchlichen Wortschatz. „Denn M. Blondel ist Neukantianer. Für ihn ist die ‚Methode der Philosophie' die kantische Methode, vorangetrieben bis zu ihren letzten phänomenistischen Konsequenzen" (ID 413)[10]. Nachdem Blondel unter die verpönten Nachfahren Kants eingereiht worden ist, dürfte ohne weiteres aufgewiesen sein, daß sein Denken dem katholischen Glauben auf krasseste Weise widerspricht: „Die Immanenzmethode hebt jede sichere und tatsächliche Beziehung der spekulativen Vernunft des Gläubigen zur lehrenden Kirche auf, die die äußere, sichtbare und sichere Richtschnur seines inneren Glaubens ist" (ID 429).

Solcher Widerspruch geht aus Forderungen hervor, die der des kantischen Idealismus verdächtigten Philosophie vorgeworfen werden. „In der Philosophie ist der Idealist Maßstab seines Denkens und des Wahren; in der Religion wird er zu seiner eigenen Glaubensregel und zu seinem eigenen Papst ... Dies alles läuft auf die Vergöttlichung seiner eigenen Einsicht hinaus. Und nach dieser Apotheose ist die protestantische freie Forschung – aufgrund der Bibel, die man für objektiv und realitätsgemäß hält – bloß ein Kinderspiel. Hier entsteht eine neue Gefahr für seinen Glauben" (ID 432).

Mit großem Scharfsinn und rhetorischem Geschick (vgl. BW I, 38) werden Unkenntnis und Engherzigkeit zu katholischer Gefolgschaft („sentire cum ecclesia") hochstilisiert. Das abschließende Urteil über Blondels Philosophie liegt auf der Hand: Mehr als fünfzig Glaubensirrtümer sind in „L'Action" und „Lettre" zu verzeichnen (vgl. ID 439). „Deswegen ist es mir erlaubt, festzustellen – ganz im Recht, was den Text des jungen Philosophen betrifft, aber mit aller Liebe bezüg-

lich seiner Absichten, die orthodoxer sind als sein Text –, daß seine Untersuchung vor häretischen, irrtümlichen oder verwegenen Aussagen strotzt" (ID 439f.). Aber Schwalm bedauert es zugleich, Blondel streng tadeln zu müssen, denn er will vor allem ein Exempel statuieren. Entschuldigend fügt er hinzu – er ist bloß ein Jahr älter als Blondel –: „Man muß diesen Hochmut der Schule und diese Überheblichkeit der Jugend züchtigen, die mit soviel Dreistigkeit eine Philosophie und eine Tradition behandeln, deren Wert sie nicht kennen" (ID 440).

Statt sich auf eine wirkliche Auseinandersetzung einzulassen, begnügt Schwalm sich mit einer oberflächlichen Konfrontation. Die sodann festgestellte Verschiedenartigkeit des Denkens wird zuungunsten Blondels gedeutet. Der Leser eines solchen „Gedankenaustauschs" kann sich dem Eindruck nicht entziehen, Blondels Vergehen bestünde hauptsächlich darin, als katholischer Christ dennoch kein Thomist zu sein.

Blondels Erwiderung

Noch Jahre später wertet Blondel den Artikel Schwalms als „den Anfang des Mißverständnisses, das den Auftakt zur gesamten späteren Kontroverse um meinen angeblichen Subjektivismus und Immanentismus gab" (BV II, 183). Auf den süffisanten Angriff reagiert Blondel tief verletzt. „Vor allem kränkt mich, zu bemerken, wie sorgfältig einige Sätze entstellt worden sind, durch geschickte Verstümmelung oder durch Zusammenrücken, die deren Sinn und Aussagerichtung ganz und gar verändern" (BL 104; LP 109). Er fühlt sich eingeschüchtert und ängstlich. Die Angst schleicht so tief ins Gemüt ein, daß sie den von seinem Temperament her schon zaghaften Menschen für immer beherrschen wird. Sie entartet zu einer emotionalen Grundstimmung, die die Entwicklung seines Denkens auf verborgene Weise mitbestimmt.

Zunächst erforscht Blondel sein Gewissen: „Ich frage mich, ob ich nicht völlig im Irrtum bin, ob ich nicht ein Übel begangen habe, das nicht wiedergutzumachen ist." Auch fährt er nach Lourdes mit der Bitte „um Vergebung und Licht, um Gelehrigkeit und Verzicht auf Eigensinn" (BL 103). Diese spirituelle Grundhaltung hat – vielleicht trotz des äußeren Anscheins – nichts Kleinmütiges an sich. Sie bedeutet für ihn keine Flucht, sondern sogar den entscheidenden Antrieb, den intellektuellen Streit auszukämpfen, nicht allein die verheerenden Umgangsformen anzuprangern, sondern ständig die adäquate Deutung seines Gedankens einzufordern. „Es gibt Anschuldigungen, die man nicht gerne auf seiner Person ruhen läßt, und wäre es nur, um seinem Glauben gegenüber nicht als gleichgültig zu erscheinen" (LP 110). Gerade in dieser so empfundenen moralischen Pflicht, die Integrität der persönlichen Glaubensüberzeugung gegen öffentliche Verdächtigungen auch öffentlich zu schützen, schöpft Blondel Kraft und Mut, dem unerwarteten Angriff Schwalms zu entgegnen.

Blondels Freund Joannès Wehrlé – einst Kommilitone an der École Normale Supérieure, dann Priester des Pariser Bistums (vgl. BW I, 13–20) – befürchtet, jede Reaktion Blondels könnte seine Indizierung herausfordern. Wenn die römische Behörde des Index Lektüre und Verbreitung der Werke Blondels verböte, wären seine Anstrengungen „für immer verloren". „Es ist ein Wunder, daß dies [die Indizierung] nicht bereits jetzt passiert ist. Danken wir deswegen dem lieben Gott und rühren wir uns nicht" (BW I, 38f.). Wehrlé rät seinem Freund somit, nicht zu antworten, weder durch eine öffentliche Stellungnahme noch durch einen persönlichen Brief (vgl. BW I, 38, 43; LP 110, 117). Aber es gelingt Blondel nicht, seine Empörung zu verbergen. Gegen Ende 1896 schreibt er P. Schwalm einen Brief, von dem bislang lediglich der Entwurf vorliegt (vgl. LP 95-99).

Vergleicht man dieses Schreiben mit den anderen Briefen seiner Hand, die sich alle mit der Kritik Schwalms beschäftigen, dann fällt sofort eines auf: Blondel weigert sich, nochmals seinen Standpunkt zu erörtern und zu rechtfertigen. Statt dessen brandmarkt er die in theologischen Kreisen verbreitete Grundhaltung, an der jede Sachdiskussion von vornherein scheitert: P. Schwalm ist grundsätzlich außerstande, Blondels Auffassungen zu verstehen, weil ihm die entsprechende Sicht auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie fehlt. Bereits in „Lettre" weist Blondel auf, daß die Rationalität der Philosophie und die der Theologie grundverschieden sind (vgl. L 69-79/180-192). Wenn man beide miteinander verquickt, dann – so empfindet man dies – gebärdet die Immanenzmethode sich als Todfeind des übernatürlichen Glaubens. Außerdem ist die Verquickung selbst Symptom eines mangelnden erkenntnistheoretischen Problembewußtseins[11]. Blondel dreht sozusagen den Spieß um. Ohne auf die entsprechenden Stellen aus „Lettre" zu verweisen, läßt er spüren, daß Schwalms Reaktion seine Ansicht eigentlich bestätigt: In seiner Polemik gegen die Immanenzmethode begeht P. Schwalm den kardinalen Fehler, den Blondel eben mit Hilfe dieser Methode auszutreiben versucht.

Blondel führt aus: „Der Grund unserer Meinungsverschiedenheit scheint mir im folgenden zu liegen: Sie sind dazu geneigt, Ihre rationalen Erklärungen am Gewißheitsgrad des Dogmas [d.h. an dessen theologischer Qualifikation] teilhaben und den absoluten Charakter der Theologie in die philosophische Ordnung absteigen zu lassen. Ich dagegen bin geneigt, diese beiden Ordnungen, die Sie ständig verquicken, in ihrem Unterschied zu betrachten" (LP 96). Die Folgen dieser Konfusion möchte Blondel „mit einer respektvollen Kühnheit der Sprache" (ebd.) aufzeigen; sie betreffen sowohl die Philosophie als auch die Theologie. Die Verquickung führt dazu, daß „Sie keine Abweichung bezüglich Ihrer Schulprinzipien dulden, eben weil diese nach Ihrer Ansicht mit den dogmatischen Wahrheiten einhergehen, die weder Meinungsverschiedenheit noch Diskussion zulassen... Somit maßen Sie sich in philosophischen Fragen eine echte Unfehlbarkeit an, über die die Theologen nicht einmal in der Theologie verfügen" (LP 96f.)

Aber diese intellektuelle Grundhaltung bedroht ebenso die Theologie selbst. „Sie laufen Gefahr, die Theologie zu belasten, indem Sie gewisse Ansichten und gewisse ungerechte Verurteilungen – für die allein der Parteigeist oder der Sektengeist verantwortlich zu sein hat – der Theologie aufbürden. Durch Ihre Angewohnheit, die Glaubenswahrheiten und die philosophischen Theorien in eins zu setzen, sehen Sie sich dazu gezwungen, alles, was sich von Ihrer Lehrmeinung entfernt, der Häresie im eigentlichen Sinn und nicht bloß des Irrtums zu verdächtigen" (LP 97).

Gerade diese selbstherrliche Weise, einen Kontrahenten mundtot zu machen, indem man ihn der Heterodoxie bezichtigt, schmerzt Blondel ungemein tief. Hier steht nicht mehr Meinung gegen Meinung, sondern sein innerster Beweggrund wird verneint und er selber als heimtückischer Lügner dargestellt. Etwas feierlich betrachtet er sich als Wortführer aller Philosophen, die jemals eine solche üble Methode ertragen mußten. Doch dann bricht seine eigene Not durch, vielleicht sogar eine gewisse Ratlosigkeit, weil er sich eigentlich gar nicht wehren kann. „Es ist wahrhaft eine Verleumdung, legitime philosophische Meinungsverschiedenheiten so umzuwandeln, daß eine Anklage auf Heterodoxie dabei herauskommt. Ich sage es ohne Bitterkeit, aber nicht ohne Betrübnis: Haben Sie genügend bedacht, wie schmerzhaft es für einen Katholiken ist, die Anschuldigung zu vernehmen, er sei bloß der Absicht nach katholisch, oder durch Inkonsequenz oder auch nur trotz seines eigenen Denkens?" (LP 98f.; vgl. L 74/186)

Seinen Brief beschließt Blondel mit einem Wunsch, den man zu allen Zeiten geäußert hat, der aber bis zum heutigen Tag noch nie restlos in Erfüllung gegangen ist: „Wenn Sie noch ein Wort gestatten, so möchte ich folgendes hinzufügen: Es scheint mir besser zu sein, festzulegen, was ausschließlich zum Glauben gehört und sodann äußerst gewissenhaft das Dogma selbst von dem zu unterscheiden, was Erklärung, Induktion, Analogie, gedankliche Arbeit ist, statt unsere Theorien zu Dogmen zu erheben und es darauf abzusehen, allen armseligen menschlichen Stützen unseres Glaubens göttliche Qualität zuzusprechen" (LP 99).

Im Lauf des Jahres 1897 veröffentlicht P. Schwalm noch drei weitere Beiträge, die sich alle mit dem von Blondel aufgeworfenen Problem der Glaubensapologie befassen. Diesmal setzt er sich auch mit den Ansichten Laberthonnières auseinander. Im August 1897 begegnen sich Schwalm und Blondel; sie diskutieren vor allem erkenntnistheoretische Fragen. Blondel schreibt diesbezüglich an Laberthonnière: „Stehen bleibt – dies ganz unter uns gesagt –, daß P. Schwalm mich beim Abschied dazu ermutigt hat, mein Werk *fortzusetzen*. Er hat die Mißverständnisse bedauert; abschließend hat er bemerkt: ‚Dies soll mir eine Lehre sein'" (BL 114).

Blondel im Modernismusstreit

Dieser gütige Zuspruch ist für Blondel nicht das Ende des bösen Traums. Durch diese Polemik ist auch in Blondels persönliches Leben der Ungeist des Modernismus- bzw. des Antimodernismusstreits eingedrungen. Auch als der sozusagen öffentliche Teil der Auseinandersetzungen 1914 zu Ende geht, vermag Blondel sich vor diesem Ungeist dennoch nicht zu schützen. Sein Wirken hinterläßt nicht nur tiefe Wunden in der Erinnerung, sondern prägt auch in späteren Jahren das Schicksal Blondels. Bis zu seinem Lebensende haben immer wieder Theologen – mit ähnlichen Fragen und mit gleichen Praktiken – die Rechtgläubigkeit und die persönliche Integrität Blondels angezweifelt.

Der Modernismusstreit belastet sein Leben in solchem Maß, daß fast übermenschliche Kräfte erforderlich sind, um diesem Druck standzuhalten. Die nie ablassenden Diskussionen, in denen Blondel abwechselnd seine eigene Position verteidigt und ebenso den Glauben der Kirche in Schutz nimmt, führen ihn bis zur physischen und psychischen Erschöpfung. Aber noch verheerender sind die Gerüchte einer kurz bevorstehenden oder bereits vollzogenen Indizierung, die über Jahre hinweg oft gezielt in Umlauf gesetzt werden (vgl. BV I, 95f.; 120f.; 136–139; 311f.). Seine nervenkranke Frau ist diesen Bedrohungen psychisch überhaupt nicht gewachsen. „Und das schmerzliche Schauspiel meiner armen Kranken ... nagelt mich ans Kreuz. Alle anderen Heimsuchungen zählen dabei nichts" (BV I, 303).

Darüber hinaus ist sein Glaube, vor allem in dessen kirchlich-sozialer Dimension, einer ständigen Zerreißprobe unterworfen. Das Kampfgetümmel um den Modernismus droht öfters zu einer persönlichen Glaubenskrise zu geraten. Sein Glaubensleben gleicht einem Balanceakt. Alles sträubt sich in ihm, wenn Denunziantentum als Zeichen von Glaubenseifer geschätzt wird; die persönliche Perfidie von Theologen und Kirchenmännern nimmt er hellsichtig wahr. Er bejaht es durchaus, daß die kirchliche Autorität ihre Stimme erhebt, um die Lage zu klären und Glaubensirrtümer zu entlarven. Zugleich leidet er mit denen, die von den kirchlichen Maßnahmen nicht ganz zu Recht, gleichsam als Überreaktion, betroffen sind. Er empört sich, wenn solche im Grund berechtigten Entscheidungen arrogant in Anspruch genommen oder in aller Härte ohne pastorale Besorgtheit ausgeführt werden. Auch weiß er um die Ohnmacht, in der Gläubige, trotz ihres guten Willens und aus wohlgemeinter Liebe zur Wahrheit, sich gegenseitig in existentielle Not treiben. Um so mehr bemüht er sich, diese scharf beobachteten Geschehnisse aus der Perspektive des Glaubens zu betrachten. Er ringt darum, alldem, was nicht nur ihn persönlich anwidert, sondern schlichtweg dem Christlichen widerspricht, einen Glaubenssinn abzugewinnen.

Sein innerer Streit sowie die Basis seines Gleichgewichts enthüllen sich in folgenden Überlegungen, die in den Briefen und Tagebüchern nicht isoliert daste-

hen: „Eines der Geheimnisse, die uns am meisten auf die Probe stellen, besteht in der Mischung der odiosa humana mit den odiosa divina in der Kirche. Es gibt so viele abstoßende Realitäten, die ausschließlich der Vulgarität ihrer Darsteller anzulasten sind oder der vom Schleier des Eifers zugedeckten Leidenschaft. Wenn bloß Probleme und Anforderungen bestünden, die sich aus dem auf uns lastenden Gesetz der gekreuzigten und der kreuzigenden Liebe ergeben, dann wären – so scheint es mir – nicht so viele Leute aufsässig. Aber nein, man muß diesen Skandal des Menschlichen vermischt mit dem Göttlichen überwinden: Selig, die am Leib [der Kirche] keinen Anstoß nehmen, um zum Geist zu gelangen." [12]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Inf. cath. internationales 255 (1966) 13.

[2] Vgl. L'Osservatore romano franz. 7. 3. 1989, 12.

[3] M. Blondel – L. Laberthonnière, Correspondance philosophique, hrsg. v. C. Tresmontant (Paris 1961), zit. BL; M. Blondel – A. Valensin, Correspondance (1899–1912), 2 Bde., hrsg. v. H. de Lubac (Paris 1957), zit. BV I/II; Correspondance III. Extraits de la correspondance de 1912 à 1947 (Paris 1965), zit. BV III; M. Blondel – J. Wehrlé, Correspondance, 2 Bde. (Paris 1969), zit. BW I/II; M. Blondel, Lettres philosophiques (Paris 1961), zit. LP. H. Bremond – M. Blondel, Correspondance, 3 Bde. (Paris 1970–1971), zit. BB I/II/III; Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse, hrsg. v. R. Marlé (Paris 1960), zit. CM; s. zu dieser Ausg.: H. U. v. Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk (Einsiedeln 1976) 27, Anm. 21.

[4] Paris [2]1950, [3]1973; dt.: Die Aktion (1893). Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik, übers. v. R. Scherer (Freiburg 1965), zit. A (vor dem Schrägstrich die Seitenzahl des franz. Originals, danach die der dt. Fassung; Abweichungen von der dt. Übersetzung sind nicht eigens kenntlich gemacht).

[5] In: Etudes blondéliennes I (Paris 1951) 99, zit. EB.

[6] Lettre au directeur de la Revue de Métaphysique et de Morale, Januar 1894, ebd. 100–104, Zit. 102.

[7] In: Annales de philosophie chrétienne 131 (1896) und 132 (1896). Neuausgabe in: Les premiers écrits de Maurice Blondel II (Paris 1956) 5–95; dt. Übers. v. I. und H. Verweyen: Zur Methode der Religionsphilosophie (Einsiedeln 1974), zit. L.

[8] Revue Thomiste 4 (1986) 413–441, zit. ID.

[9] Dictionnaire de théologie catholique, Bd. 14, 1582.

[10] Vgl. zum Wortgebrauch „Neukantianer" bzw. „neukantianisch" BV I, 60–65.

[11] Vgl. dazu L 51–69/159–180; A. E. van Hooff, Die Vollendung des Menschen. Die Idee des Glaubensaktes und ihre philosophische Begründung im Frühwerk Maurice Blondels (Freiburg 1983) 182–198.

[12] M. Blondel, Attente du concile (Paris 1964) 54f. – R. B. war bei der stilistischen Bearbeitung dieses Beitrags behilflich; ich danke sehr.

Karl-Heinz Weger SJ

Wozu sind wir auf Erden?

Antworten auf eine alte Katechismusfrage

Vor einigen Jahren schrieb der marxistische Philosoph Adam Schaff in geradezu erstaunlicher Offenheit ein ihn beeindruckendes Erlebnis nieder. „Mir ist", so heißt es in seinem Buch „Marx oder Sartre", „eine Versammlung mit Studenten in der akademischen Siedlung Jelinski im Gedächtnis geblieben; nach der Vorlesung über weltanschauliche Themen wurden Fragen über Ethik gestellt, darunter an erster Stelle Fragen nach dem Sinn des Lebens. Als einer plötzlich fragte: ‚Verzeihen Sie, aber vielleicht können Sie uns am eigenen Beispiel erklären, welchen Sinn das Leben hat?' – war meine erste Reaktion: Welch geschmackloser Sarkasmus gegenüber dem Vortragenden! Als ich jedoch auf den Fragenden und Hunderte auf mich gerichtete Augenpaare sah, verstand ich plötzlich: die Sache ist wichtig! Das bestätigte die Stille, in der sie meine Antworten anhörten. Ich muß zugeben, ich dachte damals laut und sehr fieberhaft. Bisher hatte ich diese Art von Problemen a limine als Quatsch verworfen. Es war wohl jener Abend, der mich vom Gegenteil überzeugt hat." [1]

Merkwürdig berührt es schon, daß ein Philosoph Vorlesungen über weltanschauliche und ethische Themen hält, ohne sich bis dato ernsthaft die Frage nach dem Sinn des und seines Lebens gestellt zu haben. Jedoch gleich mit Steinen werfen sollte auch der Christ nicht. Zwar stellen die alten christlichen Katechismen mit entwaffnender Direktheit die Frage: Wozu sind wir auf Erden? Wozu bin ich eigentlich da, warum lebe ich? Aber die dann gegebene Antwort klingt in unseren Ohren doch etwas alltagsfern und weltfremd: Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen, und dadurch in den Himmel zu kommen. Zu unmittelbar, allzu direkt wird da der Sinn unseres ganzen Lebens auf Gott und den Himmel bezogen, als wäre unser Leben in der Welt, als wären unsere Sorgen und Mühen, unsere Freuden und unsere Trauer, unsere Glückserfahrungen und das Erleben von Unglück, Enttäuschung und Not nur ein recht mühseliges Schlangestehen zum Erwerb eines Eintrittsbilletts in die Ewigkeit Gottes.

Aber ist es wirklich so? Müssen wir eine christliche Antwort nach dem Sinn unseres Lebens nur beiseite schieben, weil sie uns veraltet und lebensfremd vorkommen mag? Oder könnte es umgekehrt nicht auch so sein, daß wir über diese etwas plump klingende Antwort eigentlich noch gar nicht richtig nachgedacht haben? Hier sollen einige Gedanken vorgelegt werden, die letztlich nur den Wor-

ten, nicht aber dem Inhalt nach von der alten Katechismusantwort abweichen. Wozu bin ich, wozu sind wir eigentlich auf Erden? Wir sind auf Erden, so die Grundaussagen, um an Gott zu glauben, um auf Jesus Christus zu hoffen und um im Heiligen Geist Gottes zu lieben[2].

Wir sind auf Erden, um an Gott zu glauben

Die Schwierigkeit, die sich einer solchen Aussage entgegenstellen mag, sei als erstes aufgegriffen. Das Leben lehrt uns, daß Erkenntnisse, Erfahrungen, Einsichten und Wissen nützlich, unter Umständen sogar lebensnotwendig sind. Aber ist das bloße Erkennen von etwas, ist der Glaube an jemandes Existenz, selbst wenn es die Gottes ist, auch schon der Sinn meines Lebens? Lebe ich, um Gott zu erkennen, um an Gott zu glauben? Es dürfte jedem Christen einsichtig sein, daß der bejahende Glaubensvollzug einerseits zwar zu einer begründeten Erkenntnis führt, daß sich der Glaube andererseits unserem Verstand aber auch nicht zwingend auferlegt, sondern freie Entscheidung bleibt. Wird dies nicht gesehen, dann werden, wie in unserer Zeit leider immer noch, Wissen und Glauben leicht verwechselt; man bestreitet, daß auch der Glaube ein Weg ist, der zu Wissen und Erkenntnis führt.

Und doch leben und praktizieren wir Glauben in unseren zwischenmenschlichen Bereichen ständig und täglich. Denn wie sieht es in unseren Lebensvollzügen eigentlich aus? Wir sagen zwar: Ich habe dem oder jener mein Herz ausgeschüttet. In Wirklichkeit kann man jedoch genau das nicht: das Herz ausschütten. Das Innerste läßt sich nicht nach außen wenden. Ich kann das, was mich bewegt, was ich empfinde und fühle, wie ich wirklich denke, wo ich liebe oder dankbar bin, nur immer über meinen Leib zum Ausdruck bringen und somit zwangsläufig „nur" verleiblichen in Worten, Gesten, Zeichen, Symbolen. Und der andere, dem ich diese Veräußerlichung meines Herzens anbiete, kann natürlich der ewig Mißtrauische sein.

Nur: Es wird – dies besonders, wenn man an Beziehungen wie Vertrauen, Liebe und vieles andere denkt – der Augenblick kommen, in dem sich der Angesprochene verpflichtet weiß, dem Wort und den Symbolen des anderen zu vertrauen, ihn ernst zu nehmen, ihm zu glauben, da ein Nicht-mehr-Glauben dem anderen gegenüber schlicht und einfach Schuld wäre, selbst wenn im Hinterkopf der Gedanke nicht loskommen sollte, vielleicht doch der Hereingelegte und Hereingefallene zu sein. Glaube und Glaubenszweifel können so, wie jeder schon aus der Alltagserfahrung weiß, Hand in Hand gehen. Hier geht es noch nicht um Glaubenstheologie. Zunächst einmal geht es nur darum, das gern Übersehene, gerade weil es das Selbstverständliche unseres Lebens ist, deutlich ins Gedächtnis zu rufen. Wenn jemand sagt, er glaube in seinem Leben nichts und niemandem, ein

solcher Mensch (wenn es ihn denn gibt) hätte echtes Mitleid verdient – oder er müßte daran erinnert werden, daß er wohl noch nie einen Gedanken auf das verwendet hat, was zum Selbstverständlichsten seines Lebens gehört.

Entscheidend ist allerdings das Folgende: Wenn Glaube als freie Entscheidung nicht von Vertrauen zu trennen ist, dann ist er auch mehr als reine und bloße Erkenntnis. Dann ist das Glauben auch das begründete Sich-selbst-Weggeben, ein Sich-Anvertrauen an eine andere Person, so daß Glaube immer und notwendig das Moment der Hingabe enthält. Von da aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zum Glaubensverständnis. Man frage sich nur: Wann eigentlich sind wir zufrieden? Wann können wir sagen, glücklich zu sein oder gewesen zu sein? Doch wirklich nicht dort, wo wir auf unseren eigenen Vorteil aus waren. Nicht dort, wo wir nur uns und unseren Vorteil im Visier hatten. Nicht dort, wo wir echte Egoisten waren. Wirklich glücklich und zufrieden waren wir nur in den Zeiten der Selbstvergessenheit, in der selbstvergessenden Hingabe an andere oder an etwas anderes.

Verlangt der Glaube an Gott als dem Sinn unseres Lebens etwas anderes? Wir sind nun einmal Wesen unbegrenzter Offenheit. Nichts erfüllt uns ganz. Immer bleibt ein Mehr, das wir uns wünschen und ersehnen können und müssen. Wenn wir uns dann noch an das Wort des heiligen Augustinus erinnern, daß Gott für uns kein „anderer" im Normalsinn des Wortes ist, sondern Gott mir innerlicher ist als ich mir selbst, dann ist der Glaube an Gott, der oft unausdrücklich und dennoch lebendig in meinem Alltag da ist, Sinn meines Lebens. Der Glaube an Gott ist dann nicht eine bloße Erkenntnis, nicht eine Selbstpreisgabe zugunsten eines anderen,weil er in einem vertrauenden Sich-selbst-Weggeben Selbstwerdung und Selbstfindung ist. Menschsein bedeutet auch, den Schritt vertrauenden Glaubens an etwas, oder besser noch: an einen anderen zu wagen. Erst die sich selbst vergessende Hingabe läßt uns Menschen zu Menschen werden.

Wir sind auf Erden, um auf Jesus Christus zu hoffen

Es läßt sich kaum vorstellen, daß es Menschen gibt, die ohne jede Hoffnung sind und leben, und deshalb läßt sich nur bejahen, wenn der christliche Philosoph Gabriel Marcel meint, Hoffnung sei vielleicht gar der Stoff, aus dem unsere Seele gemacht ist. Wir können von der Hoffnung nicht lassen, selbst wenn wir es wollten. Hoffnung ist das begründete Erwarten des noch Ausstehenden, und sie ist aus diesem Grund eng mit dem Sinn und dem Wozu unseres Lebens verwoben. Wer ohne jede Hoffnung leben wollte, dem stellt sich auch die Frage nach dem Sinn und dem Wozu seines Lebens nicht, weil diese Frage vom Ekel und Überdruß am Lebenmüssen verschüttet ist.

Wie dieses Befallensein vom Ekel der Hoffnungslosigkeit aussehen kann, wird

uns in Sartres „Weihnachtsspiel" „Bariona oder der Donnersohn", das Sartre 1940 im Gefangenenlager schrieb und das dort auch uraufgeführt wurde, in aller wünschenswerten Deutlichkeit vor Augen geführt. Dort nämlich erklärt Bariona seiner schwangeren Frau gegenüber:

„Weib, dieses Kind, das du gebären willst, es ist gleichsam eine Neuauflage der Welt! Seinetwegen werden die Wolken und das Wasser und die Sonne und die Häuser und die Qual der Menschen einmal mehr existieren. Du wirst die Welt neu erschaffen, die sich wie eine dicke schwarze Kruste schließen wird über ein empörtes Gewissen, das hier bleiben wird, als Gefangener, mitten in dieser Kruste, wie eine Träne. Begreifst du, welche gewaltige Ungeheuerlichkeit, welche schreckliche Gefühllosigkeit es wäre, diese mißlungene Welt gleichsam in neuen Exemplaren erscheinen zu lassen? Ein Kind erschaffen heißt, die Schöpfung aus tiefstem Herzen bejahen, heißt, dem Gott, der uns quält, sagen: ‚Herr, alles ist gut, und ich sage dir Dank, daß du das Weltall gemacht hast.' Willst du wirklich ein solches Lied singen? ... Laß ab, meine liebe Sarah, laß ab! Die Existenz ist ein fürchterlicher Aussatz, der an uns allen nagt. Und unsere Eltern haben uns ihm ausgeliefert! Bewahre deine Hände rein, Sarah, damit du auf deinem Sterbelager sagen kannst: Keinen lasse ich nach mir zurück, um das menschliche Leid fortzusetzen."[3]

Liest oder hört man solche Aussagen, dann bäumt sich etwas in uns auf, selbst wenn man in Augenblicken der Verzweiflung mit Sartre der Meinung sein sollte, das Leben sei nur ein fürchterlicher Aussatz und es sei besser, niemanden zurückzulassen, der das menschliche Leid fortsetzt. Aber was ist es, was sich da aufbäumt, wenn nicht die Hoffnung auf ein besseres Morgen, auf eine andere Zukunft? Natürlich: Wir erhoffen manches und vieles, und alles, was der Mensch aus eigener Kraft zur Verbesserung seines Lebens und seiner Umwelt tun kann, das soll, muß er auch tun. Gott wird niemandem das abnehmen, was ihm selbst zu tun aufgetragen ist. Und doch ist in uns nicht nur diese Hoffnung. Wie oft mußten wir es schon erfahren, daß die schönsten Zukunftsblüten nie zur Frucht reiften. Und wenn es doch einmal so kommt: Wie oft müssen wir dann erfahren, daß das ursprünglich Erhoffte um keinen Deut besser ist als das Gewesene und dann auch nur wieder über sich hinausweist auf eine andere, eine zu erhoffende, bessere Zukunft? Wenn aus aller innerweltlichen Hoffnung, aus der von uns erdachten und geplanten Zukunft nichts wird, wenn sich aus der Hoffnung Scheitern, aus der Erwartung nur Enttäuschung, aus dem Traum von der besseren Welt nur Utopie schält: Richtet sich dann nicht doch unser Blick, wie verschwommen auch immer, auf jene Zukunft, die man die absolute Zukunft nennt, weil sie keine Zukunft und damit kein Hoffen mehr neben und vor sich hat?

Der christliche Glaube sagt, daß mein Lebenssinn als Hoffnung durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an mich einen Namen hat: Jesus von Nazaret. Für uns und um unseres Heiles willen ist er Mensch geworden, hat er gelitten und ist auferstanden, so daß wir es wagen dürfen zu glauben: So wie er jetzt ist, so werden wir einmal sein. Seine Gegenwart ist meine Zukunft und meine Hoffnung, eine Hoffnung, die alle Hoffnung übersteigt. Natürlich, wer wüßte es nicht: Eine aus der christlichen Hoffnung gegebene Antwort auf die Frage „Wozu bin ich auf Erden?" nimmt das Kreuz nicht aus unserem Leben. Oft ge-

nug werden wir uns wie angenagelt fühlen, mit nichts anderem vor Augen als dem bodenlos erscheinenden Abgrund von Leiden, Schmerz und Tod. Und trotzdem können wir nicht anders als auch in solchen Situationen noch immer zu hoffen, selbst wenn die Worte fehlen, und wenn das Herz in stummer Verzweiflung leer bleibt.

Wir sind auf Erden, um auf Jesus Christus zu hoffen. Auch das heißt wiederum nicht, unser Blick und unser Sehnen müßten sich unaufhörlich auf das Jenseits seliger Auferweckung richten. Aber was christliche Hoffnung wohl zu leisten vermag, ist es, der stille Wegbegleiter unseres Lebens und unseres Sterbens zu sein. Der Christ kann gelassen und muß engagiert zugleich sein. Er muß nicht ständig dem Glück dieser Welt atemlos hinterherrennen, weil es nur dieses Glück gäbe und sonst eben nichts. Wenn wir hingegen, wie die unnützen Knechte im Evangelium, alles Unsere getan haben, wenn wir vor Unabänderlichem stehen, dem wir nur noch macht- und hilflos zusehen können, wenn wir in bestimmten Stunden nichts mehr ändern oder bessern können, wenn uns durch Krankheit oder Alter die Werkzeuge der Weltverbesserung aus der Hand genommen sind, dann wissen wir immer noch hoffend, daß nicht alles umsonst war, daß es auch dann in unserem Leben noch einen Lebenssinn gibt, der nicht von uns selbst gemacht oder bestimmt ist, sondern der uns zeitlebens angeboten bleibt. Es liegt an uns und unserer Entscheidung, ob wir in unserem Leben nur von Sinninsel zu Sinninsel springen wollen, um dann letztendlich im Meer der Sinnlosigkeit zu ertrinken – oder ob wir unser freies Ja zu dem sprechen, was wir ohnehin nicht lassen können, zu der Hoffnung, die den Stachel weiterer Hoffnung nicht mehr kennt. Sinn als Lebenssinn ist nun einmal nicht stückchenweise zu haben. Entweder es gibt jenen Lebenssinn, der Jesus Christus ist, oder es bleibt nur die Sinnlosigkeit, die, spätestens im Tod, alles verschlingt und vernichtet, für das wir unser Leben zu leben meinten.

Wir sind auf Erden, um im Heiligen Geist Gottes zu lieben

Damit bleibt noch kurz zu meditieren: Wir sind auf Erden, um im Heiligen Geist Gottes zu lieben. Vieles wäre da zu sagen, was nicht einmal angedeutet werden kann. Ein vager Humanismus, den man ja auch als Liebe bezeichnen könnte, wird heute von allen Weltanschauungen theoretisch vertreten und vielfach auch praktisch getätigt. Auch zum Thema der eigentlich christlichen Liebe müßte vieles genannt werden, so etwa die richtige Liebe zu sich selbst, die nicht Egoismus, sondern Voraussetzung der Liebe zu anderen wäre. Die wirkliche Gottesliebe müßte Erwähnung finden, die wir zwar so oft im Gebet beteuern und in Kirchenliedern singen, die uns dennoch (und gar nicht zu Unrecht) wie die Liebe zu einem unbekannten Geheimnis erscheint. Von der christlich geforderten Feindes-

liebe könnte man sprechen, von der ein jeder, falls er sie nur zu verwirklichen sucht, weiß, wie schwer sie im Ernstfall des Alltags umzusetzen ist.

Aber von den vielen Aspekten der Liebe sei hier einer besonders hervorgehoben, nämlich jene Liebe, die in einem Gottes- und Nächstenliebe ist und aus diesem Grund Gott auch nicht am Mitmenschen vorbei, sondern Gott in der Liebe zum Mitmenschen liebt. Vielleicht ist es sogar das, was die eigentlich christliche Liebe erst als solche kennzeichnet.

Zunächst soll jedoch wieder ein mögliches Mißverständnis ausgeräumt werden. In vielen Katechismen und Predigten wird von den Christen ein rechtes, heilschaffendes Verhalten zu Gott abverlangt, das dann summarisch und in einem Wort unter dem Begriff der Liebe zu Gott zusammengefaßt wird. Diese Liebe zu Gott verlangt das Einhalten der Gebote, und dazu gehört dann eben auch das der Nächstenliebe. Aber wer die Nächstenliebe als ein Gebot neben andere stellt, sieht das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe zu oberflächlich; denn das Wesen der Liebe zu Gott ist schon fast unvermeidlich mißverstanden, wenn die Gottesliebe als die Erfüllung eines einzelnen, partikulären Gebots neben anderen verstanden wird. Sowenig Gott selbst richtig verstanden wäre als eine Wirklichkeit neben den zahllosen anderen Wirklichkeiten unseres Lebens, so wenig darf die Gottesliebe als eine Einzelleistung neben vielen anderen Pflichten und Geboten abgewertet werden.

Liebe umfaßt alles. Sie ist das Ganze des freien Vollzugs unseres Lebens. Sie ist nicht Inhalt eines einzelnen Gebots, sondern Grund und Ziel aller Gebote. Es mag uns gelegentlich so vorkommen, als wäre der christliche Glaube nur ein Sammelsurium von Geboten, Verboten, Vorschriften – und so unbegründet ist dieser Eindruck leider auch nicht! Ändern wird sich dieser Eindruck nur, wenn wir uns wieder in Erinnerung rufen, daß alle Pflichten und Verpflichtungen unseres Glaubens, und nicht nur dieses oder jenes Einzelgebot, Ausdruck unserer Liebe zu Gott sind. Wäre es anders, dann allerdings könnte man meinen, Gott würde uns willkürlich (und auf eine uns oft genug teuer zu stehen kommende Weise zugleich) nur durch das Fegfeuer des Lebens den Himmel verdienen lassen. Aber dem ist nicht so, weil Gottes- und Nächstenliebe ein einziger Vollzug ist. Wie aber soll man dann diese Einheit von Gottes- und Nächstenliebe verstehen?

Man mag heute die von Christus geforderte Nächstenliebe soziale Gerechtigkeit nennen, Hilfe für die Dritte Welt oder ihr sonst einen Namen geben, der dasselbe meint. Eines allerdings scheint unbestreitbar: Wirkliche Liebe, soll sie diesen Namen verdienen, will von ihrem eigenen Wesen her ohne Vorbehalt und bedingungslos, absolut sein. So möchten wir geliebt werden. So wagen wir es, uns in Liebe einem anderen anzuvertrauen, und dies auch, wenn wir wissen und immer wieder schmerzhaft erfahren, diese sich absolut weggebende und sich anvertrauende Liebe nie in reiner Selbstvergessenheit aufzubringen. Liebe darf jedoch nicht schon deshalb abgewertet werden, weil wir schwach sind. Liebe liebt den

Nächsten ohne Bedingung, ohne Vorbehalt, ohne Eigennutz. Sie gibt sich ganz und sie vertraut absolut.

An dieser Stelle taucht wohl unweigerlich die Frage auf, ob all das nicht doch nur frommes Gerede sei, weil niemand in der Schwäche und Hinfälligkeit seiner Liebe diesen Anspruch bedingungsloser Liebe begründen oder rechtfertigen kann, ganz zu schweigen von denen, denen wirkliche Liebe vielleicht nie zuteil wird. Sollen wir es folglich dabei belassen und sagen: Diese wirkliche Nächstenliebe gibt es konkret unter Menschen nicht, und die Liebe zum Nächsten kann darum auch nie Liebe zu Gott sein? Diese Frage führt unmittelbar zur Gerichtsrede Jesu bei Matthäus 25, 31–45. Was ist da eigentlich gesagt? Was ist unser Gericht, was ist aus unserem Leben endgültig geworden? Die Antwort ist: Das Gericht über unser Leben wird sein die Tat der nüchternen, banal alltäglichen Liebe, die dem unbedeutenden Nächstbesten getan wurde, und dies ausdrücklich so, daß diese Tat der Liebe völlig eins und identisch ist mit der dem unerkannten Menschensohn getätigten Liebe. Den Gerechten wie den Ungerechten war der Menschensohn der nicht Gekannte oder überhaupt nicht Erkannte. „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." Weder den Gerechten noch den Ungerechten war es bewußt, daß jede Nahrung oder Kleidung, die sie schenkten oder verweigerten, Christus selbst geschenkt oder verweigert war, daß sie Christus selbst im Gefängnis oder als Kranken besucht hatten oder nicht. Vielleicht ist es sogar so, daß man Christus vergessen muß, will man diesen oft qualvoll Nächsten wirklich lieben. Aber Christus läßt keinen Zweifel. Es geht nicht um die Anrechnung einer guten Tat; es ist kein „als ob"; es heißt nicht: Das zählt so, als ob ihr es mir getan hättet.

So weist die Gerichtsrede Jesu in aller Eindringlichkeit auf die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Denn wenn echte Liebe ihrem Wesen nach vorbehaltlos und selbstvergessen sein muß, wenn sie, soll sie diesen Namen ehrlich verdienen, sich nicht an Bedingungen binden und Vorbehalte einbringen darf, sondern wirklich absolut sein muß, wenn sich – noch einmal anders gesagt – Liebe ganz wagt und ganz anvertraut, dann stellt sich die Frage, worin diese Liebe eigentlich ihren letzten Grund hat. Die christliche Antwort kann nur lauten: Der Mensch, der in der Liebe zum Nächsten auch geliebt ist, der absolut treue, verläßliche, in Wahrheit das Sich-Anvertrauen und das Vertrauen rechtfertigende Mensch, der in jeder wahren Liebe gesucht und geliebt wird, ist Jesus Christus, ist Gott. Damit ist schließlich auch gesagt, daß der andere Mensch nie Mittel zum Zweck ist, die Nächstenliebe nicht Mittel, um Gott zu lieben. Nächstenliebe und Gottesliebe laufen nicht parallel, vielmehr ist Gott im Nächsten geliebt. Deshalb gilt sogar, und die Gerichtsrede Jesu legt dies ja wahrhaftig nahe: Je selbstverständlicher und selbstvergessener Liebe auf den Nächsten, auch auf den oft nur unter Qual zu liebenden Nächstbesten, ausgreift und ihn umgreift, desto mehr ist im Nächsten Christus und in Christus Gott geliebt.

Es ist sicher nützlich und sinnvoll, auch über das einmal nachzudenken, was das Eigentliche christlicher Liebe ausmacht. Wir sind auf Erden, um im Heiligen Geist Gottes zu lieben. Das heißt: Um in der Liebe zum Nächsten Gott, den geheimnisvollen Urgrund aller Liebe, mitzulieben und um in die Liebe zu ihm hineinzuwachsen. Unser Menschsein erfüllt sich nur, wenn wir es immer wieder wagen – oder wenigstens zu wagen versuchen –, Liebe zu geben und vertrauend die Liebe der anderen anzunehmen.

Wozu sind wir auf Erden? Vieles – als Christen sind wir davon nicht ausgenommen – wird uns dunkel, rätselhaft und unverständlich bleiben. Wozu sind wir auf Erden? Wir sind auf Erden, um an Gott zu glauben, um auf Jesus Christus zu hoffen, um im Heiligen Geist Gottes zu lieben. Und dieses Glauben, Hoffen und Lieben ist alles andere als Weltfremdheit oder gar Weltflucht. In Glaube, Hoffnung, Liebe erfüllt sich das Leben schon jetzt und geht gleichzeitig auf jene Erfüllung zu, die der wahre Sinn des Daseins ist. Dann, so glauben und hoffen wir, werden die Tränen getrocknet, die Fragen für immer in der Antwort Gottes verstummt sein.

Es ist schon so, wie Karl Rahner in einem anderen Zusammenhang einmal meinte. Der christliche Glaube ist eine schwere und leichte Last zugleich. Leicht, weil es trotz aller Querelen und Kontroversen, wie wir sie heute wieder in der Kirche erleben, letztlich doch nur darauf ankommt, zu glauben, zu hoffen, zu lieben. Dies ist der so einfache Kern der christlichen Lehre. Und doch ist die Last schwer, weil sie nur dem leicht wird, der bereit ist, sie als das Kreuz Jesu in seinem Leben und durch sein Leben zu tragen.

ANMERKUNGEN

[1] A. Schaff, Marx oder Sartre? (Wien 1984) 64.

[2] Ausführlicher sind die hier vorgelegten Gedanken behandelt in: K.-H. Weger, Wozu sind wir auf Erden? Sinnerfahrung im Glauben (Freiburg 1989).

[3] Zit. nach: G. Hasenhüttl, Gott ohne Gott (Graz 1972) 285–286.

Franz Prinz SJ

Die Last der Arbeitslosigkeit

Seit 1973 liegt auf dem deutschen Volk die schwere Last der Arbeitslosigkeit. Unter dieser Bürde stöhnen alle echten Arbeitslosen. Ihre materiellen Lebensverhältnisse sind äußerst eingeschränkt. Bei einem vormaligen Einkommen von 2500 DM erhält die Familie mit zwei Kindern, falls die Frau nicht mitarbeitet, ein Arbeitslosengeld von 1959 DM. Das Ifo-Institut für Wirtschaftsforschung München hat für einen Alleinstehenden das Existenzminimum für das Jahr 1990 auf 880 DM berechnet[1]. Sozialhilfe bekommt in München eine vierköpfige Familie, wenn sie monatlich weniger als 1827 DM Einkommen hat.

Die Lebensverhältnisse sind bedrückend. Noch schlimmer sind die seelischen Auswirkungen der Arbeitslosigkeit. Es entwickelt sich das Gefühl, nicht mehr gebraucht zu sein. Auch wenn die Arbeitslosigkeit unverschuldet ist, veranlassen Schuld- und Schamgefühle den Arbeitslosen, sich von der Gesellschaft zurückzuziehen und den gewohnten Umgang zu meiden. Die Fähigkeiten liegen brach. Es fehlt die Erfüllung durch eine sinnvolle, erfolgreiche Tätigkeit. Der arbeitslose Vater verliert an Ansehen; Frau und Kinder erheben nicht selten Vorwürfe. Der Friede in der Familie schwindet.

Diese Auswirkungen treffen alle Arbeitslosen; die Größe der Belastung mag mit den Verhältnissen verschieden sein. Nur eine kleine Minderheit ist mit der Sicherung im sozialen Netz zufrieden, zumal man von der Last der Arbeit „befreit" ist, wenn man sich nicht durch Schwarzarbeit zusätzliches Einkommen verschafft. Massenarbeitslosigkeit trotz steigenden Wachstums der Wirtschaft bleibt ein skandalöser Vorwurf gegen das industrielle System, so daß manche glauben, dieses beseitigen zu müssen.

Die Arbeitsmarktbilanz

Die Volkswirtschaft hat vier Ziele zu verwirklichen. Man spricht vom „magischen" Viereck, weil die vier Ziele nie gleichzeitig realisierbar sind. Eines dieser Ziele wurde von der Volkswirtschaft in der Bundesrepublik verwirklicht. Infolge der beschleunigten Investitionstätigkeit und der anhaltenden Expansion der privaten Verbrauchsausgaben wurde ein unerwartet hohes Wachstum erreicht. Die anderen Ziele aber wurden verfehlt. Nach einer längeren Zeit der Preisstabilität begannen Anfang 1989 die Preise stärker zu steigen. Das außenwirtschaftliche

Gleichgewicht wurde mit einem Leistungsbilanzüberschuß von 85 Milliarden DM (1988) überzogen. Von der allgemeinen Vollbeschäftigung ist die Bundesrepublik noch weit entfernt. Im ganzen gesehen steht die Bundesrepublik vor einer negativen Arbeitsmarktbilanz. Deren wesentlicher Inhalt ist die Gegenüberstellung von Arbeitsangebot und Arbeitsnachfrage.

1. Das Arbeitsangebot

Das Arbeitsangebot ergibt sich aus dem inländischen Arbeitskräftepotential und den zugewanderten Arbeitskräften. Das inländische Arbeitsangebot errechnet sich aus der Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter unter Berücksichtigung der Erwerbsbeteiligung in diesen Altersgruppen. Das Angebot an Arbeitskräften aus dem In- und Ausland ist gleich der Summe aus der Zahl der Erwerbstätigen, der offenen Reserve und der „stillen Reserve“ [2].

Wer zur *offenen Reserve,* also zu den Arbeitslosen, zählt, bestimmt das Arbeitsförderungsgesetz (AFG §§ 100-106). Arbeitslos im Sinn des Gesetzes ist ein Arbeitnehmer, der vorübergehend nicht in einem Beschäftigungsverhältnis steht oder nur eine kurzfristige Beschäftigung ausübt (AFG § 101/1).

Die Zahl der Arbeitslosen ist nicht gleichbedeutend mit der Zahl der Leistungsempfänger. Die Zahlen sind überdies sehr differenziert zu betrachten. Nichtleistungsempfänger (Arbeitslosengeld, -hilfe, -beihilfe) dürfen nur unter bestimmten Bedingungen als Arbeitslose nachgewiesen werden (AFG § 6). Nach der amtlichen Statistik [3] waren es im Januar 1989 614 368 Personen. Nach den Ergebnissen des Mikrozensus 1987 bezogen 302 000 Erwerbslose Sozialhilfe. Sozialhilfeempfänger melden sich vielfach erst arbeitslos, nachdem sie Hilfe zum Lebensunterhalt beantragt haben. Sie erhalten Arbeitslosenhilfe in unbegrenzter Dauer, wenn Bedürftigkeit und Verfügbarkeit nachgewiesen sind. Bedürftigkeit liegt nicht vor, wenn Vermögen vorhanden ist oder Einkommen vom letzten Arbeitgeber bezogen wird. Der Nachweis der Verfügbarkeit gelingt leicht, wenn die Zahl der offenen Stellen gering ist. Gemeldet werden den Arbeitsämtern laut Präsident Heinrich Franke ca. 35 Prozent.

Zu den Arbeitslosen zählt auch die Zahl derer, die zum Sockel gehören, der nicht mehr vermittelt werden kann. Selbst bei Überbeschäftigung bleibt ein Restbestand. Die Bundesanstalt vermutet 250 000 Personen; mit Sicherheit kann dies aber niemand sagen. Die Gründe, warum diese nicht mehr vermittelt werden können, sind sehr vielfältig, zum Beispiel gesundheitlich bedingte Leistungsunfähigkeit, familiäre Gründe, nicht abgeschlossene Berufsausbildung, Alter über 55 Jahre, Alkoholmißbrauch, Drogenabhängigkeit, Pfändung.

Die Zahl der Arbeitlosen wird erhöht durch die *institutionelle* Arbeitslosigkeit [4], die durch zum Teil arbeitsmarktfremde Gesetze versursacht wird. Personen, die sich an sich nicht arbeitslos melden würden, die aber Rechte aus gesetzlichen Vorschriften erwerben wollen, werden aufgrund dieser gesetzlichen Bestim-

mungen als arbeitslos registriert. Sie haben weder aus konjunkturellen noch aus strukturellen Gründen den Arbeitsplatz verloren.

Durch die Vorruhestandsregelung (VRG) vom 13. April 1984 konnten Arbeitnehmer bis zum 1. Januar 1989 mit 60 Jahren in Rente gehen, wenn sie vorher ein Jahr arbeitslos waren. Seit 1984 bezogen 150000 Personen Vorruhestandsgeld. Das Vorruhestandsgesetz wurde nun durch das Altersteilzeitgesetz ersetzt, das kaum in Anspruch genommen wird. Das zeigt, daß die Vorruhestandsregelung nicht ein Notversicherungsgesetz, sondern ein Wohlstandssicherungsgesetz war.

Kommt es in Betrieben zu Entlassungen, können Unternehmen im Rahmen von Sozialplänen Abfindungen und/oder Ausgleichszahlungen gewähren. Die Metallindustrie, die Elektroindustrie und der Bergbau gewähren, dem bisherigen Einkommen entsprechend, mehr oder weniger hohe Abfindungen. Mehr als 85 Prozent der Sozialplanempfänger sind über 55 Jahre alt.

Im Jahr 1985 wurde die Kindergeldregelung liberalisiert. Kindergeld wird nun bis zum 21. Lebensjahr gewährt. Melden sich Jugendliche, die keine Anwartschaften auf Arbeitslosengeld erworben haben, beim Arbeitsamt als arbeitslos, erhalten die Eltern für sie Kindergeld. Seit 1985 nahmen die Kindergeldarbeitslosen um 50000 bis 100000 zu.

Das Institut der deutschen Wirtschaft schätzt die Zahl der institutionellen Arbeitslosen auf 340000 bis 510000. Experten halten diese Zahl nicht für zu hoch.

Mit dem Gesetz vom 1. Juli 1987 wurde die Bezugsdauer der Leistungen unter bestimmten Voraussetzungen bis zum 27. Lebensjahr verlängert. Dadurch hat sich die Zahl der registrierten Arbeitslosen stark erhöht. Durch diese Liberalisierung bleibt der Personenkreis, der vorher wegen fehlender Bedürftigkeit keine Arbeitslosenhilfe erhielt, entsprechend länger im Leistungsbezug.

Am 1. Januar 1988 trat insofern eine Beschränkung ein, als die Arbeitsämter arbeitslose Nichtleistungsempfänger, die nicht wenigstens alle drei Monate ihr Vermittlungsgesuch erneuern, nicht mehr als Stellensuchende führen. Ein Telefonanruf aber genügt, wenn eine Arbeit von wenigstens 18 Stunden in der Woche gewollt wird (AFG § 102).

Die Zahl der registrierten Arbeitslosen wuchs wahrscheinlich auch dadurch, daß die versicherungsfreien Beschäftigungen zunahmen. Nach der Studie, die der Arbeitsminister 1987 in Auftrag gegeben hat, sind 2,3 Millionen Bundesbürger sozialversicherungsfrei beschäftigt. Der Lohn beträgt 450 DM. Vor allem Studenten, Schüler, Rentner und Hausfrauen suchen solche Beschäftigungen. Eine halbe Million übt neben dem eigentlichen Beruf eine geringfügige Nebenbeschäftigung aus. Gibt man diese Beschäftigung auf, kann man sich arbeitslos melden. Damit waren illegale Beschäftigung und Mißbrauch der sozialen Leistungen möglich. Zu deren besseren Bekämpfung wird ab Juli 1991 für alle Beschäftigten ein Sozialversicherungsausweis eingeführt, der Namen und Versicherungsnummer des Arbeitnehmers trägt. Gleichzeitig wird ab Januar 1990 die Meldepflicht der Arbeitgeber

verschärft und auf geringfügige Beschäftigungen mit weniger als 450 DM Lohn monatlich ausgedehnt.

Da gegenwärtig keine Meldekontrolle besteht, ist eine Überwachung der Arbeitslosen nur schwer möglich. Eine gewisse Besserung ist durch die Einführung der Computer im Arbeitsamt eingetreten. Üblicherweise melden sich Arbeitslose ohne Leistungsbezug nicht ab, werden also in der Statistik mitgezählt. Die Arbeitslosenzahl enthält auch Personen, die dem Arbeitsmarkt in Wirklichkeit nicht mehr zur Verfügung stehen, vorübergehend oder endgültig. Aber sie nutzen nach Aufgabe ihres Arbeitsplatzes den Anspruch auf Arbeitslosengeld weiter. Die Zahl der Arbeitslosen erhöht sich ferner durch die arbeitslosen Aussiedler, Übersiedler und Asylanten. Nach der Presseinformation der Bundesanstalt für Arbeit (Mai 1989) waren 228 714 Ausländer arbeitslos.

Die offene Reserve wird durch die *„stille Reserve"* ergänzt. Ein Teil der stillen Reserve ist demographisch festzulegen. Die Zahl der jungen Menschen, die ins Erwerbsleben treten, steht im ganzen fest. Während bis 1987 die Zahl der Neueingetretenen die Zahl der angebotenen Arbeitsplätze überstieg, stehen nun in Bayern 25 000 Lehrstellen frei.

Auffallend ist die zunehmende Bereitschaft der Frauen zur Erwerbsarbeit. Bei der Verheiratung scheiden sie grundsätzlich nicht aus dem Erwerbsleben aus. Erst nach der Geburt eines Kindes verlassen sie ihren Arbeitsplatz, kehren aber ins Erwerbsleben zurück, wenn die wenigen Kinder ein entsprechendes Alter erreicht haben. Der Anteil der erwerbstätigen Frauen an den Beschäftigten hat sich 1987 auf 38,1 Prozent erhöht (1970 noch 35,8 Prozent). Insgesamt sind 800 000 Frauen mehr ins Erwerbsleben eingetreten. Jedes zweite Kind in Bayern hat eine berufstätige Mutter. Nach dem Mikrozensus vom April 1988 waren 52,5 Prozent der Frauen mit Kindern unter 18 Jahren erwerbstätig. Die Gründe für diese Entwicklung sind sehr verschieden. Sie reichen von zu geringem Verdienst des Mannes über die Freude am Beruf bis zur Erhöhung der Altersversorgung, zur Selbstverwirklichung, zu übersteigerten Lebensstandardansprüchen.

Nach der Vizepräsidentin der Bundesanstalt, Ursula Engelen-Kiefer, ist anzunehmen, daß sich die Zahl der Schulabgänger in den 90er Jahren um 1,4 Millionen verringert, die der Frauen, die einen Arbeitsplatz suchen, um mehr als 100 000 pro Jahr wächst und in den drei kommenden Jahren 600 000 Aussiedler auf den Arbeitsmarkt drängen. Zur stillen Reserve zählen auch Arbeitskräfte, die sich aus Mangel an Arbeitsplätzen in die stille Reserve zurückziehen. Sie stehen aber dem Arbeitsmarkt bei Bedarf und unter gewünschten Bedingungen wieder zur Verfügung. Nimmt ein Arbeitsloser die zumutbare Arbeit im Sinn der Zumutbarkeitsordnung vom 16. März 1982 nicht an, wird eine Sperrzeit verhängt. Der Präsident der Bundesanstalt für Arbeit, Heinrich Franke, rechnet mit 200 000 Fällen dieser Art. Diese werden nicht als Arbeitslose gezählt.

2. Die Arbeitsnachfrage

Dem großen Arbeitsangebot stand seit Jahren eine wesentlich geringere Nachfrage gegenüber. In jüngster Zeit scheint sich das zu ändern, jedenfalls in Bayern. Für die Höhe der Arbeitsnachfrage ist auch die Zahl der offenen Stellen ein Hinweis. Die hohe Arbeitslosigkeit seit 1973 geht auf konjunkturelle und strukturelle Gründe zurück.

Die konjunkturellen Gründe liegen zum Teil in den Gesamtschwankungen der Wirtschaft. Sie haben von Januar bis Oktober 1988 zu 13483 Insolvenzen geführt, darunter 9943 Unternehmen. Dies hängt teilweise mit der Sättigung des Markts zusammen. Die Entwicklung seit 1988 aber zeigt, daß die Sättigung des Markts in nicht seltenen Fällen durch die Art der Güter und die Kaufkraft der Konsumenten bestimmt ist. Die Entlastung der Lohn- und Einkommensteuer 1986 um beinahe 25 Milliarden DM hat den Konsum erheblich steigen lassen.

Die Insolvenzen sind auch bedingt durch die nationale und internationale Wettbewerbsfähigkeit in der Qualität der Produkte wie in der Höhe der Preise. Deshalb suchen die Unternehmen die Kosten zu senken. Das führt zur Freisetzung von Arbeitskräften. In der Druckindustrie wurden seit 1980 25000 Arbeitskräfte entlassen.

Neue Produktionstechnologien schaffen größere Anwendungsmöglichkeiten. Die Verwendung von mikroelektronischen Bausteinen für die Steuerungs- und Regelungsprozesse wie die Einbeziehung neuer Sensoren charakterisieren die Entwicklung. Die dadurch freigesetzten Arbeitskräfte können nur dann noch beschäftigt werden, wenn der Absatzmarkt erweiterungsfähig ist. Auf der anderen Seite bietet die Mikroelektronik unabsehbare Innovationsimpulse.

Auch falsche wirtschaftspolitische Entscheidungen haben zur Fehlentwicklung beigetragen. Man hat zum Beispiel 1968/70 zu lange an den überholten Wechselkursen festgehalten. Die Folge waren geringere Lohnerhöhungen. Das führte zu einer Gewinnexplosion und anschließend zu einer Überreaktion der Löhne. Die Rezession der Weltwirtschaft zu Beginn der 70er Jahre und erst recht die Ölpreiserhöhung von 1973 mit der „Vollbeschäftigungsgarantie" führten zu falschen Lohnentwicklungen. Ferner beeinträchtigten mangelnder sozialer Konsens und zu optimistische Prognosen die Anpassung an veränderte Wachstumsbedingungen.

Erwarten die Unternehmen keine Wettbewerbsbesserungen mehr im Inland, wandern sie ins Ausland ab. Die Direktinvestitionen aus der Bundesrepublik im Ausland lagen im ersten Halbjahr 1988 bei 86,9 Milliarden DM. Dem standen Investitionen von Ausländern im Inland mit 23,2 Milliarden DM gegenüber. Der Kostendruck ist bei der Verlagerung der Produktion ins Ausland deutlich spürbar. Die billigeren Löhne, die geringere gesetzliche Regulierung und die längere Arbeitszeit sind maßgebend. Damit gehen die Arbeitsplätze verloren, die sonst zur Befriedigung der Auslandsnachfrage gedient hätten.

In der Bundesrepublik vollzieht sich seit langem ein tiefgreifender *Strukturwandel* von der Agrar- zur Industrie- und Dienstleistungswirtschaft. Seit 1960 wurden 2,339 Millionen Hektar (16,4 Prozent) aus der landwirtschaftlichen Nutzung genommen. Durch die Technisierung der Landwirtschaft sind die Arbeitsplätze auf eine geringe Zahl zusammengeschmolzen. Mittlere Bauernhöfe, die vor Jahrzehnten sechs bis sieben Dienstboten gehalten haben, werden nun vom Bauern und der Bäuerin betrieben. In der gewerblichen Wirtschaft hat sich das Verhältnis von Angestellten und Arbeitern verschoben. Nach der Auswertung des Statistischen Bundesamts kamen 1970 erst 68 Angestellte auf 100 Arbeiter, 1987 waren es 104.

Eine Aufschlüsselung des Ergebnisses der Volkszählung (1987) nach Wirtschaftsbereichen belegt die zunehmende Bedeutung des Dienstleistungsbereichs. Der Anteil der Beschäftigten im produzierenden Gewerbe lag 1987 mit 41,8 Prozent immer noch an der Spitze, obgleich hier die Beschäftigtenzahl um 13 Prozent auf 11,2 Millionen zurückgegangen ist. Der Rückgang der Beschäftigten in der Land- und Forstwirtschaft um mehr als die Hälfte auf 0,9 Millionen ist besonders deutlich ausgefallen. Zugenommen hat die Beschäftigung unter anderem im Gesundheits- und Bildungswesen, im Gastgewerbe und bei den Gebietskörperschaften. In diesen Dienstleistungsbereichen ist die Zahl der Beschäftigten um 47,7 Prozent auf zehn Millionen gestiegen. Bei Handel, Verkehr und Nachrichtenübermittlung lag die Beschäftigtenzahl 1987 mit 4,8 Millionen noch auf dem Stand von 1970.

Der Montanunionsvertrag von 1952 ging von dem Gedanken aus, daß diese erste europäische Gemeinschaft eine Auslese nach der Gunst der Standorte bringen werde. Es gelang aber nicht, in den alten Montanrevieren zukunftsträchtige Ersatzindustrien, wie etwa in Penzberg und Peißenberg (Oberbayern), anzusiedeln. Erst in neuester Zeit werden ernstliche Versuche unternommen. Darum setzte in einigen Ländern eine hemmungslose Subventionstätigkeit ein. Das führte zu gewaltiger Überproduktion. So wurde 1983 ein Kapazitätsabbau nötig, der in der Stahlindustrie 73 000 Arbeitsplätze kostete. Ähnlich war es im Kohlebergbau. Das Öl verdrängte die Kohle[7].

Seit neuestem drängen die Entwicklungsländer auf den Markt. Die „Kleinen Tiger", die Länder des Fernen Ostens mit ihrer ungestümen Entwicklung und aggressiven Exportpolitik wie Hongkong, Taiwan, Singapur, Südkorea, überschwemmen mit billigen Produkten die Industrieländer. Das zwingt diese zur Umstrukturierung ihrer gewerblichen Wirtschaft.

Von 1970 bis 1987 wurden zwar 2,6 Millionen Arbeitsplätze neu geschaffen, aber durch Rationalisierung wurden auch viele zerstört, durch Betriebsaussiedlung viele dem deutschen Arbeitsmarkt entzogen. Vor allem war die Zahl der neugeschaffenen Arbeitsplätze dem Zugang durch die gesellschaftlichen Veränderungen und dem Zuzug von außen nicht gewachsen.

Die offizielle Arbeitsmarktstatistik und die Wirklichkeit zeigen einen klaffenden *Widerspruch*. Die Bundesanstalt für Arbeit meldete Ende Mai 1989 249327 offene Stellen. Auf der anderen Seite sprach der Präsident des Zentralverbands des Handwerks von 600000 bis 800000 offenen Stellen, der Arbeitgeberpräsident sogar von einer Million und mehr. Offensichtlich gibt die Gegenüberstellung der statistischen Zahl der Arbeitslosen (Mai 1989: 1947464) und der gemeldeten offenen Stellen ein falsches Bild der Wirklichkeit.

Ein nicht unerheblicher Teil der Betriebe klagt über Arbeitskräftemangel, besonders an Fachkräften. Bei einer statistischen Erhebung der Handwerkskammer München erklärten 41 Prozent der Betriebe, daß sie Arbeitskräfte nötig hätten, davon 91 Prozent Fachkräfte und 9 Prozent Hilfskräfte (Handwerkskammer für München und Oberbayern 15. 3. 1989). In der Metall- und Elektroindustrie bremst ein anhaltender Mangel an Fachkräften zunehmend die Produktion. Der krasse Mangel an Pflegepersonal in den Krankenhäusern wurde in den Streiks des Pflegepersonals zu Beginn des Jahres 1989 der Öffentlichkeit bewußt. Es gibt aber auch keine Putzfrauen, Küchenhilfen und Spüler.

Wo liegen die Gründe für diese Widersprüche? Ein Grund liegt wohl darin, daß es an der erforderlichen Qualifikation fehlt oder daß Einschränkungen in der Person des Arbeitslosen vorliegen. Die Betriebe melden ihre offenen Stellen vielfach den Arbeitsämtern nicht. Möglicherweise gibt es weniger „echte" Arbeitslose und mehr offene Stellen. Eine eigenartige Situation besteht auch bei der Zahl der vermittelten Arbeitnehmer. Die Vermittlungsquote liegt im Bundesdurchschnitt bei rund 35 Prozent, die Erhebung der Handwerkskammer für München und Oberbayern ergab nur 6 Prozent. Besonders auffallend ist, daß sich nur 29 Prozent der von den Arbeitsämtern benannten Arbeitnehmer bei den Betrieben vorstellen.

Die Struktur der Arbeitslosigkeit

Die Massenarbeitslosigkeit erschien lange Zeit in der öffentlichen Diskussion als ein fixer Block von zwei Millionen. Seit Mai 1989 ist eine Veränderung vor sich gegangen. Die Zahl der registrierten Arbeitslosen ist unter die Zwei-Millionen-Grenze gesunken, wobei die Zahl der Erwerbstätigen in der Bundesrepublik auf 27,4 Millionen angewachsen ist.

Aber die Zahl der registrierten Arbeitslosen ist immer noch viel zu hoch. Regional sind erhebliche Unterschiede zu vermerken. In Nord- und Westdeutschland ist der Arbeitsmarkt schlechter als in Süddeutschland. In den Landesarbeitsamtsbezirken sind die Arbeitslosenquoten sehr unterschiedlich, im Norden wie im Süden. Besonders auffallend ist die niedrige Arbeitslosenquote in Südbayern: im Landkreis Dachau zum Beispiel 3,1 Prozent, in München 5,4 Prozent, im Landkreis Starnberg 3,0 Prozent.

Bei den hohen Vermittlungszahlen (seit Jahresbeginn 1989 881 604) würde man einen noch stärkeren Rückgang der Arbeitslosenzahlen im Bundesgebiet erwarten. Der Block der registrierten Arbeitslosen ist mit einem Wasserreservoir zu vergleichen, in das auf der einen Seite Wasser zu-, auf der anderen Seite abfließt. Daß der „Wasserstand" so lange gleich blieb, hängt damit zusammen, daß sehr viele nur zu kurzfristigen Gelegenheitsarbeiten vermittelt werden, die bisher nicht sozialversicherungspflichtig waren. Außerdem melden sich in der Regel die Nichtleistungsempfänger nicht ab. So kann der Eindruck einer „unechten" Arbeitslosigkeit entstehen.

Will man einigermaßen abschätzen, wie die Last der Arbeitslosigkeit verteilt ist, muß man nach Möglichkeit auch die Struktur der Arbeitslosigkeit untersuchen; denn Arbeitsloser ist nicht gleich Arbeitsloser. Alle nach dem gleichen Maß messen zu wollen wäre höchst ungerecht. Die Belastung eines alleinverdienenden Familienvaters mit einem Arbeitslosengeld von 1959 DM ist nicht zu vergleichen mit der eines arbeitslosen Ingenieurs, der unter Umständen eine Abfindung von Hunderttausenden DM erhält. Eine Differenzierung ist deshalb legitim, ja geboten. Mit einer Bagatellisierung der Arbeitslosigkeit hat dies nichts zu tun.

Das Rheinisch-Westfälische Institut für Wirtschaftsforschung (RWI) hat schon vor Jahren die amtliche Erfassung der Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik als unzulänglich kritisiert. Die Forscher wiesen darauf hin, daß die Statistik weder die sozialen und gesellschaftlichen Belastungen noch die Ursachen der Arbeitslosigkeit aufzeige. Arbeitspolitische Anstrengungen erfordern jedoch verläßliche empirische Angaben über Tatsachen. Darum soll der Versuch gemacht werden, die Struktur der Arbeitslosigkeit zu durchleuchten.

Die Belastung durch die Arbeitslosigkeit wächst mit ihrer Dauer. Eine „friktionelle" Arbeitslosigkeit (Friktion – Reibung) ist in der freien Wirtschaft nicht zu vermeiden. Ohne sie wäre ein Hinüberwechseln von Arbeitskräften aus einem Wirtschaftszweig in einen anderen nicht möglich. Dieses Maß an Arbeitslosigkeit muß gleichsam als unvermeidlich hingenommen werden.

1987/88 waren die Arbeitnehmer, die wieder eine Beschäftigung fanden, durchschnittlich etwas mehr als sechseinhalb Monate arbeitslos. Dabei war die Dauer sehr unterschiedlich. Bei 19,9 Prozent waren es sechs bis zwölf Monate, bei 15 Prozent ein bis zwei Jahre, bei 13,5 Prozent zwei Jahre und länger. 60 Prozent der längerfristigen Arbeitslosen waren 1987 durch Leistungen aufgrund des Arbeitsförderungsgesetzes abgesichert, die übrigen 40 Prozent nicht, eine schwere Belastung für die Betroffenen. Für die Nichtleistungsempfänger ist die Belastung sehr unterschiedlich, je nachdem noch Vermögen bzw. Einkommen vom letzten Arbeitgeber vorhanden ist oder nicht. Die länger dauernde Arbeitslosigkeit hängt jeweils auch von der regionalen bzw. branchenmäßigen und fachlichen Situation ab, zudem von der örtlichen und beruflichen Mobilität.

Einige soziale Gruppen sind besonders gefährdet. Bis in die jüngste Zeit gehör-

te dazu die *Jugend*. Seit 1985 hat sich die Lage geändert. Heribert Späth, Präsident des Zentralverbands des Deutschen Handwerks, sprach davon, daß voraussichtlich über 60000 Lehrstellen unbesetzt bleiben werden (11./12. 3. 1989). Dennoch sind die Schwierigkeiten nicht überwunden. In manchen Dienstleistungsberufen gibt es erhebliche Konkurrenz unter den Jugendlichen mit guten Schulzeugnissen[8].

Eine ausgesprochene Problemgruppe sind die *Akademiker*. Ihre Arbeitslosigkeit dauert durchschnittlich acht bis zehn Monate. 1987 waren 120000 Akademiker als arbeitslos registriert[9].

Der Anteil der *Frauen* ist sehr hoch. Grund dafür ist die zunehmende Erwerbstätigkeit der Frauen. Dabei werden in vielen Bereichen Frauen dringend gesucht, wie Verkäuferinnen, Friseusen, Sekretärinnen, Krankenschwestern, Altenpflegerinnen, Erzieherinnen. Häufig suchen Frauen nur Halbtagsarbeit. Der Anteil der Frauen ohne abgeschlossene Berufsausbildung ist größer als bei den Männern. Außerdem bilden die Niedriglohngruppen einen verstärkten Anreiz zur Rationalisierung. Möglicherweise spielt auch die „unechte" Arbeitslosigkeit eine Rolle.

Abgesehen von einzelnen Berufen (zum Beispiel Verkäuferinnen, Altenpflegekräfte) haben *über 50jährige* kaum eine Chance, Arbeit zu finden, außer die Konjunktur läuft auf Hochtouren.

Besonders schwierig ist die Lage der *Ausländer*. Im Mai 1989 waren 228714 als arbeitslos registriert. Sie einzugliedern stößt auf besondere Schwierigkeiten. Große Hindernisse sind die mangelnden Sprachkenntnisse, die unzureichende Ausbildung und die in letzter Zeit aufkommende Ausländerfeindlichkeit. Unter diesen Hemmungen leiden auch die Aussiedler.

Ursprünglich war die Arbeitslosenversicherung eine Notstandshilfe. Für den Großteil der Arbeitslosen ist sie es noch heute. Für einen nicht geringen Teil ist sie inzwischen zu einer Wohlstandshilfe geworden. Unter den Leistungsempfängern befinden sich zahlreiche Personen, die auf den Leistungsbezug nicht angewiesen sind. Dies gilt zum Beispiel für die Ruheständler. Ende September 1988 bezogen 107200 Personen Vorruhestandsgeld, 1985 haben knapp 30 Prozent der Arbeitslosenhaushalte Lohnersatzleistungen nach AFG durch Sozialhilfe aufgestockt. Frauen, die eine nichtversicherte Arbeit übernommen hatten, wollten sich ein „Zubrot" verdienen. Die 60000 Sozialplanarbeitslosen sichern sich zu den Ausgleichszahlungen noch die Arbeitslosenunterstützung. Ähnliches gilt auch für die Kindergeldarbeitslosen.

Heftig umstritten ist die Frage der *Arbeitsunwilligkeit*. Eine „echte" Arbeitslosigkeit im Sinn von §§ 101–103 AFG liegt dann nicht vor, wenn die ernste Absicht fehlt, eine Arbeit zu finden, zum Beispiel wenn die Arbeitslosigkeit nur zum Erlangen des vorgezogenen Altersruhegelds fingiert wird. Dies muß von Fall zu Fall bewiesen werden, kann aber nur durch konkrete Arbeitsangebote oder im Rahmen von Arbeitsberatungen geprüft werden. Diese werden inzwischen wie-

der möglichst alle drei Monate durchgeführt. Die Urteile über die Arbeitsunwilligkeit gehen bei den Behörden und Instituten weit auseinander. Nach dem Ifo-Institut sind 10 Prozent der Arbeitslosen nicht an einer Arbeit interessiert[10]. Nach einer Umfrage des Instituts für Demoskopie in Allensbach waren 1986 380000 freiwillig arbeitslos. Ob diese Zahlen stimmen, wird die Untersuchung des Arbeitsministeriums ergeben.

Nach dem Gesetz ist Arbeitsunwilligkeit durch Ablehnung einer angebotenen Arbeit oder eventuell einer Bildungsmaßnahme festzustellen. Dann wird eine Sperrzeit verhängt. Von Januar bis Dezember 1988 wurden im Bundesgebiet 165397 Sperrzeiten ausgesprochen. Solche Sperrzeiten sind schwer zu verhängen, weil das Angebot konkret sein muß. Sperrzeiten dagegen, die der Arbeitslose selbst verschuldet hat, sind leicht zu beweisen, wenn Arbeitsbescheinigungen vorliegen. Die von Präsident Heinrich Franke genannten Zahlen beziehen sich auf die zuletzt genannten Sperrzeiten. Darunter befinden sich auch Arbeitnehmer, die ihre Arbeitsstelle zum Teil in gegenseitigem Einvernehmen aufgegeben haben. Manchmal bekommen sie eine ansehnliche Abfindung. In diesen Fällen ist die Sperrzeit nicht sonderlich belastend.

Nichtleistungsempfänger gehören nicht selten zu den „Scheinarbeitslosen", den „unechten" Arbeitslosen. Sie arbeiten als Schwarzarbeiter. Das tun freilich auch Leistungsempfänger. Dabei sind als „Schwarzarbeiter" nicht diejenigen gemeint, die ab und zu am Wochenende gegen Entgelt Nachbarschaftshilfe leisten.

Zu den „unechten" Arbeitslosen zählen auch jene Personen, die aus dem Arbeitsleben ausscheiden, aber ihren Anspruch auf Arbeitslosengeld soweit als möglich ausdehnen, und anschließend als Nichtleistungsempfänger ihre Rente durch Ausfallzeiten aufstocken.

Bekannt ist die Unterstützungsbetrügerei bei Ausländern. Schäden in Millionenhöhe verursachen die „Stempelwischer". Durch Verwischen, Radieren und Auswaschen mit chemischen Mitteln versuchen sie die Paßkontrollstempel der Grenzbehörden unkenntlich zu machen, um dadurch Auslandsaufenthalte zu verschleiern.

Die Struktur der Arbeitslosigkeit zeigt eine völlig verschiedene Situation der Arbeitslosen. Sie zeigt aber auch, daß Arbeitslosigkeit nicht mit einem einzigen Mittel bekämpft werden kann.

Überwindung der Arbeitslosigkeit

Möglicherweise ist die Zahl der „unechten" Arbeitslosen sehr hoch. Um den Mißbrauch der gesetzlichen Bestimmungen zu beseitigen, müßten entsprechende Maßnahmen getroffen werden. Die Zahl der registrierten Arbeitslosen müßte möglichst auf die Zahl der „echten" Arbeitslosen reduziert werden. Die Zahl der

offenen Stellen, die weit über der registrierten liegt, fordert zur genaueren Analyse dieser Tatsache auf, um dem Mißstand abhelfen zu können. Der Ruf nach den Fachkräften weist auf einen erheblichen Rückstand an Ausbildung hin. Es herrscht ein steigender Qualifikationsbedarf. Die Sinnhaftigkeit der „Wohlstandshilfe" müßte hinterfragt werden.

Wenn „das Prinzip des Primats der Arbeit vor dem Kapital eine Forderung sozialethischer Natur" ist (Enzyklika „Laborem exercens" III, 15), wäre es eine Aufgabe der Industrieländer, nicht die Arbeit zum Kapital zu holen, sondern das Kapital zu den Menschen zu bringen, also in den Zuwandererländern Fabriken zu gründen, um den Menschen dort Arbeitsmöglichkeiten zu schaffen.

Auch wenn man der Meinung ist, die Zahl der „unechten" Arbeitslosen sei sehr hoch, ist doch zu vermuten, daß ein erheblicher Block von „echten" Arbeitslosen bleibt. Diese Arbeitslosigkeit zu überwinden, bleibt das innenpolitische Problem Nummer eins. Alle Richtungen wollen dies mit marktwirtschaftlichen Mitteln. Über die Wege gehen die Meinungen auseinander.

Es dürfte unumstritten sein, daß die freie privatkapitalistische Wirtschaft keinen Regulator in sich trägt, der sie automatisch auf Vollbeschäftigung hinsteuert und, wenn Störungsfaktoren auftreten, sie zur Vollbeschäftigung zurückführt. Darum ist Konjunktur- und Beschäftigungspolitik nötig. Nachfrageorientierte Wirtschaftspolitiker fordern Arbeitsbeschaffungsprogramme. Bei dem vorherrschenden gespaltenen Markt mit der hohen Kapazitätsauslastung in manchen Branchen und Regionen ist eine globale Steuerung nicht sinnvoll. Es käme bei manchen Zweigen der Wirtschaft zu einer gefährlichen Tempobeschleunigung und Überhitzung, während lahmende Wirtschaftszweige und Regionen nachhinkten. Der Staat muß durch seine Wirtschafts-, Finanz- und Arbeitspolitik für ein der Wirtschaft günstiges Klima sorgen, damit das Wachstum sich in gesunder Weise entwickeln kann. Staat, Gewerkschaften und Unternehmen müssen in diesem Wachstum für soziale Sicherung und für Humanisierung der Arbeit sorgen. Vor allem müssen die 117 Milliarden DM Subventionen durchforstet werden.

Für ein zukunftsträchtiges Wachstum spielen Innovationen eine entscheidende Rolle. Innovationen gibt es immer. Nicht alle sind von gleicher Bedeutung. Durch neue Produkte werden neue Arbeitsplätze geschaffen. Die neuen Schlüsselindustrien produzieren nicht nur in sich selbst neue expansive Märkte, sie tragen auch zur kreativen Selbsterneuerung vieler klassischer Branchen bei, zum Beispiel der Autoindustrie oder der Elektroindustrie durch computergesteuerte Werkzeugmaschinen, Roboter, Anlagen der Prozeßdatenverarbeitung, Laser- und Sensorentechnik, Telekommunikation. Entscheidend für das Wachstum sind die Erweiterungsinvestitionen. Es gibt eine Vielzahl von realisierbaren Basisinnovationen. Ihre Einführung hängt aber nicht nur von der Risiko- und Innovationsbereitschaft der Unternehmer ab.

Mit dem Wachstum sind in zunehmendem Maß Rohstoffe und Energien einem

Raubbau ausgesetzt. Kohle- und Ölvorräte gehen in absehbaren Jahrzehnten zu Ende. Also müssen alternative Energien ausgebaut werden. Das Wachstum führt auch zur Verschmutzung von Luft, Wasser und Boden, sogar zur Gefährdung der lebenswichtigen Ozonschicht. Um das Leben auf der Erde auf die Dauer noch möglich zu machen, sind Investitionen zugunsten der Umwelt notwendig. Nach dem Ifo-Institut waren im Jahre 1988 schon 400 000 Arbeitnehmer auf diesem Gebiet beschäftigt.

Trotz aller Maßnahmen zur Förderung des Wachstums läßt sich aber bei dem gegenwärtigen hohen Stand des Sozialprodukts nicht mehr mit Wachstumsraten rechnen wie nach dem Zweiten Weltkrieg. Darum sind flankierende Maßnahmen unerläßlich, um die Arbeitslosigkeit zu senken. Es sind zwei Hauptgruppen von Maßnahmen im Gespräch: Einmal solche, die in die Kompetenz der Tarifpartner fallen. Dazu gehören kürzere Tages- und Wochenarbeitszeiten, längerer Jahresurlaub, Begrenzung der Überstunden und zusätzliche Teilarbeitszeiten. Die zweite Gruppe fällt in die Zuständigkeit des Staats wie die Herabsetzung der flexiblen Altersgrenze, längere Schulzeit bzw. Ausbildung, zeitweises Aussetzen im Beruf (Babyjahr, Erziehungszeiten), eine Arbeitszeitordnung zum Beispiel hinsichtlich der zulässigen Zahl von Überstunden. Nach den Untersuchungen des Ifo-Instituts würde bei einer Verkürzung der Arbeitszeit um zwei Stunden eine Zusatznachfrage von 150 000 Arbeitskräften entstehen[11]. Nicht alle Aufgaben in der Gesellschaft können auf dem Weg der Erwerbsarbeit gelöst werden. Ehrenamtliche Tätigkeit muß als Ausdruck der sozialen Verantwortung die Erwerbsarbeit ergänzen.

Das Arbeitslosenproblem bleibt bei allem Bemühen um dessen Lösung für alle eine Herausforderung, die Zusammenhänge der Beschäftigungspolitik zu durchdenken. Nach Papst Johannes Paul II. machen die neuen Bedingungen und Anforderungen der Weltwirtschaft eine Neuordnung und Revision der heutigen Wirtschaftsstrukturen und der Verteilung der Arbeit nötig. Die großen Linien dieser neuen Strukturen weist das Weltrundschreiben „Sollicitudo rei socialis".

ANMERKUNGEN

[1] ifo schnelldienst 1/2 (1989) 6. Zum Existenzminimum gehören Aufwendungen für Lebensunterhalt, Nahrung, Kleidung, Wohnungsmiete, Heizung, Hausrat, Körperpflege, entsprechende Krankheits- und Altersvorsorge und sozial-kulturelle Aufwendungen. Dazu kommen verschiedene Sonderleistungen.

[2] ifo schnelldienst 18/19 (1978) 11.

[3] Die offiziellen Zahlen sind entnommen den Amtlichen Nachrichten der Bundesanstalt für Arbeit in Nürnberg (ANBA) und deren Presseinformationen.

[4] Informationsdienst des Instituts der Deutschen Wirtschaft, Dokumentation Institutionelle Arbeitslosigkeit (MaTaB).

[5] ifo schnelldienst 18/19 (1978) 13. [6] Ebd. 17–22. [7] Ebd. 31.

[8] Jugend und Berufswahl. Beilage zur Südd. Zeitung Nr. 39, 16. 2. 1989.

[9] Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Dokumentation 6. 5. 1987.

[10] ifo schnelldienst 18/19 (1978) 26.

[11] Ebd. 75.

Eugen Biser

Das Schicksal der religiösen Ideen im Säkularisierungsprozeß

Wenn der Säkularisierungsprozeß damit begann, daß der christliche Gottesglaube, wie Nietzsche urteilte, „unglaubwürdig" wurde, begann er, trotz gegenteiliger Beteuerungen, bereits mit Descartes, genauerhin mit seinem Versuch, die Sache der Philosophie von den bis dahin am höchsten geachteten Erkenntnisquellen, von Autorität und Tradition, abzukoppeln und auf sich selbst zu stellen. Nicht umsonst machte ihm Pascal den Vorwurf, Gott nur noch „systemimmanent" und funktional ins Spiel gebracht zu haben: als theologische Hilfsstrategie, um den Brückenschlag vom denkenden Ich zur Welt bewerkstelligen zu können. Gott wurde somit zunächst noch in Anspruch genommen, aber nur noch mit dem, was sich durch ihn erklären ließ, nicht mehr mit dem, was er zu sagen hat.

Hier setzte die Offenbarungskritik der Aufklärung ein. Religion war für sie nur noch denkbar „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", wie die berühmte Kant-Schrift (von 1798) schon im Titel sagt, nicht mehr jedoch im Rekurs auf eine Wahrheitsquelle, die im ungeschuldeten Akt einer göttlichen Selbstmitteilung wurzelte. Und an dieser Absage änderte sich auch nichts, als Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" (von 1777) den gewagten Versuch unternahm, Offenbarung als eine Art „Denkanleitung" zu deuten: als göttliche Hilfsstrategie, die es dem Menschen ermöglicht, die Ziele seiner forschenden Vernunft „geschwinder und leichter" als ohne sie zu erreichen.

Damit reduzierte sich der Wert der Offenbarung auf den einer pädagogischen Maßnahme. Sie förderte den Menschengeist auf dem Weg zu den von ihm selbst gewählten und angestrebten Zielen; zu sagen hatte sie ihm nichts mehr. Das schlug sich unvermeidlich auf das Schicksal der religiösen Ideen nieder. Im selben Maß, wie sich die Offenbarungskritik der Aufklärung durchsetzte, verloren sie den ihnen aus der Gottesoffenbarung zukommenden Bedeutungsgehalt. Dennoch verschwanden sie nicht einfach, wie es in der Konsequenz des Vorgangs gelegen hätte, von der Bildfläche. Obwohl der Glaube unglaubwürdig, die Hoffnung illusionär und die Liebe von innen her „erkaltet" zu sein schien, mahnte Franz Schubert im Geist des aufgeklärten Humanismus immer noch:

Willst du dich nicht selbst entzweien,
halte fest an diesen dreien!
daß sich nie dein Himmel trübe:
glaube, hoffe, liebe!

Dabei mißt Schubert den „göttlichen Tugenden" offensichtlich eine von ihrer theologischen Sinnbestimmung weit abweichende Bedeutung zu. Er sieht sie nicht mehr im Dienst der Vermittlung von Gott und Mensch, sondern, wie das Eingangswort „Willst du dich nicht selbst entzweien" erkennen läßt, im Dienst menschlicher Selbstvermittlung. Wie konnte es zu dieser Bedeutungsverschiebung, diesem Sinngewinn im Sinnverlust, überhaupt kommen, wie stellt sich dieser Vorgang im Einzelfall dar, und welche Konsequenzen ergeben sich gerade heute daraus?

Die Genealogie

Mit den Leitideen des christlichen Bewußtseins hat es eine komplexere Bewandtnis, als zunächst zu vermuten ist. Sie sind keineswegs mit der Gottesoffenbarung „vom Himmel gefallen". Denn im Zentrum der Offenbarung steht die Selbstaussage Gottes, nicht aber die Frage ihrer Vermittlung. Sie beschäftigte schon die jüdische Reflexion des Gottesglaubens, die in den Motiven des „Engels Jahwes", des göttlichen Wortes, der Schechina und der Weisheit eine Mehrzahl von Antworten entwickelte. Hier zeigt sich bereits, daß es Gegebenheiten der Erfahrungswelt wie Wort und Weisheit oder Daten des Zwischenmenschlichen waren, die, auf den Offenbarungsgott bezogen, zu Formen der religiösen Vermittlung wurden. Das gilt genauso für die christlichen Vermittlungs- und Leitbegriffe, unter denen gleichfalls das Motiv der Weisheit und des göttlichen Wortes vorrangig zu nennen sind, mit ihnen zusammen aber auch Freiheit, Friede und, wie schon eingangs erwähnt, Glaube, Hoffnung und Liebe. Auch sie wurden zunächst im Umgang mit der Erfahrungswelt konzipiert und erst in der Übertragung auf die Offenbarungsordnung zu dem fortentwickelt, was sie schließlich bedeuteten.

Daraus erklärt es sich, daß diese Begriffe auch nach dem Sinnverlust, den sie durch den Säkularisierungsprozeß erlitten, nicht etwa, wie man doch annehmen sollte, zu sinnlosen Floskeln herabsanken, sondern ihr ideelles Eigenleben fortführten. Dies freilich nicht in der anfänglichen Bedeutungsform. Losgekettet vom Offenbarungsgedanken, wurden sie nicht einfach wieder das, was sie ursprünglich, vor ihrer Beanspruchung durch die Heilsbotschaft, einmal waren. Vielmehr blieben sie durch diese Zuordnung so sehr geprägt, daß sie jetzt ganz andere Sinnfunktionen übernahmen. Mehr noch, sie wurden vielfach zu ideellen Bestimmungskräften des säkularistischen Geistes, deutlicher noch gesagt: zu Formen der Selbstvermittlung dieses Geistes. Auffällig ist dabei allerdings, daß sich kein Schema nachweisen läßt, nach dem sich der Bedeutungswandel jeweils vollzog. Die Verdrängung des religiösen Sinns durch profane Gehalte nahm in jedem Fall einen eigenständigen, mehr oder minder dramatischen Verlauf. Das muß an einzelnen besonders markanten Beispielen nachgewiesen werden.

Die Transformation

Beim Versuch einer Exemplifizierung tut man gut daran, das relativ große Feld, auf dem sich das Schicksal der Ideen abspielt, unter dem Gesichtspunkt von „Homonymien" und „Allonymien" aufzugliedern, da sich in einzelnen Fällen die Bezeichnung änderte, in anderen jedoch durchhielt.

Kaum dürfte man wagen, das Feld der Homonymien mit einem Durchblick durch die begriffgeschichtliche Entwicklung des Zentralbegriffs der Botschaft Jesu zu betreten, wenn der *Reich-Gottes-Gedanke* nicht durch Joachim von Fiore in einer Weise universalisiert worden wäre, die ihn auch für andere Kontexte fruchtbar werden ließ[1]. Noch am nächsten steht dabei dem biblischen Ursprung der Versuch Johann Baptist Hirschers, die ganze Moraltheologie auf den Reich-Gottes-Gedanken zu begründen[2]. Eine schwebende Mitte zwischen Rückbindung und „Umwidmung" hält dagegen schon die leit- und kennworthafte Anrufung des Gottesreichs durch die Jugendfreunde Hölderlin, Hegel und Schelling, die sich unter dem Motto „Reich Gottes" voneinander verabschiedeten.

Für den Fortgang der in der Folge dramatisch verlaufenden Sinngeschichte gilt demgegenüber die Feststellung Karl Löwiths, daß Joachim so wenig wie nach ihm Luther vorhersehen konnte, „daß sein religiöses Vorhaben, die Kirche zu entweltlichen, in den Händen anderer sich in das Gegenteil verkehren würde: in die Verweltlichung der Welt, die gerade dadurch gefördert wurde, daß eschatologisches Denken auf vorletzte Dinge übertragen wurde". Im einzelnen unterscheidet Löwith drei Phasen fortschreitender Sinnperversion: eine erste, die sich dadurch ergab, daß die Aufklärung die zeitgerechte Verwirklichung des Gottesreichs in dem von ihr in Gang gesetzten „Prozeß der Säkularisation" erblickte; eine zweite, die durch die positivistische und materialistische „Verwandlung" der „fortschrittlichen Denkformen von Lessing, Fichte, Schelling und Hegel" gekennzeichnet war. Wohin die dritte und unzweifelhaft schrecklichste Phase führte, macht Löwith schließlich mit den Titelworten „Dritte Internationale" und „Drittes Reich" deutlich, während er gleichzeitig auf die pseudoreligiösen Formen des damaligen Führerkultes anspielt.

Als nicht weniger „griffig" bietet sich der christliche *Geistbegriff* einer bedeutungsanalytischen Befragung an. Allerdings wurde er inzwischen so sehr zum gängigen Allgemeinbegriff, daß man sich kaum noch vorstellen kann, daß er erst durch seine christliche – insbesondere paulinische – Verwendung in den allgemeinen Sprachschatz einging. Weder die griechische noch die lateinische Philosophie reflektierte thematisch über den Geist. Eine eigene Monographie darüber verfaßte erst gegen Ende des Mittelalters Nikolaus von Kues, in der er den Laien über den Geist – „Idiota de mente" – diskutieren ließ. Daß „Geist" in der Folge zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie und Kulturtheorie aufrückte, so daß von „Geisteswissenschaften", ja allgemeiner noch vom „Geistesleben" gesprochen werden

konnte, war das Werk der idealistischen Reflexion und der romantischen Dichtung, die von einem Kollektivbewußtsein, von Hölderlin „Gemeingeist" genannt, ausging, während Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes" (von 1807) die gesamte Kulturgeschichte im Sinn einer geistigen Stadienlehre aufrollte und in seiner „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" (von 1827) überdies den für die Kulturtheorie wichtigen Begriff des „objektiven Geistes" prägte.

Bei Hegel zeichnet sich erstmals auch der Mechanismus ab, der zur Transformation der religiösen Leitideen führte, vorausgesetzt, daß man seine Dialektik mit Werner Beierwaltes als logisch-prozessualen Nachvollzug der christlichen Trinitätsvorstellung versteht[3]. Danach ist der dialektische Dreischritt durch zwei gegensätzliche Momente gekennzeichnet: durch das der „Anreicherung" einer abstrakten Bestimmung (Vater) zu ihrer konkreten Vollgestalt (Geist) und durch das der Negativität, da für Hegel der Sohn von seinem trinitarischen Ursprung her auf den Weg der „Entäußerung" verwiesen ist. Auf die Transformation der Ideen bezogen, erklärt sich daraus dann ebenso ihre Entfremdung vom christlichen Ursprung wie die Tatsache, daß sich in diesem „Abfall" doch etwas von ihrer Positivität durchhält, so daß sie in ihrer säkularisierten Umwidmung zu neuer Effizienz gelangen.

Eng mit dem Begriff des Geistes verbunden ist derjenige der *Inspiration*. Ursprünglich als Begründung für die von allem profanen Schrifttum abgehobene Qualität der biblischen Bücher konzipiert, ging er, womöglich vermittelt durch Goethes „Faust", in das ästhetische Vokabular über, wo er nun weniger eine ästhetische Qualität als vielmehr die spontane Eigengesetzlichkeit des literarischen Schaffensakts bezeichnete. Noch ganz im Bann des biblischen Inspirationsgedankens stehen dabei die intuitiven Erlebnisse, auf welche Hamann und Schleiermacher ihre literarische Produktion zurückführen: das „Londoner Erlebnis" Hamans (von 1758), bei dem ihm die Stimme des „in der Tiefe des Herzens" seufzenden Gottessohns das „Labyrinth der Welt" entwirren hilft, in das er sich verstrickt hatte; und die „Inspiration", ohne die Schleiermacher, wie er in einer brieflichen Mitteilung klagt, die in seinem Kopf liegenden Ideen nicht ordnen und gestalten könne. Den Augenblick der Abkopplung markiert Goethes Faust, wenn er sich, noch auf dem Boden des biblischen Inspirationsbegriffs, aber bereits im Bann des großen Verneiners, in die Zuversicht flüchtet:

> Mir hilft der Geist,
> aufeinmal sehe ich Rat
> und schreibe getrost:
> Im Anfang war die Tat!

Demgegenüber hat das Inspirationserlebnis, aus dem nach Nietzsches wortgewaltiger Schilderung seine Zarathustra-Dichtung hervorging, nur noch im metaphorischen Sinn mit dem zu tun, „was Dichter starker Zeitalter Inspiration nannten"[4]. Während sich Nietzsche aber noch immer an die Sprache des alttestamentlichen Prophetismus anlehnt, ist in dem „namenlosen Sturm", dem „Orkan im

Geist", aus welchem Rilkes „Duineser Elegien" hervorgingen, die Verbindung mit dem biblischen Wurzelgrund völlig abgerissen. Dennoch wird man die freisetzende, motivierende und – inspirierende Kraft in dieser abkünftigen Redeweise nicht unterschätzen dürfen. Nicht umsonst umkreisen die beiden großartigsten Opernschöpfungen dieses Jahrhunderts, Hans Pfitzners „Palestrina" (von 1917) und Paul Hindemiths „Mathis der Maler" (von 1934), Glück und Not des künstlerischen Inspirations- und Schaffensakts.

Wenn man davon ausgeht, daß für Paulus der *Freiheitsbegriff* annähernd dieselbe Rolle spielt wie für Jesus das Wort vom Gottesreich, läßt sich zum Bereich der Allonymien kein besserer Zugang finden als der durch den Freiheitsbegriff gebildete. Dem christlichen Verständnis hatte freilich schon die griechische Freiheitslehre entscheidend vorgearbeitet. In ihrem Begriff von der „Autarkie" schwang nicht nur das Moment der Unabhängigkeit mit, sondern auch das der Selbständigkeit im Sinn von „völliger Selbstverfügung ohne Verfügtheit von anderen"[5]. Das führte Paulus zu seinem Schlüsselsatz: „Zur Freiheit hat uns Christus befreit" (Gal 5,1). Damit war gesagt, daß der Glaube an die Heilstat Jesu nicht nur von den Mächten der Fremdbestimmung emanzipierte, sondern auch einer Freisetzung für die Erreichung des letzten Sinn- und Werteziels gleichkam.

Auf der damit ausgelegten Bahn bewegte sich die gesamte Geschichte der Freiheitsidee, nur daß sich die Vorstellung von den Ursachen der Fremdbestimmung und von dem menschlichen Sinnziel bis zur extremen Gegensinnigkeit änderte. Für die christliche Freiheitslehre war, wie schon für den jüdischen Heilsgedanken, der Befreier Gott, der uns, wie der Kolosserbrief sagt, „der Macht der Finsternis entriß und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzte" (Kol 1,13). Dabei wurde die „Macht der Finsternis" anfänglich mir der antiken Schicksalsidee, dann aber immer mehr mit der als „Tod" und „Teufel" vorgestellten Dämonie des Daseins gleichgesetzt. Das änderte sich in dem Maß, wie im Zug der englischen Aufklärung der Ungedanke eines deistischen Gottesbegriffs den des christlichen Glaubens verdrängte. Jetzt stand Gott nicht nur der Menschheit als ferner Regent gegenüber; vielmehr wurde er zunehmend auch zum Inbegriff der auf ihr lastenden Repression, so daß der einstige Befreier zum Angriffsziel des Emanzipationsstrebens wurde.

Im Gefolge des von der Aufklärung gleichzeitig entworfenen deterministisch-mechanistischen Weltbilds kam es dann freilich in der französischen Philosophie zu einer bemerkenswerten Frontenverkehrung, da jetzt die Freiheit, die Charles Renouvier zum Zentrum seines Denkens erhob, nicht mehr gegen Gott, sondern gegen die in diesem Weltbild festgeschriebenen Zwänge verteidigt werden mußte. Gleichzeitig überholte Nietzsche jedoch diesen emanzipatorischen Freiheitsbegriff, als er in unübersehbarer Anlehnung an die antike Autarkievorstellung durch den Mund seines „Zarathustra" lehrte: „Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?" Gleichzeitig gab er dem

„Wozu" dieser Freiheit eine extrem antichristliche Wendung, indem er seine Jünger dazu aufrief, anstatt dem Himmel „der Erde" treu zu sein und damit ihr Erfüllungsziel in diesem und keinem anderen Leben zu suchen.

Wie kaum einmal sonst kommt hier der säkularisierende Mechanismus zum Vorschein, der den Geist der christlichen Freiheit in die Mentalität des Liberalismus verwandelte. Von seinem göttlichen Sinnziel abgekoppelt, richtete sich der Freiheitswille mit seiner emanzipatorischen Stoßkraft gegen innerweltliche Zwänge und Herrschaftsstrukturen, während er sich gleichzeitig zum Formprinzip liberaler Daseinsgestaltung konkretisierte. Auf der Basis einer positivistisch-utilitaristischen Denkweise verfaßte John Stuart Mill in seinem Traktat „Über die Freiheit" (von 1859) die Programmschrift dieser Strategie, in der er die Prinzipien moderner Gedanken- und Pressefreiheit entwickelte. Nur zu bald zeigte sich allerdings, daß die auf sich selbst zurückgeworfene Freiheitsidee die Balance zwischen „Wozu" und „Wovon" nicht zu halten vermochte. Während der Liberalismus zum Inbegriff des emanzipatorischen Bewußtseins wurde, riß sein extremster Gegensatz, der Sozialismus, das positive Aufgabenfeld, die Erfüllung der menschlichen Daseinsziele, in einer höchst widerspruchsvollen Weise an sich. Denn überall dort, wo sozialistische Systeme die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmten, geschah dies um den Preis jener Freiheitsziele, die der Liberalismus auf seine Fahnen geschrieben hatte.

Neben dem Selbsterweis des Christentums als Religion der Freiheit steht seine Selbstbezeichnung als „Evangelium des *Friedens*" (Eph 5,15), mit der es auf die tiefste Sehnsucht der Menschheit antwortete. In dieser Frage lassen sich zwei säkularisierende Entwicklungszüge nachweisen. Ein erster, der über die „Friedensklagen" der Humanisten, insbesondere die „Quaerela pacis" des Erasmus von Rotterdam (von 1517), und Kants Denkschrift „Zum ewigen Frieden" (von 1795) in die heutige Friedensdiskussion hineinführt und durch einen progressiven Verlust der positiven Sinnbestimmung vom Frieden gekennzeichnet ist; und ein zweiter, der die Transformation des Friedensgedankens zum Toleranzprinzip mit sich brachte. Maßgeblich dafür dürfte die Friedensschrift „De pace fidei" (von 1453) geworden sein, die Nikolaus von Kues unter dem Eindruck der Schreckensnachrichten von der Eroberung Konstantinopels verfaßte und die die Gefahr neuer Glaubenskriege dadurch zu bannen suchte, daß sie die religiösen Gegensätze zu unterschiedlichen Verehrungsformen (im Sinn des Prinzips der „una religio in diversitate rituum") relativierte. Bei der Entwicklung des modernen Toleranzbegriffs, dem Lessing durch seine Ring-Parabel Vorschub geleistet hatte, ging freilich die Erinnerung daran verloren, daß die kusanische Versöhnungsidee an die Fähigkeit gebunden war, im Andern das Nicht-Andere wahrzunehmen, also sein Anderssein als Weg zur Selbstbestätigung zu begreifen. Verloren ging somit das Wissen darum, daß Toleranz von ihrem Ursprung her als Kraftakt und nicht als Kompromißformel verstanden sein will.

Den für das Schicksal der in den Sog des Säkularismus geratenen Ideen klassischen Fall der *Hoffnung* aufgezeigt – und aufgehellt – zu haben, ist das Verdienst des Heidelberger Philosophen Karl Löwith. Für ihn verwandelte sich die christliche Hoffnung aufgrund eines radikalen Gestaltwandels in das Prinzip der neuzeitlichen Kultur, den Fortschritt. Diese Transformation vollzog sich in zwei Schritten. In einem ersten, der ihrer Verweltlichung gleichkam, verlor sie ihr endzeitliches Sinnziel, die Ausrichtung auf das mit der Wiederkunft Christi endgültig anbrechende Gottesreich, und richtete sich statt dessen auf dessen innerweltliches Gegenbild: auf die Verwirklichung eines alle Wünsche und Bedürfnisse befriedigenden Wohlfahrtsstaats. In einem zweiten Schritt wandelte sich die solcherart säkularisierte Hoffnung vom Zweck zum Selbstzweck; das Verlangen nach Fortschritt wurde, wie Löwith formuliert, „selbst progressiv". Das erläutert er mit den hellsichtigen Worten:

„Eine unheimliche Koinzidenz von Fatalismus und Fortschrittswille kennzeichnet jetzt alles Denken über den Fortgang der Geschichte. Der Fortschritt ist über uns verhängt, er ist uns zum Verhängnis geworden ... Er selbst, der Fortschritt, schreitet nun unaufhaltsam fort, wir können ihn nicht mehr aufhalten und umkehren."[6]

Rückläufig fällt von hier auch Licht auf den Gestaltwandel, den die christlichen Leitideen im Zug ihrer Säkularisierung erlitten, auch wenn die Transformation in keinem Vergleichsfall so deutlich herausgearbeitet werden kann wie hier. Selbstverständlich gilt ähnliches auch für die mit der Hoffnung aufs engste verschwisterte Tugend der *Liebe*. Auch wenn sie von den Orgien, die der ideologisch gerechtfertigte und propagandistisch angeheizte Haß gerade in diesem Jahrhundert feierte, nicht gänzlich unterdrückt werden konnte, steht doch unbestreitbar fest, daß sie sich trotz des Rufs nach einer „Kultur der Liebe" nicht auf der von Jesus geforderten Höhe zu halten vermochte. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, daß sie aus der Sprache der Politik ebenso wie aus den öffentlichen Umgangsformen, wenngleich nicht ersatzlos, verschwand. In reduzierter Gestalt lebt sie im Begriff der Solidarität weiter. Zweifellos wäre es ungerecht, diese als eine bloße „Kümmerform" der Liebe zu bezeichnen. Denn dem Qualitätsverlust steht eine unübersehbare Ausweitung regionaler Art entgegen. Sie zeigt sich in der Neubewertung der Behinderten, in der Sorge um die Notleidenden der Dritten Welt und in dem schonenden Umgang mit der von den Menschen ausgebeuteten und mißhandelten Natur, der für viele Zeitgenossen zu einer selbstverständlichen Pflicht geworden ist. Zwar ist die Solidarität kaum mehr als ein Schattenwurf der Liebe, da diese nicht nur Rücksicht, Schonung und Fürsorge, sondern selbstvergessenen Einsatz und Hingabe fordert. Trotzdem kann es als politisches Hoffnungszeichen erster Ordnung gewertet werden, daß an die Stelle der Ideologie des Klassenkampfs das Bewußtsein der solidarischen Verbundenheit aller trat, und daß dieses Bewußtsein zunehmend im Begriff steht, die durch staatliche Grenzen, wirtschaftliche Unterschiede und ideologische Gegensätze entstandenen Differenzen zu überbrücken.

Die Integration

Wenn man sich an das Pauluswort erinnert: „Nun bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei" (1 Kor 13,13), fällt die Tatsache auf, daß in dem damit angesprochenen Dreigestirn der *Glaube* bei den durchmusterten Leitideen fehlte. So sehr sich im Fall des Glaubens Irritationen, Beeinträchtigungen und Krisenerscheinungen nachweisen lassen, scheint der Säkularisierungsprozeß doch an seiner Substanz vorübergegangen zu sein. Weder gelang es ihm, ihn von innen her auszuhöhlen, noch ihn einem Gestaltwandel zu unterwerfen, wie dies bei der zum Fortschritt pervertierten Hoffnung und der zur Solidarität abgeschwächten Liebe der Fall war. Das läßt auf eine kaum noch zu erwartende Resistenz des Glaubens – auch als Idee – schließen. Während „Reich" und „Geist" einer sinnzerstörenden Umwidmung verfielen und „Freiheit", „Hoffnung" und „Liebe" nur in transformierter Gestalt fortbestanden, blieb der Glaube, trotz aller Anfechtung, was er seinem Ursprung zufolge war, und dies auch angesichts der Tatsache, daß ihm die Offenbarungskritik im Einzugsfeld der Aufklärung den Boden entzogen hatte. Die naheliegende Vermutung, daß der von Hegel eingeführte, von Görres und Humboldt in Umlauf gesetzte und von Scheler zu philosophischen Ehren gebrachte Begriff „Weltanschauung" als säkularistisches Surrogat für „Glaube" gelten könne, erweist sich bei näherem Zusehen als gegenstandslos, da die Begriffsbildung nirgendwo eine antichristliche Spitze aufweist und die Vokabel, außer im Feld der nationalsozialistischen Propaganda, auch niemals einen mit dem Glaubensbegriff vergleichbaren Rang im allgemeinen Sprachgebrauch erlangte.

Wie kaum einmal sonst bewies das Christentum somit hier, bei diesem Grund- und Schlüsselbegriff, seine unzerstörbare Kraft. Allem Anschein nach kommt hier aber noch eine ganz andere Tatsache, die mit dem aktuellen Zustand des Säkularisierungsprozesses zu tun hat, ans Licht. Denn die Resistenz des Glaubens könnte auch auf ein Erlahmen dieses Prozesses schließen lassen. Auch dafür fände sich bei Löwith die längst schon vorgegebene Erklärung. Denn er sprach, wie erwähnt, schon zu einer Zeit, als der technische Fortschritt im Begriff stand, zum Sprung auf den Mond anzusetzen, für die damals herrschende Denkweise unbegreiflich, vom „Verhängnis des Fortschritts". Inzwischen schloß sich die öffentliche Meinung stillschweigend seiner Auffassung an. Die Wissenschaftseuphorie, die den Wiederaufbau der Bundesrepublik begleitete, ist einer weitverbreiteten Skepsis gegenüber wissenschaftlichen und technischen Innovationen gewichen. Der Pfeil, der einer besseren Zukunft entgegenzufliegen schien, verwandelte sich in ein alle und jeden bedrohendes Damoklesschwert. Was Löwith damals als unverstandener Einzelgänger aussprach, ist inzwischen zur kollektiven Befürchtung geworden.

Wenn sich daraus eine zwingende Schlußfolgerung ergeben soll, muß nur noch

der Zusammenhang zwischen Säkularisierung und *Fortschritt* geklärt werden. Als säkularisierte Hoffnung steht der Fortschritt aber insgeheim im Gegensatz zur Gottesoffenbarung, die den Glauben fordert und zur Hoffnung bewegt. Insofern strebt er nach immer vollständigerer Aufhebung des Glaubens in Wissen. Er erwartet nichts mehr von der Erleuchtung des Glaubens und alles vom Licht der Vernunft. Deshalb zielt er von innen her darauf ab, die Auskünfte des Glaubens durch die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung zu ersetzen. So aber erweist er sich als die innerste Triebfeder des Säkularisierungsprozesses. Wenn es nun aber der allgemeinen Überzeugung entspricht, daß der Fortschritt anstatt zum Segen zum Fluch und Verhängnis der Menschheit wurde, ist dem Säkularisierungsprozeß buchstäblich das Rückgrat gebrochen. Dann mag er zwar noch aufgrund der ihm eigenen Schwerkraft eine Zeitlang seinen Fortgang nehmen, dies jedoch nicht mehr aufgrund seiner inneren Triebkraft. Dann steht er im Begriff des Erlahmens. Und dann wird sich seine innere Schwäche dort zuerst zeigen, wo das Christentum am stärksten ist: in seiner Konfrontation mit dem Glauben[7].

Wenn es sich aber so verhält, muß einer neuen Strategie das Wort geredet werden. Dann wäre es grundverkehrt, wenn sich das Christentum noch länger defensiv, wie es bisher angezeigt war, verhalten würde. Eine offensive Grundhaltung ist vielmehr geboten. Und diese kann nur zum Ziel haben, die durch den Säkularisierungsprozeß verlorenen Positionen für die christliche Sache zurückzugewinnen.

Das ist freilich leichter gesagt als getan. Doch die Rückeroberung kann ganz unterschiedliche Formen annehmen. Es wäre vermessen, an eine Wiederherstellung der Verhältnisse zu denken, wie sie etwa zu den Zeiten der christlichen Einheitskultur, etwa auf der Höhe des Mittelalters oder im Zeitalter des Barock, herrschten. Und es wäre nicht nur vermessen, sondern auch unsinnig, da sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen läßt und überdies gefragt werden muß, ob das Zerstörungswerk nicht Quellen freisetzte, die unter keinen Umständen mehr verschüttet werden dürfen. Es geht somit, anders ausgedrückt, nicht um eine Restauration, sondern um das Werk einer umfassenden Integration, durch die die christlichen Implikationen in den transformierten und verfremdeten Formen sichtbar gemacht werden. Es geht, noch einmal anders gewendet, um eine neue Lesart der durch den Säkularismus heraufgeführten und geprägten Situation. Worin könnte sie bestehen?

Ein Vergleich mit der glaubensgeschichtlichen „Vorzeit" könnte zur Beantwortung dieser Frage verhelfen. Im Blick auf die vorchristlichen Verhältnisse sprachen die frühen Kirchenväter von einem „spermatikos logos", einer in unzählige Fragmente zersplitterten und überallhin verstreuten Wahrheit. Mit dem Paulus der lukanischen Areopagrede (Apg 17,22ff.) gingen sie davon aus, daß die Heiden in den Formen ihrer Frömmigkeit den ihnen noch unbekannten Christengott verehrten, und daß vieles von dem, was ihre Weisen erkannten und ihre Dichter be-

sangen, als Vorgriff auf christliche Wahrheiten zu gelten habe. Das patristische Theorem ist dazu angetan, Licht auf eine Situation zu werfen, die durch eine Fülle von deformierten, entleerten und zu Relikten herabgesunkenen christlichen Gehalten gekennzeichnet ist. In dieser Verfassung schreien sie geradezu danach, zumindest ideell auf ihre Urform zurückgeführt zu werden. Wenn das im Sinn der geforderten Lesart geschieht, führt das zu einem völlig neuen Bild vom Christentum, das dem bekannten wie dessen Schattenwurf gegenübersteht.

Neben dem authentischen Christentum gibt es dann das, was man im Anschluß an Formulierungen Karl Rahners als das „anonyme Christentum" bezeichnen könnte. Gegenüber dessen manifester Form handelt es sich dabei um ein weitgehend in die gesellschaftlichen und ideellen Strukturen abgesunkenes Christentum, das lange vor Rahner durch Nietzsche entdeckt und als eine durchaus ernst zu nehmende Größe ausgemacht wurde. In dem Aphorismus „Neue Kämpfe" seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft" (von 1882) spricht er von dem „Schatten", der von dem toten Gott zurückgeblieben sei und von den freien Geistern überwunden werden müsse; und er verdeutlicht das seltsame Bild in einer Vorstudie zu diesem Text mit dem Satz: „Man nennt ihn auch Metaphysik." Schließlich steigert er diesen Gedanken in der „Götzen-Dämmerung" sogar noch zu der Befürchtung, wir würden „Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben". Für ihn sind im abendländischen Kulturraum allenthalben Spuren des christlichen Gottesglaubens zu entdecken, weil dieser Raum davon auch noch nach dem säkularistischen Kahlschlag bis in seine Denk- und Sprachstrukturen hinein vom Christenglauben geprägt ist. Man könnte in seinem Sinn sogar sagen, daß erst der Verfall der „Aufbauten" den Tiefgang der Fundamente und Untergründe offenlegte.

Die Spurensuche

Im Blick auf diese Vorstellung kann nun der Charakter der neuen Strategie klarer bestimmt werden. Anstatt in defensiven Maßnahmen muß sie in einer zielstrebigen „Spurensuche" bestehen, die darauf ausgerichtet ist, die entleerten Formen und Relikte des Christlichen ausfindig zu machen und ans Licht zu heben. Gegen den naheliegenden Einwand, daß sich diese Anstrengung nicht lohne, kann sich das Programm der religiösen Spurensuche auf Jesus selbst berufen, der gerade in seinen „geringsten Brüdern" bedient und in den Formen seiner verborgenen Anwesenheit wahrgenommen sein will. Wenn aber das Recht erst einmal geklärt ist, können auch schon die beiden Wege unterschieden werden, auf denen die Strategie verfolgt werden muß. Sie ergeben sich aus dem „reduktiven" Charakter der Situation und der Notwendigkeit einer christlichen Reaktion darauf. Doch worin bestehen sie konkret?

Angesichts der ruinösen Restbestände, die von dem durch den Säkularismus dezimierten Christentum zurückblieben, besteht der erste dieser Wege zweifellos im Versuch einer konsequenten „Dechiffrierung" dieser Relikte. In manchen Fällen wie etwa dem des Konzepts der Friedensbewegung, das sich wie ein Negativ der Friedenszusage Jesu (von Joh 14,27) ausnimmt, gestaltet sich die Aufgabe nicht allzuschwer. Welche Widerstände jedoch bei dem Versuch zu überwinden sind, in den Erscheinungsformen des modernen Liberalismus einen Nachhall der christlichen Freiheitsbotschaft zu erkennen, verdeutlicht eine von Ernst Käsemann mitgeteilte Episode aus dem Holland der fünfziger Jahre, als sich eine von der Sturmflut bedrohte strenggläubige Gemeinde vor die Gewissensfrage gestellt sah, ob es erlaubt sei, die brüchig gewordenen Dämme auch am Sabbat zu verstärken[8]. In der darüber entbrannten Diskussion, bei der sich der Ortspfarrer auf das Sabbatwort Jesu (Mk 2,27) berief, meldete sich schließlich ein alter Mann mit dem Einwand zu Wort, er habe immer schon befürchtet, „daß unser Herr Jesus ein bißchen liberal" gewesen sei.

Wie es Dostojewskijs Legende vom Großinquisitor der Kirche unterstellt, spricht auch aus diesem einfältigen Geständnis die Sorge, daß das Christentum gegen Jesus und die Sprengkraft seiner Botschaft in Schutz genommen werden müsse. Beim Versuch der Entschlüsselung geht es hier somit nicht nur darum, die Vokabel „liberal" auf den Freiheitsbegriff des Evangeliums zurückzuführen, sondern um die zumindest ansatzweise Überwindung des Spannungsverhältnisses, in dem das institutionell verfaßte Christentum zu seinem Stifter steht. Und eine vergleichsweise noch größere Anstrengung wird der Versuch kosten, die moderne Fortschrittsideologie in eine kritische Beziehung zu ihrem christlichen Ursprung, also zu der auf die Wiederkunft Christi gerichteten Hoffnung zu setzen. In diesem Fall müßte man sogar am Gelingen von vornherein verzweifeln, wenn dem Versuch nicht die gegenwärtige Krise des Fortschrittsglaubens, ebenso unerwartet wie effektiv, zu Hilfe käme.

Doch mit der Entschlüsselung ist es nicht getan; was sie freilegte, muß vielmehr durch gezielte Akte der Integration wiederhergestellt werden. Darin besteht dann auch der zweite Weg, auf dem das Ziel erst wirklich erreicht wird. So hilfreich dabei eine konfrontierende Erinnerung an die christliche Konzeption wie beim kritischen Vergleich von heutiger Friedensbewegung und originärer Friedenszusage auch sein kann, genügt sie allein noch keineswegs. Vielmehr geht es in jedem Fall darum, das, was zum Relikt und Schema herabgesunken war, in seiner ursprünglichen Sinnfülle wiederherzustellen, weil nur so dem Recht des Glaubens auf die von ihm hervorgebrachten und dann durch den Säkularisierungsprozeß entfremdeten Ideen Genüge geschieht. Als wegweisendes Modell bietet sich dafür die Rekapitulationstheorie des Irenäus von Lyon an, die das ganze Heilswerk Christi im Bild einer solchen „Wiedereinholung" des durch die Tragik des Weltenlaufs Zersprengten und Verstörten begreift. Damit ist bereits angedeutet, daß

dieses Ziel letztlich der menschlichen Verfügungsmacht entzogen ist und darum nicht „herbeigeführt", sondern allenfalls herbeigesehnt und „herbeigebetet" werden kann.

Daß das kein bloßes Postulat zu bleiben braucht, zeigte die von ultrakonservativer Seite mit blindwütendem Haß angegriffene Gebetsstunde von Assisi (vom 27. Oktober 1986), bei der sich Papst Johannes Paul II. mit den Repräsentanten der Weltreligionen zum gemeinsamen Friedensgebet zusammenfand. Sie wirkte wie eine späte Einlösung dessen, was Nikolaus von Kues nur im visionären Bild von einem himmlischen Konzil zu erträumen wagte, also wie die Realisierung einer religiösen Utopie. Dabei unterschied sie sich von dem kusanischen Modell dadurch, daß sie nichts relativierte, sondern die in der Frage des Glaubens tief Unterschiedenen lediglich den anrufen ließ, den sie in ihrer Verschiedenheit als den Adressaten ihrer Friedensbitte empfanden. Um so mehr ging die Versammlung mit dem Kusaner in der Überzeugung einig, daß die Mauern zwischen den Religionen und Konfessionen in dem Maß durchlässig werden, wie sich ihre Anhänger dem Gottesgeheimnis annähern und sich in der Bitte zusammenfinden:

„Verbirg dich nicht länger, Herr; sei gnädig und zeige dein Antlitz, damit alle Völker das Heil erlangen und nicht mehr von dem Quellgrund des Lebens und der Wonne ablassen können, auch wenn sie davon noch wenig verkostet haben. Denn niemand entfernt sich von dir, es sei denn, daß er dich nicht kennt!"

Wenn man davon ausgeht, daß die Cusanusschrift, die in dieser Bitte kulminiert, mit ihrem Religionskonzept der Umsetzung des christlichen Friedensgedankens in die moderne Toleranzidee Vorschub leistet, wird man sich der Einsicht nicht verschließen können, daß vom Friedensgebet von Assisi eine unverkennbare Gegensteuerung dazu ausgeht. Dann aber hat dieses Friedensgebet als Paradigma dafür zu gelten, wie sich die Reaktivierung des durch den Säkularismus deformierten und in die Anonymität abgedrängten Christentums gestalten kann. Von Akten der Annäherung an Gott und der Vergewisserung seiner Nähe versprachen sich die im Friedensgebet Versammelten die Lösung der politischen und religiösen Konflikte, die sie zu der Gebetsstunde zusammengeführt hatten. Und mit dieser Zuversicht verband sich bei ihnen auch die Hoffnung auf die Erkundung theoretischer und praktischer Lösungswege.

Wenn ihrem Friedensgebet tatsächlich paradigmatische Bedeutung zukommt, kann der mit ihm gegebene Fingerzeig, wie es einem Paradigma entspricht, auf ganz unterschiedliche Weise befolgt werden. Dann wird es im Fall des Friedens darum zu tun sein, daß die Verwurzelung der Toleranzidee im christlichen Friedensgedanken begriffen wird. Und auf dem Weg dazu wird die Einsicht Platz greifen müssen, daß Toleranz nicht mit Indifferentismus, wohl aber mit dem vom Kusaner gemeinten Kraftakt zu tun hat, der das Anderssein des Andern „auf sich nehmen" lernt, ohne am eigenen Standpunkt irre zu werden. Demgegenüber wird es im Fall der Rückführung des Liberalismus auf den neutestamentlichen Frei-

heitsimpuls darauf ankommen, das Moment der Freisetzung über das dominierend gewordene der Emanzipation zu stellen. Und bei der Reduktion der Solidarität auf das Gebot der Nächstenliebe wird, um damit zu schließen, die Erkenntnis im Vordergrund stehen müssen, daß von Liebe erst dann die Rede sein kann, wenn sie mit ihrem Adressaten eine Lebensbeziehung aufnimmt und nicht nur, wie im Fall der Solidarität, eine kooperative Interessengemeinschaft mit ihm eingeht. So stehen eine ganze Reihe von Wegen offen. Wenn die Chance des erlahmenden Säkularismus genutzt und eine effektive Gegensteuerung ins Werk gesetzt werden soll, kommt alles darauf an, daß sie auch wirklich beschritten werden.

ANMERKUNGEN

[1] Dazu K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, in: Sämtl. Schriften, Bd. 2 (Stuttgart 1953) 7–279

[2] Dazu mein Beitrag: Der Spiegel des Glaubens. Zum Prozeß der theologischen Selbstkorrektur, in meinem Sammelband: Glaubensimpulse. Beiträge zur Glaubenstheorie und Religionsphilosophie (Würzburg 1988) 124–136.

[3] W. Beierwaltes, Identität und Differenz (Frankfurt 1980) 241–268.

[4] Nietzsche, Ecce homo. Warum ich so gute Bücher schreibe: Also sprach Zarathustra, §§ 3 f.

[5] M. Müller, Erfahrung und Geschichte (Freiburg 1971) 299.

[6] Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts, a. a. O. 408 f.

[7] Einen wenigstens indirekten Nachweis sucht meine Abhandlung „Die glaubensgeschichtliche Wende" (Graz 1986, 171–208) durch die Verdeutlichung des dreifachen Umschichtungsprozesses zu erbringen, in dem der Glaube der Gegenwart begriffen ist.

[8] E. Käsemann, Der Ruf der Freiheit (Tübingen 1968) 28 f.

UMSCHAU

Rumänische Katholiken jenseits der Karpaten

Nicht nur innerhalb des Karpatenbogens, in Siebenbürgen (und dem Banat), sondern auch „jenseits der Karpaten" gibt es in Rumänien Katholiken. Allerdings wird ihre Existenz meist übersehen, weil sie weder Deutsche noch Ungarn, sondern wirkliche, rumänisch sprechende Rumänen sind. 300 000 Katholiken gehören zur Diözese Iasi zwischen dem östlichen Karpatenbogen und der Grenze zur UdSSR, 100 000 zu Erzdiözese Bukarest, die das Gebiet zwischen dem Eisernen Tor und dem Donaudelta sowie zwischen dem südlichen Karpatenbogen und der Donau, kurz: die gesamte Walachei, umfaßt.

Von den rund 23 Millionen Staatsbürgern Rumäniens gehört die große Mehrheit (zirka 18 Millionen) zum rumänisch-orthodoxen Patriarchat von Bukarest; 1,8 Millionen sind römisch-katholisch, 720 000 reformiert und 170 000 lutherisch (Schätzung von 1985). Es gibt zirka 20 000 Juden und einige tausend Muslime. Die Zahl der Freikirchler wächst, vor allem aus orthodoxen Gemeinden.

Zur innerreligiösen Minderheitensituation, die nicht nur bekenntnismäßig, sondern ritusmäßig gilt und daher kulturell-mentalitätsmäßig eingefärbt ist, kommt für die Katholiken der gesellschaftliche Minderheitenstatus in einem aktiv atheistischen System, das alle öffentlichen Einrichtungen prägt, über alle staatlichen Einfluß- bzw. Machtmittel verfügt und dadurch das „Klima" bestimmt.

Die katholischen Ungarn und Deutschen leben zudem in einem national-kulturellen Minderheitenstatus. Nicht der Sache nach, wohl aber im allgemeinen Bewußtsein gilt das auf andere Weise auch für die rumänischsprachigen Katholiken in der Moldau und der Walachei, obwohl sie zum Mehrheitsvolk gehören und bewußt Rumänen sein wollen und sind. Denn das öffentliche Bewußtsein läßt rumänische Nationalität und Zugehörigkeit zur Orthodoxie praktisch in eins fallen (vgl. etwa Italien oder Polen). Die Existenz rumänischer Katholiken des lateinischen Ritus ist auch in Rumänien noch wenig bekannt. Historisch und kulturell sind die Katholiken ein gewachsener Teil der rumänischen Bevölkerung und verstehen sich selbst auch nicht als Fremdkörper oder Minderheit in dem Vielvölkerstaat, sondern als katholische Glieder des rumänischen Volkes.

Den Hintergrund der heutigen Situation bilden die Umwälzungen im Gefolge der beiden Weltkriege. Sieben lange Verhandlungsjahre rang man um die Neuregelung der kirchlichen Verhältnisse für die Katholiken, die durch die Vereinigung Siebenbürgens mit Rumänien nach dem Ersten Weltkrieg notwendig geworden war. Die 1,56 Millionen Katholiken des byzantinischen Ritus erhielten im Konkordat von 1927 die Metropolie Alba Julia-Fagaras (Sitz in Blaj) mit den Suffraganen Oradea Mare (Großwardein), Gherla (Sitz in Cluj), Lugoj und Maramures (Sitz in Baia Mare). Der lateinische Ritus gliederte sich landesweit in die Erzdiözese Bukarest mit den Diözesen Iasi, Alba Julia, Timisoara (Temeschburg) und Satu Mare (mit der 1948 die Diözese Oradea vereinigt wurde). In 52 Niederlassungen wirkten 318 männliche, in 91 Niederlassungen 1826 weibliche Ordensleute. Das Konkordat garantierte die freie Amtsführung der Bischöfe, die Rechtsstellung der Orden als juristische Personen und freie Schulgründungen.

Nach den Wirren und Umwälzungen im Gefolge des Zweiten Weltkriegs wurde das Jahr 1948 zum Schicksalsjahr für die Katholiken. Am 17. Juli 1948 kündigte die neue Volksrepublik Rumänien das Konkordat. Mit dem Gesetz über den Kult vom 4. August 1948 wurden alle religiösen Aktivitäten der staatlichen Kontrolle unterstellt, die Orden aufgelöst, die katholischen Schulen und Einrichtungen aufgehoben. Alle Bischöfe (beider Riten) und zahlreiche Priester wurden verhaftet. Der Versuch der Gründung

einer rumänischen Nationalkirche scheiterte an der Treue der Katholiken. Im Oktober 1948 wurde die unierte Kirche mit dem rumänisch-orthodoxen Patriarchat zwangsvereinigt. Offiziell hat diese Kirche aufgehört zu existieren, doch lebt sie weiter in den Herzen der Menschen, die sich zu dieser Kirche bekennen und darin von zahlreichen nichtöffentlichen Geistlichen unterstützt fühlen. Öffentlich repräsentieren jetzt nur noch die Katholiken des lateinischen Ritus die katholische Kirche in Rumänien.

Während die reformierte und die lutherische Kirche vom Staat anerkannt sind, wird die katholische Kirche – ohne offiziellen Rechtsstatus – nur toleriert. Doch geht sie in der Moldau und der Walachei ohne diese wünschenswerte Absicherung mit den anderen offiziell als „Kult" anerkannten Gemeinschaften ihren Weg.

Die „dunklen Jahre der Resignation" nahmen für die römisch-katholischen Rumänen 1956 eine erste Wende, als – auch mit Hilfe westlicher Diplomaten – das Priesterseminar in Iasi wiedereröffnet werden konnte. Aus ihm ist die heutige junge Priestergeneration hervorgegangen. Das Erdbeben von 1977 machte die Seminargebäude unbenutzbar und zwang auch baulich zu einem Neuanfang. Seitdem ist das „Institutul Teologic Romano Catolic" ein Symbol, ein zentraler Identifikationspunkt der Diözese. Auch weiterhin tragen die Gemeinden das Seminar durch eine jährliche Sammlung von Grundnahrungsmitteln sowie durch sonstige Natural- und Geldspenden. Die einzelnen Studenten müssen einen festen Unterhaltsbeitrag entrichten. Zwei Drittel der Professorengehälter zahlt – wie vor dem Krieg – der Staat.

In Iasi werden heute die rumänischsprachigen Studenten ausgebildet, in Alba Julia die ungarisch- und deutschsprachigen. Studiengang und -inhalt haben die jungen Professoren dem westeuropäischen Standard angepaßt (zweijähriges Grundstudium in Philosophie und Sprachen, vierjähriges theologisches Hauptstudium). Wer kein Abitur hat, kann das an der vorgeschalteten „Scoala dei Cantori" nachholen. Auf eine gute Ausbildung in Rumänisch wird besonderer Wert gelegt. Aufgrund der konziliaren Liturgiereform wurden alle liturgischen Texte und biblischen Lesungen ins Rumänische übertragen und so ein erstes römisch-katholisches Meßbuch und Lektionar in Rumänisch geschaffen. Da bis heute keine Druckerei zur Verfügung steht, mußte Seite um Seite getippt, vervielfältigt, gebunden und an die Pfarreien und Gottesdienststellen weitergeleitet werden. Einen großen Fortschritt bedeutet die allmähliche Schaffung rumänischer Lieder für den Gemeindegottesdienst, die sich in Melodie und Text häufig an italienische, französische oder deutsche Vorlagen anlehnen. Hat sich ein Lied im Seminar bewährt, wird es von den jungen Priestern in die Ortsgemeinden getragen.

Diese liturgische Inkulturationsarbeit ist in ihrer Bedeutung und Auswirkung kaum zu überschätzen. Durch sie gewinnt die römisch-katholische Liturgie und damit die Kirche erstmals Heimatrecht im rumänischen Volk und in der rumänischen Kultur. Gleichzeitig leistet diese Arbeit einen Beitrag zur rumänischen Kultur, den kein anderer Volksteil hätte erbringen können. Im rumänischen Empfinden und in der rumänischen Sprache artikuliert sich eine religiöse und kulturelle Welt, die den Rumänen, obwohl sie in Ursprung und Sprache doch romanisch sind, bisher nur in fremdkultureller Gestalt zugänglich war. Jetzt erst steht sie jedem Rumänen in seiner eigenen Art und Muttersprache offen. Das bedeutet eine entscheidende Erweiterung und Bereicherung der rumänischen Kultur, die überdies in enger Verbindung mit den eigenen Ursprüngen steht. Mit großer Hoffnung erwarten die rumänischen Katholiken die erste katholische Übersetzung der Bibel ins Rumänische. Bisher gab es nur eine Übersetzung des Neuen Testaments, die Anfang des Jahrhunderts entstanden ist.

Beide rumänische Ordinarien, Petru Gherghel in Iasi und Bischof Ioan Robu in Bukarest, wirkten vorher als Regenten des Priesterseminars. Der Klerus von Bukarest wählte Ioan Robu nach dem Tod von Msgr. Augustin zum Verwalter der Erzdiözese; Rom gab seine Zustimmung, und die Regierung in Bukarest akzeptierte ihn. Im Dezember 1984 konnte er im Beisein des damaligen Vizepräsidenten des Kulturdepartements, Joan Popescu, von Kardinal Casaroli in Rom zum Bischof geweiht werden. Damit ging ein alter Wunsch der rumänischen

Katholiken in Erfüllung, einen rumänischen Bischof zu haben. Bischof Robu konnte neues Leben und neue Impulse in die vorwiegend städtischen Gemeinden (31 mit 80 Filialen) seiner flächenmäßig riesigen Diözese mit 100 000 Katholiken bringen. Gezielt bemüht er sich um gute ökumenische Beziehungen mit den anderen Kirchen in Rumänien und vertritt seine Kirche nach außen in der Weltkirche (Teilnahme an den Bischofssynoden in Rom 1985 und 1987; Mitglied im Rat der europäischen Bischofskonferenzen).

Unter Petru Gherghel (seit 1978 Ordinarius) ist trotz schlechter äußerer Bedingungen in der Diözese Iasi vielfältig neues Leben aufgeblüht. Die Gründung von über 20 Gemeinden und zahlreichen Filialen ist dafür ein äußeres Zeichen (insgesamt 101 Pfarrgemeinden, ebensoviele Filialen und 201 Priester für 300 000 Katholiken). Die genannte Inkulturationsarbeit und die hohen Nachwuchszahlen sprechen schon eine deutlichere Sprache (von 120 Bewerbern 1985 durften nur 20, von 75 Bewerbern 1988 nur 10 Kandidaten in das Priesterseminar aufgenommen werden). Entscheidender noch ist die Lebendigkeit der Gemeinden. Alle Kinder werden getauft. Der Gottesdienstbesuch liegt bei 80 bis 95 Prozent, in den wenigen Stadtgemeinden der Diözese bei 60 Prozent und darüber, trotz weiter Wege und zu kleiner Kirchen. Es wird gern und fast immer auswendig gesungen. Gesang- und Gebetbücher sind nur knapp vorhanden. Dies gilt auch für Bibeln, so daß die Katholiken ganz auf die liturgischen Schriftlesungen angewiesen sind, um das Evangelium kennenzulernen.

Der in der Schule verbotene Religionsunterricht wird durch eine Katechese vor oder nach der vollbesuchten Kindermesse ersetzt. Im Anschluß an das Hochamt oder in den Andachten am Sonntagnachmittag wird Erwachsenenkatechese gehalten. In der Advents- und Fastenzeit gibt es traditionell eine tägliche Kurzpredigt. Mehrere Priester stehen für die Gemeindemission zur Verfügung. Man bemüht sich um eine Erneuerung der Sakramentenkatechese, wobei die Beichtpraxis ungebrochen ist. Das Dienstagsgebet zum hl. Antonius ist besonders in den Städten beliebt. Auch manche Orthodoxe zieht es in den katholischen Gottesdienst.

Da außerschulische Jugendarbeit dem Staat vorbehalten ist, muß die Kirche andere Wege suchen. Es gibt Jugendchöre, Jugendmessen und Jugendtreffen. Ehevorbereitung kann sich über mehrere Einzelgespräche mit dem Brautpaar erstrecken. In den Landgemeinden ist von entscheidender Bedeutung, daß der Pfarrer alle Katholiken persönlich kennt. Das jetzt vorgeschriebene Taufgespräch bietet Gelegenheit, den Kontakt mit den Familien zu vertiefen. Die Familien bilden die Kernzellen der Gemeinden, so daß man die Größe der Gemeinden nicht nach der Zahl der Katholiken, sondern nach der Zahl der Familien bestimmt. Treffpunkt der Großfamilie ist das jährliche Patronatsfest der Gemeinde. Wegen der vielen Besucher wird das Hochamt meist vor der Kirche gefeiert. Die Beichtväter haben für diesen Tag besondere Vollmachten. Mancher, dem in der Stadt der Weg zur Kirche zu weit oder die Gemeinde zu wenig vertraut ist, der von der täglichen Arbeit in der Industrie, dem Druck der Karriere und der Sorge um das Lebensnotwendigste ausgelaugt ist, findet in der altvertrauten Heimatgemeinde einen neuen Anfang und meldet möglicherweise die Kinder, die dort die Sommerferien verbringen und dabei ungezwungen (wieder) in das kirchliche Leben hineinwachsen, zur Taufe, Erstkommunion oder Firmung an. Aus ihren intakten Dorfgemeinden schöpfen die rumänischen Katholiken ihre Kraft. Das zeigt sich auch im Kirchenbau.

Weil die Kirche nichts anderes als das Gotteshaus öffentlich vorzeigen kann, wird es von selbst zum Zentrum, Symbol und Aushängeschild der Gemeinde. So lassen sich Energie und Ausdauer, Arbeits-, Geld- und Organisationsaufwand verstehen, mit dem in den letzten Jahren rund 25 Kirchen (und zahlreiche Pfarrhäuser) in der Moldau renoviert oder von Grund auf neugestaltet worden sind. Im Bau des Gotteshauses baut sich Gemeinde auf, kann sich der Glaube Ausdruck verschaffen. In der Kirche ist die Gemeinde zu Hause und unter sich, feiert sie ihren Glauben und schöpft neuen Mut zum Weiterleben. Von den Gläubigen, besonders von den Frauen, wurde dabei Unglaubliches geleistet. Jede Familie trägt ihren vorher in Arbeitsstunden, Geld- und Sachspenden festgelegten

Beitrag zu diesem Gemeinschaftswerk bei. Die Materialbeschaffung ist ein eigenes Problem. Die Kirchenbauten sind zu einem weithin sichtbaren Symbol der Erneuerung und Lebenskraft der Katholiken in der Moldau geworden. Die Einsatzbereitschaft in den städtischen Neubauvierteln wäre nicht geringer, die Notwendigkeit von Gotteshäusern sogar dringender, doch es fehlt die staatliche Bauerlaubnis.

Der Altersdurchschnitt des Klerus liegt bei 50 Jahren. In den sechziger Jahren wurde in Bukarest eine Rentenkasse für alle kirchlichen Angestellten gegründet, die sich ganz aus den Beiträgen der Mitglieder finanziert und in eigener Regie geleitet wird. Mit 63 Jahren können die Priester in Pension gehen. Die jetzt 31 Ruhestandsgeistlichen wohnen mit in einzelnen Pfarrhäusern und helfen den Pfarrern noch bei der Arbeit. Einen Gutteil ihrer Kraft schöpfen die rumänischen Priester aus ihrer guten Zusammenarbeit, ihrer gegenseitigen Gastfreundschaft und ihrer brüderlichen Hilfsbereitschaft.

Am dringlichsten bemüht man sich um die Genehmigung für den unbedingt notwendigen Kirchenbau in den städtischen Neubaugebieten. Die Moldauer Katholiken hoffen zudem, daß ihr Ordinarius, Petru Gherghel, bald zum Bischof ernannt wird. Die staatlichen Behörden akzeptieren ihn voll als Verhandlungspartner und behandeln ihn praktisch wie Bischof Robu in Bukarest. Die Diözese Iasi hat längst bewiesen, daß sie aus einer Missionskirche zu einer einheimischen, dynamischen und treuen Kirche herangewachsen ist. Sie vermag die Lasten einer Diözese zu tragen und ihre Chancen wahrzunehmen.

Heute präsentiert sich die rumänische katholische Kirche als eine treibende Kraft und als ein mitbestimmender Faktor im gesellschaftlichen Leben. Gerne wüßten diese Katholiken, daß sie im Bewußtsein westlicher Christen einen Platz haben als östlichster Punkt der römischen Kirche in Europa.

Auf längere Sicht richten sich die Erwartungen, gebunden an eigene Bemühungen und die Unterstützung der Weltkirche, auf eine eigene Bischofskonferenz in Rumänien und einen gesicherten Platz im vielstimmigen Konzert der Weltkirche. Ansporn, Trost und Zuversicht für diese Ziele und ihre noch unbekannte Zukunft gewinnen viele Katholiken aus der Seligsprechung des ersten Rumänen, Jeremia Stoika, im Oktober 1983. In ihm finden sie Mut und Selbstbewußtsein, ihren neuen, eigenen Weg in ihrer schwierigen Situation kraft der Verbundenheit mit Rom und der Gesamtkirche, mit den anderen Katholiken im eigenen Land und mit ihrem Volk und seiner Kultur zu gehen. Diese vielschichtige Treue kommt allen Beteiligten zugute. Sie braucht zu ihrem Gelingen zahlreiche Kontakte nach innen und außen und die gegenseitige Anerkennung aller Beteiligten.

Vladimir Peterca

Frauengeschichte im frühen Christentum

„Wahrlich, ich sage euch: Wo immer auf der ganzen Welt das Evangelium verkündet wird, da wird zu ihrem Gedächtnis erzählt werden, was sie getan hat." Ist diese Voraussage des markinischen Jesus schon erfüllt, oder harrt sie noch ihrer Einlösung? Der Vers aus dem Beginn der Markus-Passion (14,9) ist Titel und Thema eines Werks[1], das sich zur Aufgabe macht, die verlorene, vergessene Frauengeschichte der Jesusbewegung und der Urkirche wiederzufinden, zu rekonstruieren: Das zu tun, was Jesus gemeint hat, nämlich das Gedächtnis dieser namenlosen Frau, die klar erkannt und in einer Zeichenhandlung bekannt hat, „daß Jesu Messianität Leiden und Sterben bedeutet", dem Vergessen zu entreißen und damit „christliches Frauenerbe zurückzufordern".

Die sich dieser Aufgabe stellt, ist die aus Deutschland stammende, seit rund zwanzig Jahren in den USA lebende und lehrende feministische Exegetin und Theologin Elisabeth Schüssler Fiorenza. Die Konzepte, die sie entwickelt – sowohl auf der wissenschaftlichen Höhe ihres Fachs wie auf dem Boden und Hintergund von

rund zwanzig Jahren feministischer Wissenschaft und Forschung –, wollen „auch zu einer vertieften und genaueren Wahrnehmung der Anfänge des frühen Christentums führen" und „eine frühchristliche Geschichte rekonstruieren, in der Frauen nicht verborgen und unsichtbar sind".

Feministische Theologie, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza sie betreibt, ist Befreiungstheologie, gemäß einem Wort von Gustavo Gutierrez: „Die Geschichte der Menschheit wurde bisher mit weißer Hand, mit Männerhand, aus der Sicht der herrschenden Klasse geschrieben. Die Besiegten der Geschichte haben einen anderen Blickwinkel als die Sieger. Den Besiegten hat man selbst ihr Gedächtnis, die Erinnerung an ihre Kämpfe nehmen wollen. So beraubt man sie einer Quelle der Energie, des Willens zur Gestaltung der Geschichte und der Rebellion." Es geht ihr darum, sowohl der Geschichte die Frauen zurückzugeben wie auch den Frauen die Geschichte – in diesem Fall die der christlichen Anfänge. Das geschieht weniger im Entdecken neuer Quellen als vielmehr so: „Die vorliegenden Quellen mit einem anderen Blick neu zu entschlüsseln", wissenschaftstheoretisch gesprochen: einen Paradigmenwechsel vorzunehmen, neue heuristische Modelle zu entwerfen. Schüssler Fiorenza ermahnt nicht nur Frauen, „um keinen Preis intellektuelle Arbeit aufzugeben", sondern mutet auch ihren Leserinnen und Lesern beträchtliche intellektuelle Anstrengungen zu, besonders im ersten Teil „Sehen – Benennen – Wiederherstellen", wo auf rund hundert Seiten Wege beschritten werden zu einer kritisch-feministischen Hermeneutik, zu einer kritisch-feministischen Methode und zu einem feministischen Modell historischer Rekonstruktion. Schüssler Fiorenza praktiziert Solidarität und Loyalität, wenn auch kritische, mit der christlichen Gemeinde (Großkirche), indem sie innerhalb der Grenzen des kirchlich festgelegten Kanons argumentiert.

Was der Kanon als Ursprungs-, Rückbesinnungs- und Wurzelmodell christlicher Gemeinde und christlichen Glaubens, das in seiner Reichhaltigkeit zu bewahren wir verpflichtet seien, für sie bedeutet, ist in ihrem Buch „Brot statt Steine" nachzulesen. Dort heißt es (76): „Der Kanon darf nicht in exklusiver Weise, wie dies beim dogmatischen Paradigma der Fall ist, als ein negatives Urteil über alle anderen christlichen Schriften betrachtet werden, die von der alten Kirche nicht in die Liste der Schriften des Alten und Neuen Testaments aufgenommen wurden. Statt dessen sollte er umfassender, auf inklusive Weise als eine Wirklichkeit verstanden werden, die ein reichhaltiges, sehr verschiedene konkrete Formen ermöglichendes Modell von christlicher Kirche und christlichem Leben schafft."

Das Interesse und die Parteinahme Schüssler Fiorenzas gehören den heute lebenden Frauen, „die von den biblischen Traditionen religiös oder kulturell beeinflußt werden". Ein kleines Kabinettstück an „historischer Imagination" aus heutigem feministischem Bewußtsein ist der „apokryphe" Brief der Apostolin Phoebe an ihre Gemeinde in Kenchrea, verfaßt von Sr. Elizabeth Davis als Seminararbeit bei Professorin Schüssler Fiorenza an der Notre-Dame-Universität (100–103). An solchen Übungen ist zu lernen, wie androzentrische Texte und ihre patriarchale Geisteshaltung zu relativieren sind. Vision sowohl der Vergangenheit wie der Gegenwart und Zukunft ist die „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten".

Elisabeth Schüssler Fiorenza legt besonderen Nachdruck auf sozialgeschichtliche Forschungen und Rekonstruktionen unter Fragestellungen wie: „Was hat es für eine jüdische oder römische Frau bedeutet, Christin zu werden? Welche Konsequenzen hatte dies für ihre sozialen Beziehungen? Hat es Brüche in ihrer Familie oder dem Kreis ihrer FreundInnen verursacht? Warum haben Frauen sich der frühchristlichen Bewegung angeschlossen?" Nur mit solchen Fragen lasse sich „die dynamische Wechselwirkung zwischen frühchristlichen Anfängen und ihrem kulturell-soziologischen Sitz im Leben" erfassen.

Was im Teil 1 wissenschaftstheoretisch grundgelegt ist, wird in den Teilen 2 „Frühchristliche Frauengeschichte als Geschichte der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten" und 3 „Die Konflikte aufspüren – Patriarchat und Amt" praktisch angewendet. Nur summarisch kann angedeutet werden, worum es hier

geht: Da wird die Jesusbewegung als innerjüdische Erneuerungsbewegung charakterisiert und betont, daß sowohl die Jesusbewegung in Palästina wie die christliche Missionsbewegung im römisch-hellenistischen Kulturraum „zuerst von gläubigen JüdInnen ins Leben gerufen und entfaltet" wurden. Da werden die frühchristliche Missionsbewegung und die Formen ihrer Institutionalisierung unter besonderer Berücksichtigung der Hauskirchen untersucht. Die theologische Perspektive wird unter Einbeziehung der Sophia-Christologie und der vorpaulinischen Taufformel Gal 3,28 herausgearbeitet. Da wird der Interaktion nachgegangen zwischen der christlichen Missionsbewegung als einer zur herrschenden Gesellschaft und Religion alternativen Vision und Praxis und der antiken patriarchalen Haushaltsordnung, wie sie in den „Haustafeln" von Kolosserbrief, erstem Petrusbrief und Epheserbrief auch ins Christentum Eingang gefunden hat: „Wegen der Anpassung des Haushalts Gottes an griechisch-römische Haushaltsstrukturen wurde eine frauenfeindliche Theologie entwickelt."

Der Abschnitt über die gnostisch-patristische Entwicklungslinie leitet über zu den Ausführungen über „Patriarchalisierung von Kirche und Amt", „Lehrautorität des Bischofs" sowie „Geschlechtliche Festlegung des kirchlichen Amtes". Vielleicht erstaunt die zusammenfassende These: Die allmähliche Patriarchalisierung von Kirche und Kirchenleitung habe auch die „Kirche von Frauen" hervorgerufen: „jenes Sich-Versammeln unverheirateter, unabhängiger Frauen, die allem Anschein nach ihre eigene Hauskirche und religiöse GenossInnenschaft bildeten". Auf dem Hintergrund des Markusevangeliums und des Johannesevangeliums, die „den alternativen Charakter der christlichen Gemeinde" hervorheben und „deshalb die apostolische und amtliche Leitung von Frauen" anerkennen, werden „Frauen als Paradigmen wahrer Nachfolge" gezeichnet: bereit zu leiden und Gemeinden herrschaftsfrei zu leiten.

Im Epilog wird „eine Reflexion über die spirituellen Implikationen" der „Rekonstruktion der Frauengeschichte im frühen Christentum" angestellt, deren Ziel es ist, „eine feministische Bewegung aufzubauen – nicht an den Rändern der Kirche, sondern als zentrale Verkörperung und Inkarnation der Vision von Kirche: Kirche, die in Solidarität mit den Unterdrückten und Verarmten lebt; deren Mehrheit Frauen und von Frauen abhängige Kinder sind." Denn: „Zentral für das frühchristliche Selbstverständnis war nicht ein heiliges Buch oder ein kultischer Ritus, nicht mystische Erfahrung oder magische Anrufung, sondern ein Geflecht von Beziehungen: die Erfahrung der Anwesenheit Gottes unter den Gemeindemitgliedern und durch sie." Der Grund: „Das Evangelium ist nicht eine Angelegenheit der individuellen Seele, es ist die öffentliche Verkündigung der lebenspendenden Macht von Geist-Sophia und von Gottes Vision einer alternativen Gemeinde und Welt.

Eine empfehlenswerte Ergänzung, die Elisabeth Schüssler Fiorenzas Ansatz und Denkbewegung noch besser erfassen läßt, ist das 1984 in den USA und ebenfalls 1988 auf deutsch erschienene, oben bereits erwähnte „Brot statt Steine"[2], so etwa die Auskunft, „was ich unter Feminismus und patriarchaler Unterdrückung verstehe". Die Themen der sechs Kapitel: Frauen-Kirche – Das hermeneutische Zentrum einer feministischen Bibelinterpretation; „Um unseres Heiles willen" – Bibelinterpretation und die Gemeinde der Gläubigen; Die Funktion der Schrift im Befreiungskampf – Eine kritisch-feministische Hermeneutik und die Befreiungstheologie; Nachfolge und Patriarchat – Auf dem Weg zu einer feministisch bewertenden Hermeneutik (Haustafeln!); Die Erinnerung an die Vergangenheit bei der Gestaltung der Zukunft – Historisch-kritische Wissenschaft und kritisch-feministische Interpretation; Auf dem Weg zu einem kritisch-theologischen Selbstverständnis der Bibelwissenschaft (ausgehend von der heutigen Krise der Bibelwissenschaft). Basierend auf der Grundeinsicht „Die Bibel ist von Menschen geschrieben, die Männer sind", möchte die Autorin „zu einer feministischen Formulierung eines neuen Modells von Exegese und Theologie beitragen".

Für manche befremdlich mag in den deutschen Übersetzungen beider Bücher die Schreibweise „TheologInnen, VerfasserInnen, StudentInnen" sein, die eine Frauen einschließende Sprache erreichen will, ohne ständig Verfasser

und Verfasserinnen, Theologinnen und Theologen sagen zu müssen. Ob diese Schreibweise jedoch auf die Dauer befriedigt, zum Beispiel im Fall JüdInnen, scheint mir zweifelhaft, schon deshalb, weil sie beim mündlichen Zitieren nicht nachvollziehbar ist bzw. zu Mißverständnissen führt oder längerer Erklärungen bedarf als die „doppelte" Sprachform.

Über die Autorin geben die Klappentexte nur spärlich Auskunft: Professorin für Neues Testament an der Harvard-Universität, bzw. Professorin für Theologie und neutestamentliche Studien an der Episcopal Divinity School, Cambridge, MA, USA. Dank und Widmung von „Zu ihrem Gedächtnis" lassen darauf schließen, daß Elisabeth Schüssler Fiorenza mit dem Theologen Francis Schüssler Fiorenza verheiratet ist und eine Tochter Christine hat, die sich darauf freut, wenn wieder „mehr Zeit zum Reden und Spielen" ist. In „Brot statt Steine" schreibt sie: „Meine Erfahrung als Katholikin ist der Ausgangspunkt bei der Erarbeitung meines eigenen feministischen theologischen Standpunktes, wobei dieser auch von der historisch-kritischen Wissenschaft, der kritischen Theorie, der politischen Theologie sowie der Theologie der Befreiung geprägt ist." Wer mehr erfahren möchte, zum Beispiel von dem Flüchtlingskind im Nachkriegsdeutschland und warum die Seelsorgspraktikantin anfing, Theologie zu studieren, sollte ihren Beitrag im Sammelband „Nennt uns nicht Brüder" (Stuttgart 1985) nachlesen. Wer schon in den sechziger Jahren sich für die Frage Frau in der Kirche interessiert hat, erinnert sich vielleicht noch an ihr Buch „Der vergessene Partner" (Düsseldorf 1964). Offensichtlich hat auch Elisabeth Schüssler Fiorenza keinen Platz im deutschen theologischen Wissenschaftsbetrieb gefunden, so daß wir heute jahrelang auf Übersetzungen ihrer Bücher warten müssen.

Von ihrem bisherigen Werk darf gesagt werden, was Paula Blanchard über Margaret Fuller geschrieben hat: „Ihre Leistung kann gar nicht angemessen gewürdigt werden, wenn nicht die Hindernisse berücksichtigt werden, gegen die sie ihr Werk zustande gebracht hat... Aber sie hat eine Nische für sich in die gewaltige Wand des Widerstands, der sich vor ihr aufgetürmt hat, geschlagen und so für andere einen Halt hinterlassen." Aus den beiden Büchern wird einsichtig, daß nicht „zu schnell nach billiger Gnade" (gemeint ist Zusammenarbeit mit Männern) getrachtet werden darf, wenn nicht zuvor „die Vergöttlichung des Männlichen und ihre dämonischen Strukturen durch das Bekennen der strukturellen und persönlichen Sünde Sexismus aufgegeben werden und wenn die Ekklesia in ihrer Fülle durch die tatsächliche Veränderung von einzelnen und kirchlichen Strukturen eine reale Möglichkeit wird". *Ruth Ahl*

[1] Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge. München, Mainz: Kaiser, Matthias-Grünewald 1988. 426 S. Kart. 49,80.

[2] Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel. Freiburg, Schweiz: Exodus 1988. 237 S. Kart. 34,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

HÄRING, Bernhard: *Meine Erfahrung mit der Kirche*. Einleitung und Fragen von Gianni Licheri. Freiburg: Herder 1989. 237 S. Lw. 28,–.

Bernhard Häring, 1947 Professor an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars am Inn, seit 1951 an der Academia Alfonsiana in Rom, Moraltheologe von weltweitem Ansehen, gibt hier in Form eines Interviews mit dem italienischen Journalisten Gianni Licheri einen Überblick über die Erfahrungen eines Lebens im Dienst der Kirche, beginnend mit seinem Bildungsgang bis zu den letzten Auseinandersetzungen mit Rom. Die von Häring selbst gekürzte und gestraffte deutsche Ausgabe bringt nur kurze Fragen des Interviewers, denen ausführliche Antworten Härings gegenüberstehen, so daß insgesamt eine zusammenhängende Darstellung entstanden ist, die sich geradezu spannend liest.

Dem Buch kommt vor allem deswegen besondere Bedeutung zu, weil Häring die wichtigsten Ereignisse der neueren Kirchengeschichte als unmittelbar Beteiligter miterlebt hat. Beim Zweiten Vatikanischen Konzil gehörte er als Konsultor bereits der für Glaubens- und Sittenfragen zuständigen Vorbereitungskommission an. Während des Konzils selbst spielte er eine wichtige Rolle bei der Erklärung über die Religionsfreiheit und vor allem bei der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Was Häring hier berichtet, vor allem über die Versuche des damaligen Heiligen Offiziums und seiner Freunde, das Konzil in der Hand zu behalten und die Absichten der Konzilsmehrheit zu hintertreiben, ergänzt und bekräftigt das bisher Bekannte und ist deswegen ein wichtiger Beitrag zur Konzilsgeschichtsschreibung. Ähnliches gilt, im Blick auf die Enzyklika Pauls VI. „Humanae vitae" (1968) und ihre Folgen, für den Bericht über die Arbeit der Kommission über Bevölkerungsprobleme und Empfängniskontrolle, deren Mitglied Häring war und deren Ergebnisse Paul VI. dann nicht übernahm, sowie über die Auseinandersetzungen nach Erscheinen der Enzyklika.

Den Höhepunkt bildet das Kapitel über das Lehrverfahren der Glaubenskongregation gegen Häring in den Jahren 1975 bis 1979 (105–188). Die Darstellung selbst sowie die Dokumente, die Häring im Wortlaut veröffentlicht, geben ein wahrhaft erschütterndes Bild von den Folgen des „zentralistischen und der absoluten Kontrolle zuneigenden" Kirchenverständnisses (68), das das Konzil eigentlich überwinden wollte: ungerechte, falsche, ja verleumderische Anschuldigungen, anonyme Anklageschriften, die auf geradezu primitiven Mißverständnissen fußen und dem Betroffenen unbewiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen unterstellen – in der Tat eine „vollkommene Proportion zwischen Unwissenheit und Anmaßung" (110 u. ö.), wie der frühere Erzbischof von Turin, Kardinal Michele Pellegrino (1903–1986), die Arbeit der Glaubenskongregation charakterisierte. Häring nennt es, etwas zurückhaltender, eine „Disproportion zwischen Amts- und Sachkompetenz". Diese „Formen des Zentralismus und undurchsichtiger Autoritätsausübung" (107) sind für Häring „Wunden, die auf der institutionellen Ebene einer Heilung bedürfen" (106). Er plädiert deswegen für „Diskontinuität": Die Glaubenskongregation soll eine Zeitlang ihre Arbeit unterbrechen, um von der Vergangenheit Abstand zu gewinnen und neue Strukturen zu finden. Bei einem Neubeginn müssen dort Männer und Frauen tätig werden, die „sozusagen aus der vordersten Front der Heilssorge" kommen und auch dorthin zurückkehren wollen (187). Häring bemerkt ausdrücklich, daß sich diese Kritik zunächst nur auf die Glaubenskongregation bezieht. Mit anderen Behörden des Vatikans hat er durchaus auch positive Erfahrungen gemacht.

Schon aufgrund dieser scharfen Diagnose und

der klar formulierten Reformvorschläge gehört das Buch zu den bedeutendsten theologischen und kirchenpolitischen Neuerscheinungen der letzten Jahre. Darüber hinaus enthält es das bewegende Lebenszeugnis eines Seelsorgers und Moraltheologen, dem es nur um die Verkündigung einer „ganz von der Frohbotschaft geprägten Moral an die Armen und Geängstigten" (9) zu tun ist. Es verdient weiteste Verbreitung.

W. Seibel SJ

Kamphaus, Franz: *Mutter Kirche und ihre Töchter*. Freiburg: Herder 1989. 127 S., Abb. Kart. 6,80.

Der Limburger Bischof Franz Kamphaus, bekannt für seine lebensnahen und pastoral hilfreichen Fastenhirtenbriefe, hat sich für 1989 der Frauenfrage gestellt. In einer „Einführung" begründet er die Wahl dieses Themas und erklärt sein methodisches Vorgehen. Den jeweils auf eine bestimmte Sachfrage bezogenen Abschnitten ist eine Auslegung von Gen 1, 27 („Als Mann und Frau schuf er sie") vorangestellt. Damit ist der Horizont ausgeweitet und deutlich gemacht, daß die Frauenprobleme in der Kirche nicht nur die Männer angehen, sondern in einem hohen Maß auch Männerprobleme sind.

In elf Einzelabschnitten werden dann die spezifischen Frauenprobleme abgehandelt. Der mutige Bischof faßt alle heißen Eisen an und scheut sich auch nicht, die Mitschuld der Kirche an der Unterdrückung der Frauen in der Vergangenheit zuzugeben. Er weiß, wie nachhaltig frühe Fehldeutungen des Weiblichen in der Kirche gewirkt haben, wie verhängnisvoll Kirchenrecht und Pastoral von einem falschen Leitbild geprägt waren; er weiß auch, daß tiefsitzende Ängste nicht mit ein bißchen guten Willen heute schnell überwunden und in vernunftgeleitetes Handeln überführt werden können. Aber seine schlichten Hirtenworte wecken Hoffnung, stärken das Bemühen um eine angemessene Pastoral und machen vor allem den Frauen Mut, ihre Möglichkeiten in der Kirche voll auszuschöpfen und in ihre gesamtgesellschaftliche Existenz zu integrieren.

Dieser Hirtenbrief weicht vom traditionellen Stil solcher Schreiben wohltuend ab. Hier wird nicht einseitig von oben nach unten belehrt, hier wird zunächst einmal klargestellt, daß die Gedanken des Bischofs nicht einsamer Überlegung, sondern vielfältigen Gesprächen mit Frauen entsprungen sind. Die Absicht des Bischofs ist nicht die autoritative Weisung, sondern die Anregung zum Nachdenken und zum Gespräch – in der Familie, im Pfarrgemeinderat, in kirchlichen Gruppierungen aller Art. Dem dient auch die Anreicherung des bischöflichen Wortes mit Texten aus einer langen Kulturtradition, wobei es gerade nicht auf wohlwollende Harmonisierung der Gegensätze ankommt, sondern auf Denkanstöße aus oft sehr extremen Positionen: Der berühmt-berüchtigte „Hexenhammer" und Friedrich von Spee, Schopenhauer und Edith Stein, das „Gebet einer Nur-Hausfrau" und das „Lied eines Ehelosen", volkstümliche Spruchweisheit und Zitate aus dem Neuen Testament – in dieser Spannweite kann und soll jeder sich seine Gedanken machen und zu einer lebendigen Diskussion in der Gemeinde beitragen.

Der Verlag Herder war gut beraten, daß er sich entschloß, den Fastenhirtenbrief als Buch herauszubringen und damit die Diözesangrenzen zu sprengen. Die ansprechende Ausstattung des Bändchens und der niedrige Preis regen zum Kauf an und ermöglichen eine weite Verbreitung. Viel Stoff, methodisch vorzüglich aufbereitet, für eine rege Diskussion in den Gemeinden ist jetzt vorhanden. Man muß nur zugreifen.

E. v. d. Lieth

Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status. Hrsg. v. Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer, Düsseldorf: Patmos 1989. 304 S. Lw. 48,80.

Im Januar 1988 schickte die römische Bischofskongregation aufgrund einer Empfehlung der Bischofssynode von 1985 an alle Bischofskonferenzen einen Entwurf über den theologischen und juridischen Status der Bischofskonferenzen. In diesem Sammelwerk untersucht ein international zusammengesetztes Team von Fachleuten verschiedener Disziplinen – Historiker, Fundamentaltheologen, Dogmatiker, Soziologen und Kirchenrechtler – Thesen, Argumentation und Bedeutung dieses Textes.

Das römische Arbeitspapier vertritt ein ausgesprochen zentralistisches Kirchenbild und betrachtet die Bischofskonferenzen nicht als regionalkirchliche Einheiten zwischen der Ortskirche (mit ihrem Bischof) und der Gesamtkirche (mit dem Papst), sondern als bloßes Beratungsgremium, als Ort des Meinungs- und Erfahrungsaustauschs, dem keine eigentlich theologische Bedeutung zukommt. Die Mitarbeiter des Buchs sehen darin mit Recht eine „vorkonziliare universalistisch-zentralistische Ekklesiologie" (H. J. Pottmeyer, 45) mit dem Ziel, möglichst viel gesamtkirchlichen Zentralismus aufrechtzuerhalten (G. Greshake, 88) und die Bischofskonferenzen bis zur Bedeutungslosigkeit herabzustufen. Die Verfasser machen überzeugend deutlich, daß das Arbeitspapier sowohl ekklesiologisch wie historisch wie auch kirchenrechtlich auf schwachen Füßen steht und deswegen grundlegend überarbeitet werden müßte, eine Auffassung, die auch von einer ganzen Reihe von Bischofskonferenzen und Bischöfen in ihren Stellungnahmen vertreten wird. Hinsichtlich der Erfolgsaussichten dieser Bemühungen sind die Verfasser skeptisch: Da es sich letztlich nicht um theologische Probleme, sondern um eine kirchenpolitische Tendenz handelt, „darf mit Recht bezweifelt werden", ob mehr als „nur marginale" Veränderungen erreicht werden können (H. Schmitz, 195). *W. Seibel SJ*

Jugendarbeit

Sie hielten stand. Sturmschar im Katholischen Jungmännerverband Deutschlands. Hrsg. v. Bernd Börger und Hans Schroer. Düsseldorf: Haus Altenberg 1989. 288 S., Abb. Lw.

Es ist mühsam, eine Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit im Dritten Reich zu schreiben; denn es gibt nur Teiluntersuchungen, sei es für einzelne Regierungsbezirke oder Diözesen, sei es für Jugendverbände (etwa Neudeutschland). Auch der ausführliche Bericht eines Jugendpfarrers (Augustin Reineke) bringt Licht in diese dunkle Zeit. Aber noch manche Untersuchung wird unternommen werden müssen, bis die tatsächliche Situation erhoben ist und bis die heute anzutreffenden Pauschalurteile endgültig unmöglich sein werden.

Ein neuer dokumentarischer Band beschreibt nun den Weg der „Sturmschar" im Katholischen Jungmännerverband Deutschlands, von der Gründung im Oktober 1929 über die Nachkriegszeit bis in unsere Tage. Herausgewachsen aus Wandergruppen – ausgesetzt jedem wirklichen Sturm – entwickelte sich die Sturmschar, vor allem unter der Führung von Franz Steber (1904–1983), zu einer Eliteformation in der katholischen Jugendarbeit, die 1934 etwa 30000 Mitglieder hatte. Der Name „Sturmschar" bekam dadurch einen tieferen Sinn. Mag dem heutigen jungen Menschen vieles an der Sprache, an den Bildern, in der Selbstdarstellung (Marschkolonne, Kluft usw.) schwer verständlich sein, diese Zeichen trugen dazu bei, gegen andere bündische Gruppen und nach 1933 gegen die Hitlerjugend ein klares Profil zu gewinnen. Das war nicht immer leicht, da die äußeren Formen der Jugendbewegung von der Hitlerjugend übernommen wurden und da – bei unzureichender Unterscheidung – die begeisternde Reichsidee verhängnisvoll nahe an Propagandareden des Dritten Reichs herankam. Dennoch: Aus solcher identitätsstiftender Kraft heraus wagten die Mitglieder der Sturmschar die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime. Der Konflikt begann bereits im November 1933. Er erreichte seinen Höhepunkt im Prozeß vor dem Volksgerichtshof im April 1937. Am 23. April 1937 ergingen die Urteile: Kaplan Josef Rossaint elf Jahre Zuchthaus, Franz Steber fünf Jahre Zuchthaus. Grund der Urteile war die Zusammenarbeit mit Kommunisten.

In dieser profilierten Gruppe junger Erwachsener waren bereits in den dreißiger Jahren die Gedanken der Friedensbewegung lebendig und wuchs eine Spiritualität heran, die sich zeitgemäß auf die Herausforderungen des Nationalsozialismus einlassen konnte. Dieses Engagement wurde ihnen auch durch die Unentschiedenheit vieler Bischöfe erschwert. Bei dem schwierigen Weg durch die Zeit waren Weggenossen: Ludwig Wolker, Hans Niermann, Theo Pothmann

und wiederum Franz Steber. Zu Recht wird diesen Persönlichkeiten eine eigene biographische Darstellung gewidmet.

Die in Text und Bild hervorragende Dokumentation – verantwortet vom Jugendhaus Düsseldorf – wurde von einer Gruppe ehemaliger Sturmschärler erarbeitet und beweist mustergültig, welche präzise Information dort zustande kommen kann, wo Zeitzeugen miteinander die Vergangenheit festzuhalten suchen, nicht aus Nostalgie, sondern als Herausforderung an die Nachgeborenen. Wenn Bischof Lehmann im Vorwort wünscht, daß das Buch „vor allem für die heutigen jungen Menschen ein Anstoß (sei), auf ihre Weise auch in unserer Zeit überzeugend als Christen und als Verband im Raum der Kirche zu leben", so ist dem nichts hinzuzufügen.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Gerd Haeffner, Professor für philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, umschreibt zum 100. Geburtstag Martin Heideggers die Probleme, die dieser Philosoph noch heute aufgibt. Seine Fragen gelten der Stellung im Dritten Reich, der Haltung zum Christentum und den Konturen seiner Persönlichkeit.

Der französische Philosoph Maurice Blondel, der vor 40 Jahren gestorben ist, war Anfang dieses Jahrhunderts eines der ersten Opfer des sogenannten Modernismusstreits und damit eine Symbolgestalt des Unrechts, das man damals gläubigen Katholiken zugefügt hat. Anton E. van Hooff schildert die Ereignisse, die auch von aktueller Bedeutung sind.

Die gängige Katechismusantwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens klingt für viele Menschen veraltet und lebensfremd. Karl-Heinz Weger, Professor für Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie in München, schlägt Formulierungen vor, die das Gemeinte in neuer, überzeugender Weise aussagen sollen.

Franz Prinz, langjähriger Leiter des Sozialen Seminars und der katholischen Betriebsseelsorge in München, befaßt sich mit der Arbeitslosigkeit. Er stellt die Situation dar und fragt nach Möglichkeiten der Überwindung.

Im Prozeß der Säkularisierung kam es zu einer Bedeutungsverschiebung der Leitideen des christlichen Bewußtseins, die jetzt ganz andere Sinnfunktionen übernahmen. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, untersucht diese Vorgänge und zeigt Wege, wie diese Positionen für die christliche Sache zurückgewonnen werden können.

Nation – Nationalstaat – Nationalismus

Die Begriffe Nation und Nationalismus sind in ihrer heutigen Bedeutung noch jungen Datums. Bis zum 18. Jahrhundert war Nation eine Herkunftsbezeichnung ohne feste Konturen und meist auch ohne Beziehung zu einer staatlichen Einheit. Dann beginnt der politische Gebrauch des Wortes als Bezeichnung des ganzen Staatsvolks ohne Unterscheidung in Adelige und Bürger. Auch das Bekenntnis zur eigenen Nation wird gefordert und Einsatz für ihre Interessen. Erst die Französische Revolution gab jedoch dem Wort die gefühls- und wertgeladene Bedeutung, die es bis heute prägt. Die Nation wurde geradezu zum Losungswort der Revolution und damit aller Politik bis in die unmittelbare Gegenwart. Der Begriff Nationalismus, den Giuseppe Mazzini 1836 prägte, besagt deutlich die Tendenz zu absoluter, totaler Geltung mit geradezu religiösen Zügen. Die Nation galt als „die umfassende, höchste geistige und soziale Normen setzende Gemeinschaft" (Oskar Köhler). Die Idee des reinen Nationalstaats wurde eine mächtige politische Kraft, die Unversehrtheit und Einheit der Nation das vorrangige Ziel aller Politik, bei der Neugliederung Europas nach dem Ersten Weltkrieg ebenso wie bei der Staatenbildung in der Dritten Welt.

Wie untauglich jedoch dieses Prinzip zur Gestaltung einer politischen Gemeinschaft ist, zeigen nicht nur Selbstüberschätzung und Überheblichkeit des Nationalismus, wohl die letzte Ursache der beiden Weltkriege, sondern auch die menschenverachtenden Folgen für die Minderheiten in den Nationalstaaten selbst: Unterdrückung, rücksichtslose Durchsetzung der Nationalsprache, Zwang zur Assimilation oder zur Auswanderung, Umsiedlung und Vertreibung, ja so beispiellose Verbrechen wie der Versuch der Ausrottung ganzer Volksgruppen.

Problematisch ist schon der Begriff Nation selbst. Wer bildet eine Nation, welches Kriterium gilt für die Zugehörigkeit? Verhältnismäßig einfach scheint es bei „Staatsnationen" – Frankreich, auch die USA – zu sein: Die Nation ist der Staat. Nationalität ist Staatsangehörigkeit, gründet also auf Selbstbestimmung, ist gleichsam ein „tägliches Plebiszit", wie es Ernest Renan im Blick auf das Elsaß formulierte. Doch wie reagiert die „Nation", wenn ein Teil der Bevölkerung einmal nicht mehr zum Staatsverband gehören will?

Noch größere Schwierigkeiten gibt es für das Verständnis der Nation als Sprach-, Wesens- und Kulturgemeinschaft, als „Kulturnation", wie es sich seit der Romantik in Deutschland und in Osteuropa ausgebildet hat. Als Grundlagen gelten hier der Nationalcharakter und vor allem die Sprache als wesentlichstes Element der Nationalkultur. Diese Begiffe sind aber in höchstem Maß unpräzis. Sogenannte nationale Eigenarten gelten nie für die Gesamtheit der Bürger und än-

dern sich ständig. Meist handelt es sich nur um Gemeinsamkeiten bestimmter sozialer Schichten. Daher sind die angeblichen nationalen Gegensätze in den meisten Fällen das Ergebnis sozialer Vorurteile oder auch eines Kulturgefälles wie etwa zwischen Deutschen und Polen im preußischen Oberschlesien. Daß die nationale Einheit an der Sprache erlebt wird, ist alles andere als natürlich. Nationalbewußtsein in diesem Sinn ermöglicht erst die Schriftsprache und ihre Verbreitung durch allgemeine Bildung, also ein kulturpolitischer Vorgang, der durch den Willen zu nationalstaatlicher Spracheinheit ausgelöst und in Gang gehalten wird. Um eine naturwüchsige Gegebenheit, wie es zum Beispiel Herder annahm, handelt es sich kaum jemals.

Kein moderner Staat in Europa verdankt seine heutigen Grenzen dem Bewußtsein der Einwohner, eine Sprach-, Wesens- und Kulturgemeinschaft zu bilden. Die entscheidende Rolle spielten ganz andere Faktoren: Eroberungen oder Niederlagen und internationale Verträge, ferner Heirat, Erbfolge, Gebietstausch. So leben heute – im Widerspruch zum reinen Nationalstaatsprinzip – in vielen Ländern anderssprachige Minderheiten, und kaum irgendwo bilden alle Angehörigen einer Sprachgruppe einen einheitlichen Staat.

Weder diese inneren Widersprüche noch die katastrophalen Folgen des Nationalismus im Zweiten Weltkrieg haben es verhindern können, daß weitherum die Idee des Nationalstaats noch als oberstes Ziel politischen Handelns gilt. In den Ländern der Dritten Welt grassiert der Nationalismus in seinen zugespitztesten Formen mit allen schlimmen Konsequenzen; die Flüchtlingsströme sind nur eine davon. Ähnliches gilt für Osteuropa und für die Sowjetunion. Auch in den rechtsstaatlichen Demokratien der westlichen Welt hat man noch längst nicht eine friedliche Lösung aller Probleme sprachlicher und kultureller Minderheiten gefunden; die blutigen Beweise liefern die Korsen, die Basken oder die Iren. Die Nationalstaatsidee jedenfalls bietet auf der Suche nach einem Zusammenleben von Minderheiten und Mehrheiten in Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Frieden keine Hilfe, auch nicht bei der manchmal geradezu gespenstisch anmutenden Debatte um die Einheit und die Grenzen Deutschlands. In die Zukunft weist wohl nur die Idee der Integration Europas als übernationale Gemeinschaft freier Menschen, wo Grenzen ihre trennende Bedeutung verloren haben.

Die Kirche widerstand in der Vergangenheit nicht in allen Ländern der Versuchung, mit dem Nationalismus gemeinsame Sache zu machen. Heute, wo sie sich von allen Bindungen an politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Systeme löst, kann sie einen bedeutenden Beitrag zur Überwindung des Nationalismus leisten, und damit zu einer „humaneren Gestaltung der Menschheitsfamilie und ihrer Geschichte" (Zweites Vatikanum). Sie verkündet ja die in Gott gegründete Würde und Freiheit jedes einzelnen, die grundlegende Gleichheit aller Menschen und ihre Pflicht zu gegenseitiger Achtung und weltweiter Solidarität.

Wolfgang Seibel SJ

Hans Waldenfels SJ

Im Dienst an der Verbindlichkeit christlichen Glaubens

Anmerkungen zur Kirchlichkeit der Theologie*

Der Lebensraum der Theologie ist von Spannungen bestimmt. Max Seckler spricht vom „Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche", Walter Kasper von den drei Prinzipien Kirchlichkeit – Wissenschaftlichkeit – praxisorientierte Offenheit für die Probleme der Zeit[1]. Jürgen Moltmann hat vor Jahren von einer doppelten Krise gesprochen, der sich Theologie und Kirchen ausgesetzt sehen: der Relevanz- und der Identitätskrise[2]. Angesichts der verbreiteten Bemühungen um die Wiederherstellung der Relevanz des christlichen Glaubens für die Menschen von heute ist aber Moltmanns Wort zu bedenken: „Wo eine Sache identifizierbar wird, fragt man nach ihrer Relevanz für anderes und ihren Beziehungen zu anderem. Wo die christliche Identität des Glaubens aufgegeben wird, entfällt diese Frage von selbst."

Das führt uns dahin, bei der von Hans Jorissen mit großer Selbstverständlichkeit eingeführten Definition von Theologie zu beginnen: „Reflexion *auf* den Glauben der Kirche *aus* dem Glauben der Kirche"[3]. Was so selbstverständlich klingt, darf leider heute nicht mehr ohne weiteres für selbstverständlich genommen werden. Die erkennbare Spannung zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt und die Diskussion, die – durchaus mit guten Gründen – um die Praxis der Erteilung des Nihil obstat geführt worden ist und in der Diskussion um die Politik der Besetzung von theologischen Lehrstühlen ihre Fortsetzung findet, sind wie vieles andere Symptome für eine kirchliche Situation, bei der es *auch* um die Bedeutsamkeit der Verbindlichkeit christlichen Glaubens für die im Bereich der Theologie Lehrenden und Lernenden und darüber hinaus für die Theologie selbst geht. Jedenfalls reicht inzwischen die Dauerdiskussion um die Relevanz und die Gestalten der Vermittlung des christlichen Glauben nicht mehr aus; sie muß durch die Frage nach dem verbindlichen Inhalt christlichen Glaubens erst wieder in die Möglichkeitsbedingung der Relevanzfrage zurückgetrieben werden. Die Frage nach der Verbindlichkeit christlichen Glaubens muß auch bedacht werden, wo Antworten auf die Fragen: Warum studiere ich Theologie? und: Mit welchem Ziel doziere ich Theologie? bedacht werden. Diese Fragen werden aber längst nicht mehr in der Einhelligkeit beantwortet, wie es in den Gemeinden oder auch von den kirchlichen Offiziellen weithin immer noch erwartet wird. Sicher ist nur: Wo die Theologie lediglich bemüht wäre, den vielfältigen und häufig dif-

fusen Erwartungen der Studierenden zu entsprechen, ist damit zu rechnen, daß von der Sache der Theologie zu wenig vermittelt wird.

Der zerbrechende Rahmen

Grundlegende Bedingung der christlichen Theologie ist es, aus dem Glauben der Kirche zu erwachsen. Lange Zeit folgte daraus für die katholische Theologie: Weil sie in der Praxis als berufsvorbereitendes Studium und hier dann nochmals weithin als ein auf das Priestertum vorbereitendes Studium betrieben wurde, bestand ein eher unbestrittenes und folglich auch nicht weiter diskutiertes Einverständnis zwischen Lehrenden und Lernenden hinsichtlich einer kritiklos geübten Glaubenspraxis. Gewisse Formen der Frömmigkeit, des Gebetslebens, des Sakramentenempfangs u. ä. wurden stillschweigend auf beiden Seiten vorausgesetzt. Insofern der persönliche Glaube aber als lebensumgreifende Haltung in einer Welt, in der Menschen sich der Kraft der Vernunft bewußt sind, immer auch ein zur Sprache und zur Argumentation drängender Glaube ist, hat die Theologie – etwa bei uns in Deutschland – im Gesamtzusammenhang der Reflexionsbemühungen einer Universität einen ausgezeichneten Ort erlangt. Die Freude an der Reflexion und an der Findung vermittelbarer Argumente und Sprachformen war denn auch seit Jahrhunderten ein Spezifikum vor allem der systematischen Theologie, die sich nichtsdestoweniger ihre zu bedenkenden Inhalte von den verbindlichen Lehren der Kirche vorgeben ließ.

Fast unbemerkt zerbricht dieses Rahmengefüge heute. Denn unabhängig von der Tatsache, daß der priesterliche Dienst in der Kirche längst nicht mehr das vorrangig bestimmende Berufsbild an den theologischen Fakultäten ist, kann inzwischen nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß die Studierenden mit einer eingeübten kirchlichen Sozialisation, mit einem ausgeprägten Frömmigkeitsleben und einer selbstverständlichen Beheimatung in einer Gemeinde in das Studium kommen. Aus den Häusern der Priesterausbildung wird berichtet, daß die Zahl der Kandidaten, die aus gestörten Familienverhältnissen oder auch kirchlich-distanzierten Elternhäusern kommen, zunimmt. Es kann aufgrund der Lernvorgaben im schulischen Religionsunterricht auch nicht mehr damit gerechnet werden, daß die Studierenden mit einem selbstverständlichen Grundwissen hinsichtlich des Christentums und seiner Geschichte im allgemeinen und der kirchlich vermittelten verbindlichen Lehre im besonderen das Universitätsstudium beginnen. Das bedeutet für die genannten Häuser, daß selbst dort das Bedürfnis nach katechumenatsähnlichen Formen der Hinführung zu Glaubensinhalten und Glaubensformen der Kirche, ja selbst zur praktischen Erfahrung gelebten Vertrauens wächst.

Angewandt auf die Theologie heißt das: Theologie wird nicht mehr unbedingt

aus dem Glauben der Kirche und somit als Reflexion auf den Glauben der Kirche, mit dem man im Grundansatz übereinstimmt, studiert. Von der Theologie wird vielmehr von vielen eine Einführung in den Glauben der Kirche erwartet, mit der sich dann eine Dauerreflexion auf die Einwände gegen den Glauben und auf die persönlichen Lebensfragen zu verbinden hat, die der einzelne mit sich trägt oder in der Gesellschaft vorfindet. Der in der Rahmenordnung für die Priesterausbildung vorgesehene theologische Grundkurs ist hier ein deutlicher Problemanzeiger, auch wenn noch überall nach überzeugenden Modellen seiner Verwirklichung gesucht wird. Die starke Annäherung der Fächer Fundamentaltheologie und Dogmatik und eine wachsende Nähe von Fundamentaltheologie und praktischer Theologie sind ihrerseits Hinweise auf den hier gemeinten Tatbestand[4]. Die methodische Annäherung der Fächer beweist nämlich, daß aus einem wissenschaftstheoretisch-methodischen Verhalten der Fundamentaltheologie inzwischen ein lebenspraktisches Anliegen der gesamten Theologie geworden ist.

Nun fühlen sich freilich die Lehrenden ihrerseits in der überwiegenden Zahl noch immer der zuvor zitierten Formel von Theologie verpflichtet. Das heißt: Sie suchen Theologie aus dem Glauben der Kirche zu betreiben. Das aber führt nicht selten zu einer ersten großen Frustration, weil die Studierenden vielfach nicht finden, was sie suchen und erwarten, und das Vorgetragene auch nicht verstehen, weil es nicht ihrer eigenen Welt entspricht und die Sprache der Theologie ihnen zudem fremd ist. Entsprechend fühlen die Lehrenden sich dann ihrerseits in ihrem Bemühen nicht ernstgenommen.

Eine solche Frustration kann nur überwunden werden, wenn die veränderten Rahmenbedingungen geklärt sind. Für die Lehrenden heißt das: Sie müssen zunächst mit dem zerbrochenen Rahmen leben. Dabei erhält die Theologie nicht nur im Raum der klassischen Apologetik einen religionswissenschaftlichen Zug[5]. Anders gesagt: Theologische Fragen können weithin nicht mehr unter der stillschweigenden Voraussetzung einer umfassenden Identifikation mit der Kirche behandelt werden. Es muß vielmehr der Tatbestand zur Kenntnis genommen werden, den Karl Rahner bereits vor Jahren mit „partieller Identifikation" bezeichnet hat und der nichts anderes besagt, als daß die Mehrzahl der Kirchenmitglieder heute nicht mehr aus einer vollen bewußtseinsmäßigen Übereinstimmung mit all dem, was die Kirche lehrt und vorschreibt, lebt[6]. Eine solche Feststellung – das sei klar gesagt – hat zunächst nichts mit einer Schuldzuweisung an irgend jemanden zu tun. Hier ist auch die häufig pharisäische Kritik aus rechtskatholischen Kreisen nachdrücklich zurückzuweisen. Wohl aber ist der Sachverhalt in aller Nüchternheit zu prüfen.

Zu dem zerbrochenen Rahmen gehört es freilich dann auch, daß viele Studenten keinen Eindruck mehr vom kirchlichen Standort ihrer theologischen Lehrer haben. Diese Feststellung betrifft einmal ganz schlicht das persönliche Verhältnis des einzelnen Lehrenden zu seiner Kirche. Angesichts des betonten Öffentlich-

keitscharakters von Glaube und Glaubenswissenschaft und des verbreiteten Einspruchs gegen eine Verdrängung des Religiösen in das Privatleben ist die Sensibilität in diesem Punkt sehr verständlich. Die Neugierde wird hier um so größer, wenn man beachtet, daß – konsequent zur wachsenden Einsicht in den Ansatzpunkt der Glaubensreflexion – grundsätzlich allen Gläubigen, Priestern wie Laien, Männern wie Frauen, sofern sie nur die an unseren Hochschulen erforderten Voraussetzungen erfüllen, das Amt des theologischen Lehrers offensteht. Jeder Lehrer der Theologie, Priester wie Laie, ist freilich dann – über seine persönlich-„private" Verankerung in der Kirche hinaus – den Studierenden gegenüber auch darüber Rechenschaft schuldig, wie er sein Fach als kirchliche Glaubenswissenschaft versteht.

In diesem Zusammenhang wäre auch zu prüfen, was es bedeutet, daß Spiritualität und Spiritualitätsgeschichte – im Gegensatz etwa zu theologischen Fakultäten der romanischen Länder – an den Fakultäten deutscher Zunge nicht als eigenes Fach gelehrt werden und beides statt dessen zum Bildungsprogramm der Häuser für die Priesterausbildung gehört. Bedenkt man aber, daß der Prozentsatz der Priesteramtskandidaten nur noch einen sehr geringen Anteil an der Gesamtzahl der Studenten einer theologischen Fakultät ausmacht, so ergibt sich hier ein Loch, das zu füllen im Grund den privaten Einsatz des Studierenden erforderlich macht. Darin aber ist der durchschnittliche Student einfach überfordert. Die Hilfen, die die katholischen Studentengemeinden und Studentenverbindungen hier zu geben versuchen, reichen nicht aus, abgesehen davon, daß sie ihrerseits vielfach nur einen kleinen Teil der Betroffenen erreichen. Da die kirchenamtlichen Überlegungen zur theologischen Ausbildung ohnehin weithin die große Zahl von Studenten, Männern wie Frauen, die ein volles theologisches Studium absolvieren möchten, ohne zum Priestertum weiterschreiten zu wollen bzw. zu können, ausblenden, wird das Verlangen nach spiritueller Bildung und Führung vielfach höchstens vage gespürt, jedoch viel zuwenig aktiv bedacht.

Wer sich ein Bild von der Distanz zwischen der Realität und dem offenkundig noch vorherrschenden Ideal der Dinge machen möchte, muß in diesen Tagen nur mit Aufmerksamkeit die am 16. Mai 1989 vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte deutsche Übersetzung der sogenannten „Lineamenta" zur römischen Bischofssynode 1990 lesen, die sich mit der „Priesterbildung unter den derzeitigen Verhältnissen" befassen soll. In der Zeitanalyse des ersten Teils wird – entgegen den von uns gemachten Beobachtungen – „allgemein eine geistliche Erneuerung und ein Wiederaufleben der Berufe" konstatiert und „eine Periode der Reorganisation, die ein besseres Gleichgewicht sichert", und „ein Wiedererwachen des religiösen Empfindens" beobachtet (Nr. 2). Die konkrete Lage, in der sich viele Kandidaten spirituell, psychologisch und intellektuell befinden, kommt kaum in den Blick. Es reicht aber nicht aus, vergangene Idealvorstellungen unreflektiert zu reaktivieren, ohne zu erkennen zu geben, wie sehr

Lernende und Lehrende – und damit sind alle Beteiligten gemeint, nicht nur die Studierenden und ihre Professoren, sondern auch die in den Konvikten und Seminaren Tätigen und schließlich die „authentischen Lehrer der Kirche", die Bischöfe – sich nicht nur einer gleichsam „feindlichen", „gottlosen" Welt konfrontiert sehen, sondern selbst Teil dieser Welt sind und von ihr geprägt werden. Die Erneuerung ist folglich auch mehr als die Erneuerung einer Disziplin, die gleichsam in einer von der „Welt" abgeschotteten Eigenwelt eingeübt werden kann. Daß das Potential der Laientheologen, die zu einem großen Teil einmal Mitarbeiter im pastoralen Dienst sein wollen, völlig unbeachtet bleibt, ist nur die Konsequenz einer Einstellung, die zwar den Verlust der Vergangenheit, nicht aber die Chance und Verheißung der Zukunft wahrzunehmen bereit ist.

Kirchliche Verankerung

Die „Lineamenta" zur Bischofssynode 1990 machen dort, wo sie in äußerster Knappheit auf die intellektuelle Ausbildung zu sprechen kommen, auch zur systematischen Theologie eine Aussage, die die dogmatische Theologie betrifft:

„Mit Rücksichtnahme auf den derzeitigen Kontext muß der Unterricht in der dogmatischen Theologie methodisch zum Verstehen des Mysteriums führen, im Lichte des Glaubens und in der Gelehrigkeit dem Lehramt gegenüber" (Nr. 30).

Hier wird scheinbar in anderen Worten das für die dogmatische Theologie ausdrücklich reklamiert, was zuvor im Anschluß an Hans Jorissen von der Theologie im allgemeinen gesagt wurde: Theologie reflektiert *aus* dem Glauben der Kirche *auf* den Glauben der Kirche. Doch stellt sich hier die Frage: Was bedeutet „Licht des Glaubens", wenn es parallel zur „Gelehrigkeit dem Lehramt gegenüber" gesehen wird? Ist das Lehramt in seinen Trägern *die* Kirche? Eine solche Sicht würde in jeder Hinsicht dem Selbstverständnis der Kirche widersprechen. Denn das Lehramt ist eine Dienstfunktion in und an der Kirche, niemals aber die Kirche selbst.

Hans Jorissen hat in prägnanter Kürze seinerseits die Verbindlichkeit und Kirchlichkeit des christlichen Bekenntnisses folgendermaßen beschrieben:

„Die Verbindlichkeit, Maßgeblichkeit, Normativität des Bekenntnisses bedeutet zunächst die Bindung an die Sache des Glaubens, die keine Sache ist, sondern die Person Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferweckten. Sie hat so ihre Begründung in der Vorgegebenheit und Endgültigkeit Jesu Christi bzw. des Evangeliums von ihm. Diese Verbindlichkeit des Christusbekenntnisses bedeutet aber noch ein weiteres: Es verbindet alle diejenigen, die sich in gleicher Weise zu Jesus als dem Herrn bekennen. Die gemeinsame Bindung an ihn schafft die Verbindung, die communio der Glaubenden. Und so ist das Bekenntnis zu ihm notwendigerweise in die communio der Glaubenden eingebettet: Es ist kirchliches Bekenntnis."[7]

Der grundlegende „Ort" des Glaubens ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die – wie die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" 12 feststellt – in ihrer Gesamtheit nicht irren kann:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert."

Daß dem kirchlichen Lehramt innerhalb der „Gesamtheit der Gläubigen" eine eigene Funktion zukommt, ist – wie gesagt – unbestritten. Eine Theologie, die aus dem Glauben der Kirche auf den Glauben der Kirche reflektiert, wird aber sowohl im Ringen um das Verstehen des Glaubens wie auch im Bemühen um die Weitergabe des Glaubens immer den *ganzen* Wahrheitsfindungsprozeß in der Geschichte der Kirche bis in die Gegenwart hinein vor Augen haben und zugleich darauf bestehen müssen, daß der Gesamtheit der Glieder in der Kirche Gerechtigkeit widerfährt. Weil alle Mitglieder der Kirche auf ihre Weise in der Kirche Lehrende und Lernende sind, hat sich die Theologie im Lauf der Geschichte immer wieder in die Lage versetzt gesehen, dieses Grundrecht aller Glaubenden nachdrücklich einzufordern. Sie hat sich deshalb zum Anwalt des Glaubenssinns in der Kirche als eines unaufgebbaren dogmatischen Erkenntniskriteriums gemacht[8].

Wolfgang Beinert hat vor allem vier Momente des Glaubenssinns der Gläubigen herausgestellt: 1. Im Sensus fidelium wird die unmittelbare Glaubenserfahrung der einzelnen Kirchenmitglieder in die Bezeugung des Wortes Gottes eingebracht. 2. Die individuellen Glaubenserfahrungen tragen insofern zu einem tieferen und genaueren Verständnis des Wortes Gottes bei, als jedes Mitglied der Kirche durch seine besondere Biographie den christlichen Glauben auf einmalige, unwiederholbare Weise verwirklicht. 3. „Der Glaube kann hinreichend heute nicht mehr durch die Wahrung einer bloß formalen Orthodoxie vermittelt werden, sondern muß so verkündet werden, daß er als ‚inkulturiert', d. h. als in der jeweiligen Situation der Menschen plausibel und existentiell bedeutsam erscheint." 4. Die Aufgabe einer religiösen Sozialisation haben in besonderer Weise die „einfachen" Gläubigen zu verwirklichen; diese geschieht nicht „durch die Lektüre von Bibel, Enzykliken oder theologischen Fachbüchern, sondern durch das Wort und Beispiel der Eltern und Erzieher und der Gemeinschaft, in der (der einzelne) aufwächst"[9]. Welches Potential im Glaubenssinn des Volkes Gottes liegt, hat übrigens die Instruktion der Glaubenskongregation über die christliche Freiheit und die Befreiung „Libertatis conscientia" vom 5. April 1986 deutlich gemacht, wo sie vom „Glaubenssinn der Armen" spricht und diese im Verweis auf ihren Glaubenssinn als mündige Subjekte ihres Glaubens beschrieben werden (vgl. Nr. 97–99).

Wo kirchliche Verankerung der Theologie bedeutet, daß diese aus dem Glauben der Glaubensgemeinschaft lebt, in ihrer Reflexion die ganze Traditionsgeschichte des christlichen Glaubens vor Augen hat und ihr verpflichtet bleibt, erscheint die Kirchlichkeit der Theologie problemlos. Niemand wird Walter Kasper widersprechen, wenn er formuliert:

„Theologie ist also nur innerhalb der *communio* der Kirche, auf der Grundlage und unter der Norm von deren lebendiger *traditio* möglich. Theologie ist sozusagen die reflektierte *memoria* der Kirche.

Kirchlich und katholisch ist eine Theologie, solange sie an den Kommunikations- und Konsensprozessen in der Kirche teilnimmt, solange sie sich also von anderen Theologien und von anderen Charismen und Diensten in der Kirche ergänzen, und wenn es sein muß, auch einmal korrigieren läßt, solange sie sich also in einer u. U. spannungsvollen Weise in das Ganze des Katholischen einfügt. Die Grenze verläuft dort, wo aus der polaren Spannung der nicht mehr integrierbare Widerspruch wird. Dies geschieht dort, wo der einzelne sein eigenes privates Urteil verabsolutiert und daran hartnäckig festhält. Wo dies geschieht, setzt er seinen Egoismus an die Stelle der ekklesialen *communio;* damit ist das Grundprinzip des Katholischen verletzt, ja aufgegeben." [10]

Die vielfach spürbare Spannung zwischen Wissenschaftsanspruch und Kirchenbindung der Theologie tritt aber vor allem dort auf, wo unter Kirchlichkeit nichts anderes mehr verstanden wird als die kritiklose Übereinstimmung mit *allen* Aussagen des kirchlichen Lehramts, auch solchen, die die Träger des authentischen Lehramts nicht in definitiver Weise vortragen. In einer solchen Sicht der Dinge bleibt die Rolle der Gesamtheit der Gläubigen für die Erkenntnis und die Vertiefung des Verständnisses des christlichen Glaubens außerhalb des Blickfelds. Zugleich besteht die Gefahr einer völligen Einebnung der ungleichen theologischen Qualifikationen lehramtlichen Sprechens. Das aber muß zu wachsendem Mißtrauen selbst dort führen, wo es bei strenger Auslegung definitiven Sprechens in der Kirche unangebracht ist. Schließlich läßt sich nicht leugnen, daß die Kirche im Lauf ihrer Geschichte wiederholt mit höchster Autorität vorgetragene Entscheidungen und Feststellungen entweder stillschweigend zurückgenommen oder auch neu interpretiert bzw. durch neue Ortungen relativiert oder einfach nicht mehr urgiert hat.

Gerade weil heute wieder die Gefahr besteht, daß die Kirchlichkeit nicht in die Weite eines Kirchenverständnisses, das von der Communio der Kirche und dem in ihr vorhandenen mehrpoligen Spannungsfeld her bestimmt ist, definiert wird, sondern statt dessen einseitig an der „Gelehrigkeit dem Lehramt gegenüber" gemessen wird, besteht Grund, an die im gültigen Kirchenrecht verankerten einschlägigen Bestimmungen zu erinnern, die von Rechten und Pflichten der Gläubigen im allgemeinen und der Theologen im besondern sprechen:

„Entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit und ihrer hervorragenden Stellung haben (die Gläubigen) das Recht und bisweilen sogar die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, den geistlichen Hirten mitzuteilen und sie unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen den übrigen Gläubigen kundzutun" (CIC/1983, can. 212 § 3) [11]. „Die sich theologischen Wissenschaften widmen, besitzen die gebührende Freiheit der Forschung und der klugen Meinungsäußerung in den Bereichen, in denen sie über Sachkenntnis verfügen; dabei ist der schuldige Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren" (can. 218).

Diese Rechte können auch nicht durch Treueidversprechen, die beim Antritt von bestimmten kirchlichen Ämtern abzulegen sind, aufgehoben werden[12]. Soviel steht jedenfalls fest: Wenn den Theologen die spezifische Autorität genommen

wird, die zugleich aus der wissenschaftlichen Qualifikation und der lebendigen Erfahrung und Praxis des Glaubens resultiert, und sie zu einfachen Funktionären des Lehramts degradiert werden, dann schadet das am Ende dem Ansehen und der Autorität des Lehramts selbst. Die Reden Papst Johannes Pauls II. vom 15. November 1980 im Kölner Dom und vom 18. November 1980 im Kapuzinerkloster von Altötting, in denen er das Spannungsfeld von Wissenschaft und Glaube, Theologie und Lehramt im Sinn eines Kooperationsmodells angesprochen hat, müssen daher auch heute in Erinnerung gehalten werden[13].

Dienst an der Wahrheit

Hinter der Spannung von Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit verbirgt sich freilich das tiefere Problem, daß es der Theologie um die Wahrheit zu gehen hat. So problematisch die Rede von der „objektiven Wissenschaft" heute auch geworden ist, so richtig ist es doch, daß diese Formel letztendlich nichts anderes als die Sorge um die Wahrheit vor Augen hat, die durch keine falschen Rücksichtnahmen subjektiver bzw. subjektbestimmer Art in Frage gestellt werden darf. In diesem Sinn bemerkt auch Walter Kasper zur Wissenschaftlichkeit der Theologie:

„Der christliche Glaube ist ja nicht ein Glaube an die Kirche, sondern ein Glaube, der sich in und mit der Kirche auf Gott selbst richtet, näherhin auf den Gott, der sich uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist mitteilt. Deshalb geht die Theologie zwar vom Zeugnis der kirchlichen Tradition aus und ist bleibend daran gebunden; diese ist aber eben, weil sie wahr ist, dadurch definiert, daß sie über sich hinaus und in die je größere Wahrheit Gottes hineinweist. Der eigentliche Gegenstand der Theologie ist darum nicht der Glaube der Kirche, sondern die in den Glaubenszeugnissen der Kirche bezeugte Wahrheit von der Selbstoffenbarung Gottes." [14]

Wir dürfen im Sinn des Thomas von Aquin anfügen:

„Der Glaubensakt richtet sich nicht auf das Ausgesagte und das Sagbare des Glaubens, sondern allein auf die geglaubte Wirklichkeit" (S. Th. II-II 1,2)[15].

Hier ist im Blick auf die Wahrheit von dem zuvor Gesagten her ein Dreifaches zu sagen:

1. Die Wahrheit, die wir hier ansprechen, hat in Joh 14,6 einen doppelten Bezug. Wenn dort Jesus von sich sagt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben", wird aus der *Sache* der Wahrheit eine *Person*, und zugleich steht die „Wahrheit" zwischen „Weg" und „Leben". Wo aus der Nachfolge Jesu Gemeinschaft – Kirche – wird, muß diese sich folglich als Weg-, Wahrheits- und Lebensgemeinschaft darstellen[16]. Die „Wahrheit" hat in diesem Kontext einen unverkennbaren Zusammenhang mit dem Lebensweg des Menschen, aber dann auch mit dem Leben und Überleben, mit dem umfassenden Heil. Damit zerstört die Kirche ihre wahre Identität, wo sie selbst zum Ziel gemacht wird, anstatt daß sie ihrer Funktion gerecht wird, „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit" zu sein (Lumen gentium 1).

2. Die Wahrheit, um die es hier geht, betont nicht sosehr das Trennend-Unterscheidende, sondern das – im wörtlichen Sinn – Verbindend-Verbindliche. Die Theologie selbst muß sich hier daran erinnern lassen, daß sie mit ihren Aussagen im Dienst des verbindlichen christlichen Glaubens tätig zu sein hat. In diesem Sinn haben Vertreter der dogmatischen Theologie in den letzten Jahrzehnten im Sinn des zitierten Thomaswortes immer wieder darauf hingewiesen, daß auch dogmatische Aussagen „offene" Aussagen sind:

„Das (oben zitierte Wort des Thomas) bedeutet eine gewisse Relativierung aller worthaften und satzhaften Bekenntnis- und Glaubensformulierungen, da dem Geheimnis Gottes gegenüber jedes menschliche Wort immer zu kurz gerät und kein Wort und keine Formel diese Wirklichkeit ganz einholen kann. Alle dogmatischen Sätze und die Dogmatik insgesamt sind deshalb ein „offenes" System. Jede Formulierung überholt sich selbst notwendig in *die* Wirklichkeit hinein und übersteigt sich auf *die* Wirklichkeit hin, die sie zur Sprache bringen will: die Wirklichkeit Gottes, die in keiner Formel faßbar und durch keine menschliche Bemühung einholbar ist." [17]

3. Eine wegeröffnende und lebenschenkende Wahrheit, die sich nicht in der Feststellung logisch richtiger Aussagen erschöpft, akzentuiert an der früher bedachten Definition von Theologie „Reflexion *auf* den Glauben der Kirche *aus* dem Glauben der Kirche" den ersten Teil neu. Denn insofern als in der Erkenntnis der Begrenztheit menschlichen Sprechens die je größere Wirklichkeit in den Blick kommt, erweist sich die Wahrheit selbst nicht als Besitz, sondern das, was wir „haben", höchstens als „Angeld" (vgl. 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) und Verheißung der Fülle der Wahrheit. Sosehr die Theologie daher einerseits darum bemüht sein muß – im wörtlichen Sinn *„theo-logisch"* –, Gott „zur Sprache" zu bringen, sosehr hat sie andererseits die Aufgabe – *mystagogisch* – den Menschen in das Mysterium Gott einzuweisen. Von hier aus nennt dann auch der 1. Timotheusbrief die Kirche „Kirche des lebendigen Gottes, die die Säule und das Fundament der Wahrheit ist" (3,15).

Mit dieser Bestimmung der Wahrheit kann es der Theologie auch immer wieder gelingen, ihren eigenen Dienst im Hinblick auf die Kirche als ganze und auf die Welt, die dieser Kirche gleichsam gegenübersteht, wahrzunehmen. Von beiden Seiten trifft die Theologie die Kritik. Dabei ist zu beachten, daß die Subjekte der Kritik schon deshalb nicht in „kirchliche" und „weltliche" zu trennen sind, weil vieles, was „weltlich" an Kritik an der Kirche und ihrer Theologie geäußert wird, noch einmal durch suchende Kirchenmitglieder im kirchlichen Raum „repräsentiert" wird. In gewissem Sinn wird hier der Student zu einer besonderen Gestalt dieser Repräsentation. Umgekehrt „re-präsentieren" die Vertreter des Lehramts in besonderer Weise kritisch die Verbindlichkeit des christlichen Glaubens.

Die *Studierenden,* die heute vielleicht deutlicher als frühere Generationen der Mystagogie bedürfen, reklamieren von der Theologie Einsicht in einen gangbaren Weg, der wahrhaftig zum Leben führt. Sie machen aber – vielfach ohne es zu wissen – im Grund nur sichtbar, was allen Mitgliedern der Kirche zeitlebens aufgege-

ben bleibt: immer tiefer hineinzuwachsen in die Unausschöpflichkeit des Geheimnisses Gottes. Diese Aufgabe kann niemals delegiert werden, sondern ist und bleibt heute mehr denn je Sache jedes einzelnen, weil der einzelne in seiner persönlichen Glaubens*erfahrung* gefordert ist:

„Der Fromme von morgen wird ein Mystiker sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann." [18]

Die hier geforderte Mystagogie ist eine Aufgabe für alle Mitglieder der Kirche und verbindet diese darüber hinaus mit allen Suchenden in der Welt.

Die Kirche, repräsentiert im kirchlichen *Lehramt,* verlangt Identifikation mit der verbindlichen Lehre. Diese Forderung erweist sich für viele Menschen deshalb als so sperrig, weil unter „verbindlicher Lehre" vielfach die zeitlich letzten Verlautbarungen des Lehramts diskutiert und diese einerseits nicht immer neu als Vermittlung des von Gott ergangenen Wortes, des Wortes Gottes, erschlossen, andererseits die als verbindlich vorgestellten kirchlichen Lehren zu wenig als Zugang zu dem den Menschen und seine Welt in das universale Heil rufenden Gott erfahren werden. Wo im Grund die Frage nach einer *vermittelten Unmittelbarkeit* [19] übersprungen wird und die vermittelnde Autorität der Kirche den Menschen nicht klar genug in die unmittelbare Begegnung mit dem sich selbst mitteilenden Gott entläßt, wird die Mittlergestalt Kirche als reine Barriere erlebt.

Die von den beiden Seiten, den die suchende Kirche repräsentierenden Studierenden und dem die lehrende Kirche repräsentierenden Lehramt, geäußerte Kritik trifft sich verständlicherweise nicht in demselben Punkt. Insofern aber als die Theologie in ihrer Kirchlichkeit im Insgesamt von Kirche wurzelt, findet die unterschiedliche Gestalt der Kritik in der Theologie einen Kristallisationspunkt. Das aber hat zur Folge, daß die Theologie nicht nur Kritik erfährt, sondern ihrerseits zur kritischen Instanz wird. Diese gründet dann darin, daß sie gleichsam als kritisches Gedächtnis der Kirche diese *in ihrer Gesamtheit* immer wieder daran erinnert, daß der christliche Glaube aus dem Wort Gottes lebt. Das schließt ein, daß die Theologie sich in ihren Trägern auch selbst stets daran erinnert und gegebenenfalls erinnern lassen muß, daß dieses zu ihrem unverzichtbaren Auftrag gehört.

Das *Lehramt,* dessen Entscheidungskompetenz in Sachen des Glaubens und der Sittlichkeit die katholische Theologie nicht in Frage stellt, darf und muß sich von der Theologie dennoch daran erinnern lassen, daß für *alles* Lehren das Wort Gottes die oberste Norm ist. So heißt es in „*Dei Verbum*" 10:

„Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft."

Damit ist der Entscheidungsspielraum des Lehramts selbst begrenzt. Die Entscheidungen aber sind der Willkür der Amtsträger entzogen. In Fragen des Konflikts kann zwar die Entscheidungsautorität auf ein dem Verbindlichkeitsgrad der Entscheidungssentenz entsprechendes Verhalten dringen. Sie kann aber nicht verhindern, daß argumentativ geprüft wird, welchen Weg eine Entscheidung genommen hat, und daß etwa festgestellt wird, daß angesichts der geforderten Rückbindung an das oberste Kriterium Fragen bleiben. Solche Rückfragen kann das Lehramt nicht autoritär verbieten. Oft genug hat denn auch ein schnell verhängtes Schweigegebot sich nachträglich als unberechtigt und für die verhängende Instanz selbst als abträglich erwiesen.

Theologie muß aber, wo sie ihr eigenes Geschäft vollbringen will, darauf bestehen, daß *Studierende* als Suchende sich wesentlich zu *Hörern des Wortes* öffnen müssen. Auch wenn die Theologie in ihrer Wissenschaftlichkeit an einer Mehrzahl anderer Wissenschaftsmethoden teilnimmt und in ihrer systematischen Wahrheitssuche und -formulierung nicht auf den Umgang mit der Philosophie verzichten kann, so sind weder diese Wissenschaften ein Theologieersatz, noch darf die Theologie sich dadurch von ihrer eigentlichen Aufgabe dispensieren, daß sie auf ihre Weise das Geschäft etwa der Philosophie, der Psychologie, der Gesellschaftswissenschaften oder heute der Kulturwissenschaften betreibt. Zwar muß die Theologie, um das Vernehmen des Wortes Gottes in unserer Zeit und unserem Raum zu befördern, den Menschen unserer Zeit und unserer Räume kennen. Doch die Kenntnis der Zeit und der Räume bleibt doch nur eine Vorbedingung, um die Sprache zu vernehmen, in der Gottes Wort den Menschen heute trifft. Wo die Theologie den Zirkel von menschlicher Frage und selbsterteilter menschlicher Antwort nicht aufsprengt und den Menschen nicht öffnet für ein Wort, das nicht nochmals er sich selbst sagt, sondern das ihn als wahres Wort des ganz Anderen trifft, kann sich die Theologie nicht im Dienst des Wortes Gottes und damit im Dienst der Verbindlichkeit christlichen Glaubens wissen.

Das führt am Ende dahin, daß die *Lehrer der Theologie* im Geviert der Kritik, der Kritik, die an ihnen geübt wird und die sie selber ständig üben müssen, gleichsam zwischen allen Stühlen sitzen. Die Irritation, die dabei empfunden wird, kann freilich kaum durch gemeinsame öffentliche Erklärungen abgebaut werden, zumal es dabei bleibt, daß in der infralapsarischen Ordnung dieser Welt weder die große Zahl ein Garant der Wahrheit ist noch die Abstimmung ein Weg zu ihrer Findung. Wahrheit kann aber auch nicht autoritativ verordnet werden. Anselms programmatischer Satz aus dem „Proslogion" 1: „Credo ut intelligam", „ich glaube, um zu verstehen", ist immer auch verstanden worden als Ausdruck eines katholischen Glaubensverständnisses, das niemals die Ausschaltung der menschlichen Fähigkeiten, sondern deren weitestgehende Entfaltung impliziert. Der Weg zur Wahrheit führt wissenschaftlich über den Austausch von Argumenten. Darüber können sich auch die Vertreter des Lehramts nicht leichtfertig hin-

wegsetzen. Sie müssen daher, wo sie den Diskurs mit Hilfe einer Entscheidung unterbrechen, dem mit Vernunft ausgestatteten Menschen gestatten, daß er die Entscheidung als sinnvoll nachzuvollziehen sucht. Insofern sich die *umfassende* Wahrheit Gottes dem Begriff und Zugriff der Menschen entzieht, bleibt *allen* Glaubenden, wo die Argumentation zum Schweigen kommt, nur die Suche nach Wegen der Wahrnehmung der Wahrheit, die sich ihrerseits dem Suchenden mitteilt. Wo diese Situation eintritt, beginnt die Anbetung Gottes. Hier aber befinden sich dann *alle* Glaubenden, die Repräsentanten des Lehramts und die Lehrer der Theologie eingeschlossen, unter dem Wort Gottes, das der ganzen Welt Heil zuspricht.

ANMERKUNGEN

* Hans Jorissen zum 65. Geburtstag.

[1] M. Seckler, Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit (Freiburg 1980); ders., Die schiefen Wände des Lehrhauses (Freiburg 1988); W. Kasper, Theologie und Kirche (Mainz 1987) 7–22.

[2] J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 12–33, Zit. 23.

[3] H. Jorissen, Braucht der Glaube die Theologie?, in: Pastoralblatt 38 (1986) 354–362, Zit. 354.

[4] Man braucht hier nur einmal darauf zu achten, daß die Vorsilbe „Fundamental" heute nicht nur mit der Theologie als ganzer und dann im Sinn einer eigenen theologischen Disziplin – „Fundamentaltheologie" –, sondern z. B. auch mit der Moral zu „Fundamentalmoral" (F. Böckle u. a.) und mit der Pastoraltheologie zur „Fundamentalpastoral" (P. M. Zulehner) verbunden wird.

[5] Zum Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft werde ich mich in einem Beitrag zur im kommenden Jahr erscheinenden FS A.-Th. Khoury ausführlicher äußern.

[6] Vgl. K. Rahner, Schisma in der katholischen Kirche?, in: Schriften zur Theologie, Bd. 9, 432–452; auch ebd. 479–497.

[7] H. Jorissen (Anm. 3) 361.

[8] Vgl. zu diesem Thema ausführlich W. Beinert, Bedeutung und Begründung des Glaubenssinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Erkenntniskriteriums, in: Catholica 25 (1971) 271–303; ders., Das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche, ebd. 43 (1989) 1–30; auch H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn [2]1988) 464–488.

[9] Vgl. W. Beinert, Finden (Anm. 8) 23 f.; dort auch die Zitate.

[10] W. Kasper, Theologie (Anm. 1) 12, 13 f.

[11] Vgl. hierzu auch im Anschluß an Gaudium et spes 44 H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Anm. 8) 454 f.

[12] An dieser Stelle soll auf die Ende Februar 1989 veröffentlichte neue Form der Professio fidei und den unabhängig davon zu betrachtenden Treueid (Iusiurandum fidelitatis) nicht näher eingegangen werden; die erkennbare Irritation in der kirchlichen Öffentlichkeit gehört aber in den Kontext der hier angestellten Überlegungen.

[13] Vgl. dazu mit den einschlägigen Ausschnitten aus den Papstreden und Hinweisen auf die Thesen der Internationalen Theologenkommission zum Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie meine Kontextuelle Fundamentaltheologie (Anm. 8) 482–486. Die verschiedenen, in der Geschichte zu beobachtenden Modelle der Verhältnisbestimmung von Theologie und Lehramt dokumentiert M. Seckler, Die schiefen Wände (Anm. 1) 105–135.

[14] W. Kasper, Theologie (Anm. 1) 14.

[15] Vgl. auch K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schr. z. Theol., Bd. 5, 54–81.

[16] Vgl. dazu ausführlicher H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Anm. 8) 348–369.

[17] So H. Jorissen, Glaube (Anm. 3) 360; vgl. H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Anm. 8) 460–464.

[18] K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schr. z. Theol., Bd. 7, 11–31, Zit. 22 f.

[19] Vgl. zu dieser Kategorie K. Rahner, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen, ebd. Bd. 8, 218–235; M. Seckler, Die schiefen Wände (Anm. 1) 141.

Oskar Köhler

Konvertiten

In seiner Kalendergeschichte „Die Bekehrung", 1811 in das „Schatzkästlein des Rheinischen Hausfreundes" aufgenommen, erzählt Johann Peter Hebel von zwei lutherisch erzogenen Brüdern, deren einer katholisch wurde, worüber sie sich verfeindeten. Nach langen Jahren trafen sie sich wieder, um sich zu versöhnen, und als sie wieder weitab voneinander lebten, wurde aus lauter Familiensinn der katholisch gewordene Bruder wieder lutherisch und konvertierte der lutherisch gebliebene Bruder zur katholischen Kirche, so daß es nachher wieder war wie vorher, „höchstens ein wenig schlimmer". Diese Geschichte hat nichts mit zynischem Spott zu tun, sie ist ein Zeugnis der Ironie des alemannischen Dichters, in welcher schwierige Situationen ins Leichte gehoben und gerade so gewichtig werden. Johann Peter Hebels „Merke" zu dieser Geschichte ist zu merken: „Du sollst deines Glaubens leben, und was gerade ist, nicht krumm machen. Es sei denn, daß dich dein Gewissen treibt zu schanschieren."

Wenn die Geschichte damit beginnt, daß einer der beiden Brüder katholisch wird, so hat dies gewiß seinen Grund in der katholischen Konversionsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts, die dem altliberalen Prälaten nicht sympathisch war. Er geht auf die Gründe des Konfessionswechsels nicht weiter ein, aber daß dieser aus lauter Familiensinn wieder rückgängig gemacht werden konnte, verweist ihn auf eine der oberen Schichten menschlichen Lebens. Dort auch spielen (oder: spielten) sich die meisten Konversionen konfessionsverschiedener Brautpaare ab, wobei die Richtung auf die katholische Kirche wegen deren Vorschriften einen Vorrang hat (oder: hatte). Es wäre sehr unbillig, solche Übertritte geringzuschätzen, liegt ihnen doch der Wille zu einer kirchlichen Einheit der zu gründenden Ehe und Familie zugrunde. Doch um eine Conversio im eigentlichen Sinn handelt es sich dabei in der Regel nicht.

Der klassische Konvertit: Paulus

Wo es aber wirklich um Conversio geht, wo also das „Gewissen treibt zu schanschieren", da können sich Probleme aufwerfen, die es für den „Familiensinn" nicht gibt. Denn je tiefer die Lebensdimension einer „Wende" ist, und die Dimension des Glaubens ist die tiefste, desto bedrängender kann die Frage werden, was da geschehen ist. Keiner kann das, wovon er sich verabschiedet hat, ein-

fach zu den Akten legen, sonst wäre es ihm ja „zuvor" nicht ernst gewesen und könnte es ihm „danach" auch nicht ernst sein. Das klassische Beispiel steht am Anfang der christlichen Glaubensgeschichte: das „Damaskuserlebnis" des Juden Saul von Tarsos. Der Triumphalismus hindert die Christen freilich oft daran, in den Paulus-Lesungen zu hören, wie sich da ein gottbesessener Mensch, für den Religion nicht eine schöne und tröstliche Kompensation im irdisch funktionalisierten Leben war, sich mit der Frage abquälte, ob er auf dem Weg nach Damaskus bei seinem „Reiseunfall" einen Bruch im Herzensgrund erlitten habe. „Um Christus willen", schrieb Paulus, habe er in diesem Erlebnis alles, was er als „Gewinn" erachtet hatte, preisgegeben, als „Verlust" erachtet (Phil 3,7f.). Er nennt sogar „Kehricht", was „zuvor" gewesen ist, wobei freilich zu beachten ist, daß der Philipperbrief gegen Judenchristen polemisiert, welche von den Griechen die Beschneidung verlangen. Es ist wie bei jeder wirklichen Conversio: sie ist nicht einfachhin das Ergebnis eines Selbstgesprächs, einer „Selbsthebung", sie wird als ein „Ruf" erfahren – auch dann, wenn einer nicht von einer „Stimme" spricht. Und dennoch muß es jeden, der hören kann, erschüttern, wie Paulus sich im Römerbrief (7,7–25) abmüht mit dem „Gesetz", das „heilig" ist und zugleich der „Sünde" den „Anlaß" gibt. Es geht dem Saul von Tarsos um die Kontinuität seines Lebens, das ein Leben aus dem Glauben ist. So leicht war es beileibe nicht, wie es die gängige und zudem banal übertragene Rede vorspiegelt: „Aus dem Saulus ist ein Paulus geworden."

Es soll hier bei diesem „laien"-haften Versuch – er wird nur unternommen, weil von Konvertiten ohne den klassischen Fall dieses jüdisch-christlichen Konvertiten nicht gehandelt werden kann – nicht „psychologisiert" werden. Jedoch entzieht sich zwar das „Damaskuserlebnis" wie jedes Erlebnis dieser Art *letztlich* einer psychologischen Erklärung (auch ein Psychotherapeut kann einräumen, daß es Phänomene gibt, die nicht zu „klären" sind). Aber in den Briefen des Paulus, „Tagebüchern vergleichbar", wurde zu Recht ein „Selbstporträt" entdeckt[1], das ohne Einfühlung in die Psyche des Paulus nicht zu verstehen ist. Der göttliche Ruf erscheint dann als ein dem Gerufenen angetaner Willkürakt.

Noch ein anderes Moment im Leben des Paulus ist ein Merkmal einer wirklichen Conversio. Er, der weit mehr als andere Apostel über die Grenzen des Gottesvolks Israel hinausgegangen ist, wird der „Völkerapostel" genannt. Seine Missionsreisen sind eine herausragende Erscheinung im Anfang der Geschichte des christlichen Glaubens. Doch vielleicht darf man auch sagen, Paulus sei das klassische Beispiel dafür gewesen, daß eine Conversio schon als persönliche Erfahrung dazu drängen kann, andere Menschen missionarisch für die eigene Botschaft zu gewinnen. Ob ein „Erfolgserlebnis" dieser Art, in welchem das „Ich" sich mit der „Sache" identifiziert, zwar den eigenen Schritt nicht von Grund auf rechtfertigt, aber ihn bestärkt – auch bei Paulus?

Konversionsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts

Wenn auch das „Damaskuserlebnis" des Paulus nicht nur fundamentale Folgen für die Geschichte des christlichen Glaubens hatte, sondern auch als eine persönliche Erfahrung außerordentlich ist, so ist doch diese Conversio gleichsam ein Modell für die Problematik einer jeden religiös motivierten Konversion. Diese Problematik bekundet sich auch in der Verletztheit derer, die verlassen wurden, und sie ist um so heftiger, je „prominenter" der Konvertit ist (daß Juden eher Jesus von Nazareth tolerieren als den Saul von Tarsos, hat auch darin seinen Grund). Und die Problematik wird auch darin sichtbar, daß die neue Gemeinschaft des Konvertiten diesem gegenüber skeptisch sein kann (in der Geschichte des Christentums wurde verdrängt, daß Paulus ein jüdischer Konvertit gewesen ist). Heute kritisieren die „geborenen" Mitglieder einer Kirche die „Konvertitenmentalität". Sie treffen dabei auch wichtige Merkmale, bedenken aber in einer Art Insider-Arroganz nicht das eigentümliche Wesen einer Conversio. Nun ist gewiß der Weg des Paulus vom Glauben seiner Väter in den Christusglauben hinein von Grund auf anderer Art als der Weg eines Christen von einer Konfession zu einer anderen. Solange jedoch „Konfession" nicht nur eine Bezeichnung im bürokratischen Standesamt ist, solange ist auch ein Konfessionswechsel jedenfalls im Horizont von Damaskus zu sehen. Sein Schauplatz waren seit der Reformation zufolge der kirchengeschichtlichen Entwicklung insbesondere die deutschen Lande.

Obwohl Johann Peter Hebel das „Schanschieren" aus Gründen des Gewissens respektiert, so zeigt doch seine Kalendergeschichte an, daß zu seiner Zeit Konversionen zwar noch immer wie zur Zeit der Reformation von der jeweils einen Seite gefeiert und von der anderen verdammt werden konnten, daß sie aber schon als solche mehr und mehr allseits fragwürdig geworden waren. Die neuzeitliche Toleranzidee war herausgefordert, zumal die Konfessionswechsel, als die irenische Gesinnung der Romantik im Zeitalter der Restauration zurücktrat, Thema einer polemischen Apologetik wurden, dies nicht nur, aber insbesondere im Katholizismus.

Ein großes Aufsehen erregte die „Wunderbare Bekehrung des Israeliten Alphonse Marie Ratisbonne"[2], eines elsässischen Bankiers, im Jahr 1842; er wurde 1847 Priester, war einige Jahre Jesuit und wurde denn Mitglied der „Prêtres de Notre-Dame de Sion", eifrig bedacht auf die Konversion von Juden. In den Jahren 1865/70 erschienen die „Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert", gesammelt von David August Rosenthal, einem konvertierten Arzt. Hatte der Verleger Benjamin Herder diese Publikation abgelehnt, weil sie von einem Konvertiten stammte, so war die 1866/80 erschienene 13bändige Reihe „Die Convertiten seit der Reformation" das Werk von Andreas Räß, einem Repräsentanten des „Mainzer Kreises" (seit 1842 Bischof von Straßburg), der heftig gegen Aufklärung und Protestantismus polemisierte. Während in der ersten Auflage (1848) des Kirchen-

lexikons von Wetzer und Welte beim Stichwort „Convertit" nur eine Begriffserklärung steht, umfaßt es in der zweiten Aufage (1884) 22 Spalten.

Nun kann an zwei Lebensläufen aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts deutlich gemacht werden, welch ganz persönliche und schwierige Wege inmitten von politischen und kirchenpolitischen Unifizierungstendenzen zu gehen waren. Im März 1823 trat Aloys Henhöfer, katholischer Pfarrer in Mühlhausen bei Pforzheim, in die evangelische Kirche über, nachdem das Bruchsaler Generalvikariat der Diözese Speyer im August 1822 geurteilt hatte, er habe sich selbst von der katholischen Kirche ausgeschlossen; er wurde am 11. April 1823 als evangelischer Pfarrer ordiniert. Sein Lebensbereich wurden nach einer Zeit in Graben die Hardtgemeinden Spöck und Staffort bei Karlsruhe, wo er von 1827 bis zu seinem Tod im Jahr 1862 im Geist der Erweckungsbewegung als Pfarrer wirkte. Die gängige Vorstellung, daß ein Konvertit nach seinem Schritt selbstverständlich ein ruhig gefestigtes Leben führt, wird auch von Aloys Henhöfer widerlegt. Nicht nur die evangelischen Kontroversen um einen neuen Katechismus (1830) brachten ihn in Drangsal, auch sein persönliches Christenleben war von tiefer Melancholie und einer endzeitlichen Gestimmtheit geprägt.

Etwa fünf Jahre vor Henhöfers Konversion, am 7./8. Dezember 1818, bekannte sich Luise Hensel, die Tochter eines lutherischen Pfarrers, in Berlin zur katholischen Kirche und legte am 6. Mai 1820 in Düsseldorf das Gelübde der Jungfräulichkeit ab. Sie ist die Autorin des Abendlieds „Müde bin ich, geh' zur Ruh'", das heute noch fast jeder kennt, während sie selbst fast ganz vergessen ist. Das geographische Feld der Gesellschaftsdame, Erzieherin, Lehrerin und Pflegerin erstreckte sich von Ostpreußen und Prag bis nach Aachen und Holland, von Stettin bis nach Südtirol, und auch das geliebte Wiedenbrück in Westfalen, wo sie lange Jahre ihren Wohnsitz hatte, ist ihr nicht zur Heimat geworden. Im „Westphalenhof" zu Paderborn, wo ihre ehemalige Aachener Schülerin Pauline von Mallinckrodt Oberin der „Schwestern der christlichen Liebe" war, fand die 75jährige Frau eine Bleibe bis zu ihrem Tod am 18. Dezember 1876.

Der Weg Aloys Henhöfers und der Weg Luise Hensels hinein in die Konversion und nach der Konversion führte beide Menschen nicht durch eine beruhigte Seelenlandschaft.

Der Pfarrer Aloys Henhöfer[3]

Aloys Henhöfer, geboren am 11. Juli 1789 in Völkersbach (ob dem Albtal bei Ettlingen), wuchs in einer katholischen Bauernfamilie auf; seine Mutter, die jeden Tag an der heiligen Messe teilnahm und des Freitags zum nahen Marienwallfahrtsort Moosbronn ging, prägte seine Frömmigkeit. Nach dem Besuch der Lateinschule der Piaristen in Rastatt studierte er von 1811 bis 1814 Theologie in

Freiburg i. Br. und empfing im Mai 1815 im Konstanzer Priesterseminar zu Meersburg die Priesterweihe. Nach drei Jahren als Hauslehrer in der Familie des Freiherrn Julius von Gemmingen erhielt er 1818 dessen Patronatspfarrei in Mühlhausen an der Würm (bei Pforzheim).

In einem Rückblick (wohl vom Ende des Jahres 1833) klagt Henhöfer über seine ersten Monate als Pfarrer in einem Dorf, das vielleicht ähnlich „verwahrlost" war, wie Alban Stolz das Dorf Neusatz(-eck) bei Bühl als Vikar erlebte[4], so daß er „melancholisch wie ein Sumpf im Walde oder eine alte Mauer" wurde. In äußeren Erfolgen, die auch ein strenger Ortsvorstand erreichen könnte, sah Henhöfer nicht den Sinn seines Amtes. „Im Spätjahr des Jahres (1818) wurde ich durch Gottes Gnade zur Erweckung und von Sonntag zu Sonntag mehr zum Lichte geführt", so berichtet Henhöfer und notiert, daß von allen Seiten katholische und evangelische Zuhörer zu seinen Predigten kamen, und daß „ein ganz neues Leben" in Mühlhausen und in der Umgebung erwachte.

Es entspricht dem interkonfessionellen Charakter der Erweckungsbewegung in Deutschland, von F. W. Kantzenbach differenziert dargestellt, daß A. Henhöfer sowohl von der 1819 gegründeten „Evangelischen Brüdergemeinde" in Korntal wie von Ausstrahlungen des Kreises um Johann Michael Sailer beeindruckt wurde. Mit seinem Nachfolger im Haus des Freiherrn von Gemmingen, dem Vikar Johann Baptist Fink, verband ihn eine Freundschaft, und als dieser in seinen Glaubensnöten zu seinem Lehrer Sailer in Landshut zurückkehrte, wollte er sich ihm anschließen. (Fink ist 1850 als katholischer Pfarrer in Niederwihl gestorben.) Ein bedeutendes Moment in jenen Jahren war Henhöfers Lektüre der Schrift „Christus für uns und in uns" (1817) des Sailer-Schülers und -Freundes Martin Boos[5].

Aloys Henhöfers Predigten und auch seine seelsorgerliche Praxis in diesen Jahren richteten sich gegen die „Werksheiligkeit", insbesondere gegen das traditionelle Verständnis der Sakramente, aber auch gegen eine Auffassung des kirchlichen Amtes, welche ihm unvereinbar war mit der alleinigen Unfehlbarkeit des Heiligen Geistes. Wessenbergianische Einflüsse sind unverkennbar. Aber Henhöfer war primär kein Theologe, was er auch selbst in seinem Dankschreiben für die Verleihung des Titels eines theologischen Ehrendoktors durch die Universität Heidelberg (29. Juni 1856) bekundet: „... bin ich ja doch nur ein geringer Landpfarrer, dessen ganzes Wissen darin besteht, daß er nichts weiß, als Christus den Gekreuzigten." Dies war alles andere als die übliche Bescheidenheitsfloskel. Es ging Henhöfer um die innere Bekehrung der Seelen. Im Frühjahr 1819 hielt er eine Predigt, die in einem Zusammenhang steht mit einem konkreten Fall: „Glaubet ihr, wenn ihr auf das Krankenbett kommt, sei es schon gut, wenn ihr saget: ‚Gott sei mir Sünder gnädig!'. Sind damit die Verführten gerettet?" So bildhaft er predigte (manchmal fast zwei Stunden lang), den Leuten hat er nicht „nach dem Maul" geredet. An Fronleichnam 1819 sagte er: „Wer sich nicht ‚ausreinigt, Sün-

den nur bekennt', dem helfen alle Communionen nichts; da ist das Versehen auf dem Krankenbett nichts; er könnte es bleiben lassen, und dies wäre vielleicht besser."

Die Klagen beim Bruchsaler Generalvikariat der Diözese Speyer kamen von allen Seiten, auch von Gemeindemitgliedern. Im Frühjahr 1822 wurde Henhöfer nach Bruchsal vorgeladen, vom Amt suspendiert und im Priesterseminar in einer zunächst milden Haft gehalten[6]. Henhöfers Verteidigung, die den Eindruck einer freilich ungeschickten Taktik machen könnte, zeigt an, daß er in seiner Kirche bleiben wollte. Seine Gegner waren sowohl Wessenbergianer, denen antirationalistische Wendungen nicht liegen konnten, wie dezidiert römisch gesinnte Geistliche, alle aber, auch in der evangelischen Landeskirche, Kritiker des „Mystizismus". Die „Konventikel", denen Henhöfer freundlich, wenn auch mit einiger Reserve gegenüberstand, waren in Kirche und Staat gleichermaßen suspekt. Der Beschluß des Bruchsaler Generalvikariats, Henhöfer habe „sich selbst von der katholischen Kirche ausgeschlossen" (10. August 1822), traf diesen schwer, und er bedauerte auch manches Wort in seinem Brief nach Bruchsal und in seinem „Christlichen Glaubens-Bekenntnis", dessen Niederschrift er in Bruchsal begonnen und in Steinegg, dem Schloß des Freiherrn von Gemmingen (dieser bemühte sich um seinen Schützling beim Großherzog Ludwig), vollendet hatte. Zu den betrüblichsten Erscheinungen, die bei solchem Anlaß üblich sind, gehört der Dekan des Mühlhausener Pfarrers, Franz Ludwig Mersy. Er schrieb, er habe sich ihm nur genähert, um seine Grundsätze kennenzulernen und um so „bestimmter entgegenarbeiten zu können" – ein Stil, den Henhöfers erster Biograph, Emil Frommel, einer seiner späteren Vikare in Spöck, zu Recht ein „Meisterstück menschlicher Bosheit" nannte. Man erinnert sich an den Besuch Carl Maria Hofbauers bei Johann Michael Sailer, diesem damaligen Freund der Erweckungsbewegung.

Julius von Gemmingen trat am 19. Januar 1823 zur evangelischen Kirche über, gedrängt auch von Mühlhausenern, unter denen ein Schreiner, der auf Wanderschaft mit Pietisten zusammengekommen war, „Konventikel" gebildet hatte (in Mühlhausen wurden im Jahr 1823 von 457 Einwohnern 166 evangelisch). Als Henhöfer den enthusiastischen Bekenntnisbrief seines Gönners las, wurde er „bleich wie der Tod". Überzeugt von der Wahrheit, „im Begriffe, selbst dieser Kirche durch einen äußerlichen Schritt ... den Abschied zu geben, aber den gegebenen (dies heißt wohl den in der katholischen Kirche) zu befestigen, wollte mir doch dieser Ihr Schritt (des Freiherrn) für den Augenblick mehr Last als Freude sein". Nach etwa sechs Wochen (7. März 1823) schrieb er sein Gesuch um Aufnahme in die evangelische Kirche: „Ich habe mich nemlich durch ein vierjähriges, anhaltendes mit Gebeth verbundenes Forschen der h. Schrift, als dem ewig unfehlbaren Worte, der Quelle christlichen Glaubens, von Tag zu Tag mehr überzeugt, daß in der kath. Kirche so manche Satzungen sind, die in der h. Schrift keinen Grund haben, und dem wahren Christenthume mehr schädlich als nützlich

sind." Seinem Wunsch, „den Geistlichen des Landes zur ferneren Wirksamkeit beizuzählen", wurde nach einem Colloquium Ende März entsprochen. In seinem Rückblick schrieb Henhöfer: „Es war auch meine Absicht,weder selbst von dieser Kirche zu gehen, noch Andere wegzuführen, sondern in dieser Kirche wollte ich wirken." [7]

Henhöfer hatte zu Advent 1819 in paulinischem Geist gepredigt, vorher habe er „Gesetz" verkündet, „und jetzt will ich Gnade predigen", nicht ohne hinzuzufügen, es werde damit nicht die Tür für das Laster aufgestoßen. Doch seine Konversion gründet nicht in einem Damaskuserlebnis, seine religiöse Entwicklung war, wie sein Biograph E. Frommel schrieb, „nicht sprunghaft, sondern wachstümlich", und er unterscheidet sich auch von jenen Gestalten der Erweckungsbewegung, die ihr Leben auf eine einzelne, datierbare Erfahrung gründen. Aber darin gleicht sein Weg dem des Apostels, daß er seine Herkunft nicht verleugnet hat. So ganz und gar unrecht hatte der evangelische Prälat Hüffell nicht, als er in Streit um den Katechismus von 1830 gegen Henhöfer konterte, dieser habe in seiner Konversion nur den Namen gewechselt und bete jetzt den „Buchstaben der lutherischen Dogmatik" ebenso an wie früher als Katholik die Bilder (Henhöfer berief sich freilich auf das Augsburger Bekenntnis). Die konfessionelle Polemik dieses Konvertiten milderte sich später, bis er – so auch auf die Kontinuität seines Lebens bedacht – in seinem „Konfirmandenunterricht" (1858) seine ökumenische Vision niederschrieb (vgl. dazu unten).

Daß eine in religiöser Ergriffenheit vollzogene Konversion nicht einfachhin in Seelenruhe mündet, zeigt die Verfassung Aloys Henhöfers in den Jahren 1823 bis 1827 als Pfarrer in Graben, wo er mit seinen Predigten auch Hörer von außerhalb anzog, was den auch sonst nicht seltenen klerikalen Neid erregte. Julius von Gemmingen äußerte sich in einem Brief sehr betroffen über Henhöfers Zweifel an der göttlichen Barmherzigkeit (dessen Antwortbriefe und auch die Tagebücher sind nicht erhalten). Der Freiherr ist auch beunruhigt, wie Henhöfer auf einen Brief reagieren werde, den ihm der katholische Konstanzer Lyzeumsprofessor Sulzer 1824 geschrieben hatte. Es wäre gewiß völlig abwegig anzunehmen, der Konvertit habe an eine Rückkehr gedacht. Aber er zweifelte daran, ob er sich in der Landeskirche halten könne.

Einem Bericht E. Frommels zufolge habe nach Henhöfers Erstpredigt in Graben der Dekan die Kirchenvorsteher gefragt, ob es bei ihnen „Versammlungen" gebe, worauf diese antworteten, sie seien alle „einig". Dies hat Henhöfer später seinem Vikar Frommel gegenüber nach dessen Darstellung so kommentiert: „Das ist gerade wie wenn der Herr Dekan auf dem Kirchenhof gefragt hätte, ist hier Leben, Kampf und Streit? – und die würden sagen, sie seien alle einig, wir sind alle mausetot." Die Bekehrungsscheuen reihte Henhöfer so auf: 1. die Pfarrer, 2. die Lehrer, 3. die Beamten, 4. die Wirte. Summa summarum: „Die brave Welt ist die allergefährlichste. Die bekehrt sich am wenigsten." Der Pfarrer sparte sich

selbst von der Glaubensnot nicht aus. Einmal kommt er nicht in die Kirche zur Predigt; die Magd sucht ihn und findet ihn kniend in der Studierstube; er sagt, die Gemeinde solle noch ein Lied singen; und dann hielt er seine Predigt „unter viel Not". Ein andermal soll er statt einer Predigt eine halbe Stunde lang mit der Gemeinde gebetet haben. Aloys Henhöfer wurde in den Gemeinden „zum ‚Anfänger der christlichen Frömmigkeit', wie sie in dieser Art in Baden etwas Neues war ... Seine Landeskirche und viele ihrer Gemeinden danken es ihm noch heute" (G. A. Benrath).

Die Evangelische Landeskirche in Baden hatte guten Grund, zusammen mit der Badischen Landesbibliothek aus Anlaß des 200. Jahrestages 1989 der Geburt Henhöfers in Karlsruhe eine Ausstellung zu veranstalten[8]. Gewiß gibt es zahlreiche religiös motivierte Übertritte von der katholischen zur evangelischen Kirche auch in neuerer Zeit, und ist es ein schlechter Stil, geistlichen katholischen Konvertiten einfachhin zu unterstellen, sie hätten halt dem Zölibat entkommen wollen; aber Aloys Henhöfer entzieht sich einer solchen Verdächtigung. Er hat am 6. November 1828 in Spöck geheiratet, „endlich entschlossen nach mehrjährigem Hin- und Herwanken und Überlegen auch dieses letzte Vorurtheil früherer Jugend und Erziehung zu überwinden und ehelich zu werden". Zu einem Pastor gehört eine „Frau Pfarrer", und diese Frauen haben einen ganz eigenen Stand ausgebildet. Die Eröffnung der Karlsruher Ausstellung konnte zum Erlebnis einer primär religiösen, tief beeindruckenden Conversio werden.

Die Pfarrertochter Luise Hensel

Luise Hensel[9], am 30. März 1798 als Tochter eines lutherischen Pfarrers in Linum (Brandenburg) geboren und nach dem Tod ihres Vaters mit ihrer Familie nach Berlin gezogen, trat am 7./8. Dezember 1818 zur katholischen Kirche über, nachdem sie am 23. November in ihrem Tagebuch notiert hatte: „... ich gehe in die katholische Kirche über. Treibt mich auch in diesem Augenblick nicht die herzlichste Liebe zu Jesus, nicht die geringste Sehnsucht nach den Sakramenten, die sie ausspendet, zu ihr; so ist es schuldiger Gehorsam, denn er hat mir gerufen und den Weg gezeigt." Es handelt sich nicht um ein Erweckungserlebnis, der Schritt steht am Ende eines langen Prozesses.

Im Herbst 1816 war sie in einem Berliner Großbürgerhaus dem Dichter Clemens Brentano begegnet, der um diese Zeit nach einer Geborgenheit in seiner katholischen Kirche zurücksuchte („gänzliches Unterwerfen unter einen geistlichen Oberen entspräche meiner Natur allein") und eines der eindringlichsten Bekenntnisgedichte der deutschen Lyrik schrieb: „Frühlingsschrei eines Knechts aus der Tiefe." Es war die berühmte Liebe auf den ersten Blick, die Clemens bewegte, Luise um eine Heirat zu bitten, in jenem Ineinander von Eros und Religio, das

nicht nur ihn kennzeichnete. Der Enttäuschte schrieb bei einem Abschied: „Nun soll ich in die Fremde ziehen!/Mir hatte eine Himmelsbraut/Ein Zweiglein aus dem Kranz geliehen,/Ich hatte draus ein Haus erbaut." Wohl hatte Luise Hensel einen gewissen Anteil daran, daß er am 17. Februar 1817, also fast zwei Jahre vor ihrer Konversion, seine Generalbeichte ablegte; doch haben später diese selbst und dann die konfessionalistische Deutungsgeschichte und Manipulation der Quellen die Lage tendenziös verzerrt.

Luise Hensels „Abendlied" bekundet urlutherische Tradition. In der zweiten Strophe heißt es:

Hab ich Unrecht heut getan,
Sieh es, lieber Gott, nicht an.
Deine Gnad' und Jesu Blut
Macht ja allen Schaden gut.

In den lange verheimlichten Antwortbriefen, welche Luise zwischen dem Herbst 1816 und dem Herbst 1818 an Clemens schrieb, entwickelte sie geradezu eine Kontroverstheologie. Noch verteidigt sie darin Martin Luther, der in der damaligen katholischen Kirche die „Stiefmutter" getadelt habe. Zwar sei auch diese auf dem Fundament der Heiligen Schrift gebaut, aber sie fürchtet, sie sei „von menschlichem Zusatz entsetzlich hoch getürmt". Im übrigen sei es nicht entscheidend, ob einer katholisch oder protestantisch sei. „Schreibe Gott nicht vor, auf welchem Weg Du zu ihm kommen willst, durch die Bibel, durch die Kirche oder ohne Kirche und ohne Bibel; denn da kommt es mir vor, als folgtest Du noch Deinem eigenen Gutdünken und Willen." Dies sind nun freilich radikale Töne aus der Erweckungsbewegung.

Noch vor ihrer Konversion, in der Fastenzeit 1818, schrieb Luise Hensel das ihre mystisch-erotische Jesus-Liebe bekundende Gedicht:

Und soll ich dich nicht haben,
Den ich allein erwählt,
So soll man mich begraben
Verschmäht und unvermählt.
Und soll ich dich nicht sehen,
Mich dein nicht ewig freun,
Möcht ich nicht auferstehen,
Möcht ich nicht selig sein.

Auch noch nach ihrer Konversion, im Jahr 1821, kann sie träumen wie eine Liebende, die auf den Friedhof geht, um dort noch immer ein Liebesgespräch zu führen:

Geht vorüber, geht vorüber!
Wälzt den Stein nicht von der Tür;
Der hier ruht, der ist mir lieber
Als der Himmel Pracht und Zier.

Luise Hensels Konversion erfolgte deutlich auch unter dem Einfluß von Brentano, obwohl sie dies später heftig bestritt; der Dichter schrieb ihr aus Dülmen,

wohin er im September 1818 zur stigmatisierten Nonne Anna Katharina Emmerick abgereist war, deren (angeblicher) Wunsch, daß sie „in der Kirche sein möge", lasse alle Gründe der Entschuldigung nicht mehr gelten. Dabei spielte die Eifersucht Brentanos, Luise Hensel – deren Neigung zu ihm am Anfang erotische Züge keineswegs entbehrte[10] – ziehe ihm einen anderen Mann vor, eine gewichtige Rolle. In der Tat ist Ludwig v. Gerlach (s. Anm. 7), ein evangelischer, damals 21jähriger Jurist, der von der Erweckungsbewegung erfaßt war, in Luises Tagebuch vom Jahr 1818 gleichsam der Kontrapunkt in ihrer Bewegung zum Übertritt in die katholische Kirche. Sie hatte ihn zur gleichen Zeit und im gleichen Kreis wie Clemens Brentano in Berlin kennengelernt und ihn, wie sie schrieb, „ohne Veranlassung angeredet" („guckt eines hinüber in des Nachbars Garten, so ist er ein Mondsüchtiger, Träumer, Schwärmer... und er war doch nichts als ein armer Schelm, der an seinem Herzen noch etwas Blütenstaub aus dem Paradies behalten hat").

Wie ihre Neigung zu Brentano, so transformierte Luise Hensel auch ihre Neigung zu Gerlach in eine Bruderliebe. Sie erinnert sich an ihren früh gestorbenen Bruder Ludwig und fragt den Ludwig v. Gerlach, ob er denn nicht jetzt ihr „Bruder Ludwig" sein wolle. Aber: Wenn Gott von ihr „auch Zehntausend solcher Ludwigs wie du – und ich hätte sie – fordert, ich müßte sie ihm geben". Zwei Tage nach ihrem Entschluß zur Konversion notiert sie im Tagebuch: „Mein lieber Bruder Ludwig, du siehst wohl, daß ich fort muß, ohne mich nach dir umsehen zu dürfen; aber willst du nicht mit mir? Du hast doch eine Seele, die schade ist für diese Welt." Noch nach ihrem Gelübde der Jungfräulichkeit, im Mai 1822, klagt Luise, wie sie Ludwig, die „schöne, verirrte Seele", so untreu habe vergessen können – verirrt in ihrer Sicht, weil L. v. Gerlach sich immer stärker in der evangelischen Kirche engagierte. „Was hättest du werden können – welch ein Priester!" Luise Hensels Zug, Konvertiten für ihre Kirche zu werben, sollte später immer bestimmender werden. Während aber ihre späteren Beziehungen zu Gerlach selten und ziemlich konventionell waren, dauerte ihre seltsame „Liebesgeschichte" mit Clemens Brentano bis zu dessen Tod im Jahr 1842[11].

Am 6. Mai 1820 legte Luise Hensel in Düsseldorf, wohin sie, Hausdame beim Fürsten Salm, mit dessen Familie gezogen war, ein Gelübde der Jungfräulichkeit ab, das so lange gelten sollte, als es ihrem Beichtvater, dem Jesuiten Heinrich Wüsten, „beliebig sein wird". Ihre „Seelenführer" spielten, abgesehen von dem verständigen Kaplan Bernhard Hensing in Wiedenbrück, eine recht problematische Rolle im Leben Luise Hensels, die zwar eine höchst eigenwillige Frau war, aber in ihrer bleibenden Sündenangst diesen Halt suchte. Sie hätte mehrmals heiraten können, „gestandenere" Männer als Clemens Brentano, aber man kann zweifeln, ob sie eine gute Ehefrau hätte werden können (was den Rigorismus P. H. Wüstens nicht entschuldigt). Als sie den Sohn ihrer verstorbenen Schwester zu sich genommen hatte, erwies sie keinerlei Talent als Mutter. Und in ein Kloster ist sie,

obwohl sich konkrete Möglichkeiten ergeben hatten, auch nicht eingetreten. Luise Hensels Religosität war höchst individueller Art. Bezeichnend ist ihre Bemerkung im frühen Briefwechsel mit Brentano: „Hat wohl Magdalena sich von einem seiner Jünger (bei Jesus) vorstellen lassen?"

Um so erstaunlicher ist Luise Hensels immer strenger werdende „Kirchlichkeit". Dazu gehört auch, daß sie jede Gelegenheit wahrnahm, einen Menschen zum Übertritt in die katholische Kirche zu bewegen. Sie steht damit gewiß im Zusammenhang mit der damaligen Konvertiten-Apologetik im deutschen Katholizismus (vgl. oben). Aber manche ihrer Taktlosigkeiten sind peinlich. Ihrer Mutter gegenüber, die ja als Pfarrersfrau unter der Konversion ihrer Tochter zu leiden hatte, wahrte sie Zurückhaltung. Hatte sie jedoch 1826 in ihrem Tagebuch notiert: „Verstoßen wirst Du (Gott) sie nicht, obwohl sie hienieden Deiner Kirche nicht angehört hat", so wurde nach dem Tod ihrer Mutter im Jahr 1835 aus dieser Zuversicht die Hoffnung auf das „Erbarmen Gottes", worauf ihr der Freund B. Ch. Schlüter, der Münsteraner Philosoph, erwiderte, oft würden „solche Schwachgläubigen" in der Praktizierung ihres Glaubens uns „einsichtigere" übertreffen. Besonders peinlich sind Luise Hensels Bemerkungen über das Sterben ihres Bruders Wilhelm (Professor an der Kunstakademie Preußen, Ehemann der Fanny Mendelssohn, der Schwester des Komponisten), auch wenn man Luises starke Anhänglichkeit an ihren Bruder berücksichtigt. Nach dessen Tod (26. November 1861) berichtete sie, sie habe den sterbenden Bruder gefragt: „Denkst du auch an Jesus Christus und sein bitteres Leiden?", und dieser habe zweimal eine nickende Kopfbewegung gemacht, dann aber einige unverständliche Worte gelallt. Hat er nach der Konversion verlangt? Die große Nächstenliebe ihres Bruders tröstete Luise. „Aber es kann der geliebten Seele doch noch ein langes und schweres Läuterungsleiden zuerkannt sein." Aus dem Hensel-Nachlaß wurde ein Brief Luises an eine Freundin bekannt, wonach sie ihren Bruder gefragt habe, ob er katholisch werden wolle; dieser habe gelallt: „Ja, aber kein feierlicher Akt"; man habe ihm dazu nicht mehr verhelfen können.

Charakteristisch für Luise Hensels spätere Zeit ist auch die Art, wie sie die Autorität des Papstes betonte. Im Jahre 1861 fragte sie B. Ch. Schlüter, ob sie es für opportun halte, das Buch des englischen Konvertiten J. S. Northcote zu übersetzen, in welchem der angesehene Katakombenforscher die Überlieferung bejaht, wonach die Wohnung Jesu in Nazareth von Engeln nach Loreto übertragen worden ist. Luise antwortet schlicht und einfach, Loreto sei so oft päpstlich ausgezeichnet worden, daß „kein ordentlicher Katholik" diese Überlieferung bezweifeln könne. Während der Konzildebatten schrieb sie, die Unfehlbarkeit des Papstes sei eine Sache schon des „einfachen Menschenverstandes", und „die Kirche wäre keine 1800 Jahre alt geworden, wenn ihr jeweiliges Oberhaupt in der Lehre nicht unfehlbar gewesen wäre". Gewiß ist Luise Hensel über die Verfassung hinausgewachsen, die sie zwei Wochen vor ihrer Konversion bekundet hat (vgl.

oben), vor allem hinein in eine sehr ausgeprägte eucharistische Frömmigkeit, welche sie mit ihrer mystischen Jesus-Liebe verband. Aber ihr sehr ausgeprägtes Selbstbewußtsein korrespondierte mit einem tiefen Bedürfnis nach Hingabe an eine absolute Autorität.

Dies hat Joseph Reinkens (seit 1873 altkatholischer Bischof in Bonn) in seinem Buch über Luise Hensel (1877) im Hinblick auf deren Tagebucheintrag vor der Konversion hervorgehoben: „Sie bedurfte einer äußeren Autorität, welche die gehorsam sich Beugende des Heils versicherte." Der ehemalige Breslauer katholische Kirchenhistoriker hätte Luise Hensel, die ihm damals Papiere anvertraute, statt einer Unterwerfung eine „ideelle" Begründung des Glaubens gewünscht, doch sie habe gemeint, „mit dem Bekenntniswechsel die Sicherheit des Friedens zu gewinnen". Nun hat Reinkens keineswegs behauptet, Luise Hensel sei wegen ihrer Konversion nicht glücklich geworden, sondern mit feinem Gespür geschrieben: „Sie ist glücklich, oft unaussprechlich selig, wenn sie sich dem Herrn nahe fühlt, ... besonders aber, wenn sie ihn umarmt in der Communion; sie ist aber auch namenlos unglücklich in der Entbehrung, im Gefühl seiner Ferne, die sie immer verschuldet zu haben glaubt." Doch gerade dies ließ man in der katholischen Hensel-Literatur nicht gelten; die Konvertitin mußte doch geradezu zwingend nach ihrem Schritt glücklich geworden sein.

Wohl auf der Heimfahrt von Breslau, wohin sie 1856 eine ihrer Freundinnen eingeladen hatte, ist ein Gedicht entstanden, das über dem ganzen Lebensweg Luise Hensels, dieser Betreuerin in allerlei Nöten da und dort, stehen kann.

O wie bitter ist das Wandern,
Wenn die Seele rückwärts zieht,
Und ein liebes Auge lange
Weinend noch herüber sieht.
Und ein Tüchlein flattert fern,
Bis dich birgt des Waldes Saum;
Siehst es winken, siehst es blinken,
Wehen noch durch einen Traum.
Ach, die Sonnen scheint dir trübe,
Und dich freut kein Lerchenlied –
Bitter, bitter ist das Wandern,
Wenn die Seele rückwärts zieht.

Wenn eine Seele „rückwärts" zieht zum Bleiben, aber zugleich „vorwärts" muß, ohne das „wohin" finden zu können, dann ist das Wandern bitter, weil es weder möglich gewesen ist, in einem „dort" zu bleiben, noch möglich wird, in einem „hier" auszuruhen. Man nimmt auch nicht ein Jota weg von der Ernsthaftigkeit der Konversion Luise Hensels, wenn man sagt, sie habe weder lutherisch bleiben noch ihren Frieden in ihrer katholischen Kirche finden können.

Im Jahr 1869 taucht aus der angestrengten „Kirchlichkeit", dem polemischen Konfessionalismus, der extremen Zentrierung auf das Papsttum ein Gedicht des Mädchens aus Linum auf in jener Sprache, in welcher Luise einst ihre erotische

Empfindung in ihre Jesus-Liebe einschmelzen konnte. Es hebt ganz ähnlich an wie das so lebendig gebliebene Abendlied vom Jahr 1816 mit dessen erster Zeile: „Müde bin ich, geh zur Ruh". So versetzt auch die erste Zeile des Gedichts vom Jahr 1869, mehr als fünfzig Jahre später, wie damals in die Empfindung eines sich neigenden Tages, in eine schlichte menschliche Gestimmtheit, welche die Wahrheit der folgenden Verszeilen des Gedichts „Mein Emmaus" verbürgt.

Der Tag hat sich geneiget,
Kehr ein, geliebter Gast!
Der Lärm des Tages schweiget
Und gönnt der Seele Rast.
Laß uns beim süßen Mahle
Und trauter Rede nun
Im milden Abendstrahle
Von schwerer Wand'rung ruhn.
Als du auf fernen Wegen
Mir nahtest ernst und traut,
Hat deiner Rede Segen
Mir Trost ins Herz getaut.

O nicht vorübergehe,
Nein, weile holder Gast!
Allein in deiner Nähe,
Wird meiner Seele Rast.
Ob sich die Schatten strecken
Und wachsen riesengroß:
Nichts kann ein Herz erschrecken,
Das ruht in deinem Schoß.
Mein Haupt an deinem Herzen
Wie St. Johann beim Mahl,
Weiß ich von keinen Schmerzen,
Von keiner Todesqual.

Das Gedicht endet in der letzten Strophe mit der Hoffnung auf die „himmlische Vereinigung", aber für das lastende Jetzt fleht die Dichterin: „Wollst nicht von hinnen fliehen,/Mich lassen nicht allein." Jener Gang der Jünger aus der Todesstadt Jerusalem hinaus nach dem Dorf Emmaus liegt viele Jahrhunderte zurück. Luise hat diese Geschichte vergegenwärtigt, sie ganz individuell auf sich allein bezogen und sie verknüpft mit dem Urbild aller mystisch-erotischen Jesus-Liebe, dem Apostel Johannes beim Abschiedsmahl. Das Dorf Emmaus freilich hat sie nie gefunden auf dieser unserer Landkarte.

Luise Hensel hat in späten Jahren versucht, die Kontinuität ihres Glaubenslebens mit der Bemerkung zu sichern, sie sei schon als Kind in Linum im Grund katholisch gewesen; so habe sie beim Besuch eines höheren Geistlichen kritisiert, daß er verheiratet sei. Und hinsichtlich der Zeit nach ihrer Begegnung mit Clemens Brentano notierte sie, damals schon sei sie katholischer gewesen als der von Haus aus katholische, aber auf den ästhetischen Schein bedachte Dichter. Doch so sehr sie auch das Gewissen „trieb zu schanschieren", das Leitmotiv ihres Lebens blieb die Jesus-Liebe, die sie im Geist des Pietismus erfahren hatte. Ob in ihrer Sehnsucht nach der Vereinigung mit dem Bräutigam etwas anklingt von der paulinischen Naherwartung?

In ihrer ursprünglich pietistischen Frömmigkeit war Luise Hensel gleichsam eine weibliche Parallele zu dem Pfarrer Aloys Henhöfer. Dessen ökumenische Vision aber war ihr ebenso unzugänglich wie vielen Amtsbrüdern des evangelischen Pfarrers. Die eine Seite erwartete das Heil von zurückkehrenden Konvertiten, die andere Seite vom Evangelischwerden der katholischen Kirche oder doch von Gruppen in ihr.

Konvertiten und die Einheit der Kirchen

Heute stellt sich in der Zeit der ökumenischen Bewegung die Frage, ob Einzelkonversionen diesen Prozeß aufhalten oder zumindest stören[12], zumal sie noch immer Ärger auslösen, wenngleich der im 19. Jahrhundert teilweise zu Recht erhobene Vorwurf, die katholische Kirche betreibe „Proselytismus", sicher nicht mehr gelten kann. Jedoch gerade dann, wenn man sich das Wesen einer wirklichen Conversio vergegenwärtigt, wie es an den hier vorgelegten Beispielen Aloys Henhöfers und Luise Hensels erkennbar ist, muß noch immer jede Einzelentscheidung, sofern „das Gewissen treibt", respektiert werden – aber sowohl vom Katholiken gegenüber dem zur evangelischen Kirche übergetretenen Christen wie umgekehrt. In dieser Perspektive geht es nicht an, einen anderen, und sei es in noch so diskreter Weise, zu einer Konversion hin zu drängen.

Damit stellt sich freilich die Frage nach Missionierung generell. Mission darf und muß vom Wesen des Glaubens her geschehen – in einer Weise allerdings, die gerade zufolge der christlichen Glaubensgeschichte und im Zeitalter der Welten-Geschichte anderer Art sein muß als die zur Zeit des Apostel Paulus (anderer, nicht „besserer" Art). Was Mission heute sein kann, darüber ist auch nach dem Dekret über den Ökumenismus und der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil und nach den Diskussionen bei der Weltmissionskonferenz des Ökumenischen Rats der Kirchen in San Antonio 1989 theologisch-anthropologisch nachzudenken.

Nun vollzieht sich – anders als bei der Taufe eines Nichtchristen – der Wechsel von einer christlichen Konfession zu einer anderen innerhalb einer gemeinsamen Geschichte. Deshalb hat jeder Konvertit nach seinem Übertritt jene Mitchristen weiterhin zu achten, von denen er sich konfessionell getrennt hat. Es kann gewiß einem, vielleicht unter schweren Opfern katholisch gewordenen Konvertiten schwerfallen, heute in seiner Kirche Entwicklungen zu spüren, die er als eine „Protestantisierung" versteht; aber er darf nicht traditionalistisch die kirchliche Dynamik blockieren.

Der Entschluß zu einer individuellen Konversion kann in einer religiösen Lebensgeschichte begründet sein. Es hängt aber von der Haltung des Konvertiten ab, daß dadurch die ökumenische Gesinnung (die übrigens keineswegs nur im Katholizismus gefährdet wird) nicht Schaden leidet.

Nach mehr als hundert Jahren ist es bestürzend zu lesen, wie Aloys Henhöfer, der vom katholischen Pfarrer zum evangelischen Pfarrer geworden ist, sein Buch zum „Confirmanden Unterricht" (1858) geschlossen hat.

„Möge die Zeit bald kommen, wo jede der beiden Kirchen nicht nur ihren allgemeinen, sondern auch diesen (ihren jeweils speziellen) Beruf erkennt, und denselben nicht im Buchstaben, sondern im Geist, nicht durch eine tote lederne Orthodoxie und äußerliche Gesetzlichkeit, sondern durch einen

innern von Gott gewirkten lebendigen Glauben und durch eine daraus hervorgegangene heilige Liebe zu erfüllen sucht, damit beide einst vor dem Herrn...bestehen können; ja möge die Zeit bald kommen, wo Christus Alles in Allem wird, beide Kirchen ihre Zusammengehörigkeit erkennen, in Liebe sich verlangen und aufnehmen, sich als Brüder und Schwestern ansehen und die Hände reichen und so vereinigt werden, daß da sei Ein Hirt und Eine Herde unter Christo, dem Einigen Hirten und Bischof unserer Seelen. Amen."

Um diese Zeit verhärtete sich das Verhältnis der Konfessionen zueinander mehr und mehr, und die eine wie die andere feierte ihre Konvertiten als Triumph über die jeweils andere. In seinem Buch „Der Kampf des Unglaubens mit Aberglaube und Glauben" (1861) sieht A. Henhöfer den Sieg des Unglaubens kommen, der ein Reich gründen wird, dessen Haupt „das Tier aus dem Abgrund" ist. Dann aber „werden wir wohl Kirchlein, aber keine Kirche mehr haben". Diese Apokalyptik ist ein Wesenszug in der Erweckungsbewegung, der Aloys Henhöfer angehörte. Daß es aber nicht nur „Kirchlein" gebe im Sinn einer sektiererischen Konvertitenmentalität, sondern die Eine Kirche, dies ist das Ziel einer wirklichen Conversio – und sei es bis zu den letzten Tagen.

ANMERKUNGEN

[1] E. Walter, Fragen an Paulus (Stuttgart 1973) 7. J. Schmid weist „jede psychologische Erklärung" ab (LThK 8, 1963, 216) und läßt allein den „unbegreiflichen Gnadenakt" gelten. Doch auch mit der Gnade muß der Mensch in seiner Freiheit „zurecht"kommen.

[2] Unter diesem Titel erschien im Verlag Herder eine kleine Schrift (68 S.), von der heute kein Exemplar mehr zu finden ist. Dazu demnächst: Gwendolin Herder, Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution. Der christliche Buchhandel am Beispiel des Verlages Herder in Freiburg i. Br. Dort auch die Entstehungsgeschichte des Konvertitenwerks von A. Räß. Zu Ratisbonne s. LThK 8, 1007.

[3] E. Frommel, Aus dem Leben des Pfarrers Dr. Aloys Henhöfer (Karlsruhe 1865); ders., Aloys Henhöfer. Ein Pfarroriginal (o. J.); W. Heinsius, Aloys Henhöfer und seine Zeit (1925), neu hrsg. v. G. A. Benrath (1987); G. A. Benrath, Aloys Henhöfer... „Verkündiger des reinen Evangeliums" (Karlsruhr 1988); ders., Aloys Henhöfer (1789–1862) und sein Wirken für die Erweckung in Baden, in: Theologische Beiträge 3 (1989) 113–130; G. Schwinge, Katalog der Henhöfer-Bibliothek, in: Veröffentl. d. Vereins f. Kirchengesch. in der Ev. Landeskirche in Baden, Bd. 40 (1989); ders., Katalog der A. Henhöfer-Ausstellung (Karlsruhe 1989).

[4] Auch Alban Stolz ist im weiteren Sinn des Begriffs ein „Konvertit". In einer „Krisis, vielleicht nur der Krisis des Todes vergleichbar", trug er am 29. 12. 1831 seinen „Entschluß" in das Tagebuch ein, alles „Suchen und Grübeln für immer abzutun" und das Priestertum als „einzigen Ausweg" zu wählen. Zwar kritisierte A. Henhöfer die Schrift von A. Stolz „Diamant oder Glas", in welcher dieser hart polemisch das kath. Altarsakrament dem evang. Abendmahl gegenübergestellt hatte. Aber es könnte aufschlußreich sein, die religiösen Wege dieser beiden, die konfessionelle Kontroverse untergreifend, zu vergleichen. O. Köhler, Witterungen der Seele. Von Alban Stolz zu Reinhold Schneider, in: Das Erzbistum Freiburg 1827–1977 (1977) 237–247; ders. in: Alban Stolz 1808–1883 (Bühl 1983) 48–62.

[5] Zu Sailer und zur Erweckungsbewegung: H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, 2 Bde. (1948, 1952); G. Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater (1982).

[6] Zum Verfahren gegen A. Henhöfer ist eine Dissertation von E. Hagedorn, einem Schüler des Mainzer Kirchenhistorikers G. A. Benrath, zu erwarten.

[7] Ludwig v. Gerlach, einer der Repräsentanten des evang. Konservatismus in Preußen, der in seinemTagebuch 1823 notierte, es werde auch in Naumburg gesammelt für die Gemeinde Mühlhausen in Baden, die „mit ihrem Pastor

Henhöfer und ihrem Gutsherrn aus der katholischen Kirche zur evangelischen übertrat", und später von sich selbst bemerkte, sein Verhältnis zur Römischen Kirche gehe bei ihm viel tiefer, als seine Freunde ahnen, nannte die Ausbildung einer „Evangelischen Katholizität" den „Spezialberuf Preußens": Aus dem Nachlaß von Ludwig v. Gerlach, hrsg. v. H. Diwald, 2 Bde. (1970). Die Erweckungsbewegung war nicht nur in allen Konfessionen verbreitet, es zeigte sich in ihr auch eine eigenartige ökumenische Gesinnung, in welcher nach einer gegenseitigen Befruchtung der Kirchen gesucht wurde. Eine differenzierte Darstellung gibt F. W. Kantzenbach, Die Erweckungsbewegung (1957).

[8] Die Ausstellung wurde am 29. 8. 1989 zu Karlsruhe in der Badischen Landesbibliothek, deren Direktor G. Römer bei der Sammlung den Direktor der Landeskirchl. Bibliothek G. Schwinge unterstützte, feierlich von Landesbischof K. Engelhardt eröffnet. G. A. Benrath referierte über A. Henhöfers Bedeutung für die evang. Kirche, der Verf. dieses Aufsatzes über Zusammenhänge mit der kath. Erweckungsbewegung. Es glückte, über die historische Erinnerung hinaus die gegenwärtige Bedeutung für die Situation christlichen Glaubens spürbar zu machen, was Curt Freiherr v. Stackelberg, Präsident der Badischen Bibliotheksgesellschaft, in einem Diskussionsbeitrag bekundete.

[9] J. Reinkens, Luise Hensel und ihre Lieder (1877), zentriert auf „die Genesis ihrer Conversion". Polemisch gegen diese Schrift des ersten altkatholischen Bischofs in Deutschland: F. Bartscher, Der innere Lebensgang der Dichterin Luise Hensel (1882). F. Binder, Luise Hensel. Ein Lebensbild (1885, [2]1904); Ausg. d. Gedichte v. H. Cardauns (1923, revisionsbedürftig); H. Rupprich, Clemens Brentano, Luise Hensel und Ludwig v. Gerlach (1927; wenig Sinn für die religiösen Probleme); F. Spiecker, Luise Hensel als Dichterin (1936); H. Schiel, Clemens Brentano und Luise Hensel (1956, wichtige nicht publizierte Briefe); kritisch zur Deutung Schiels: J. Nettesheim, Luise Hensel und Christoph Bernhard Schlüter (1962); W. Frühwald, in: Neue Dt. Biographie, Bd. 8 (1968); W. Freund, „Müde bin ich, geh zur Ruh". Leben und Werk der Luise Hensel (1984; schließt an die Biographie von F. Binder, 1885, an).

[10] In einem Brief aus dieser Zeit (erst von H. Schiel herausgegeben) schrieb Luise Hensel an Clemens Brentano: „Wenn Du meine Hand in Deinen Händen wärmst, geht es mir warm und menschlich und vertraulich an die Seele (ich glaube nicht sündhaft), dann zucken ein paar Flügel in mir und möchten davonfliegen mit Deiner Seele, und Du weißt nicht wohin. Und wenn Du Deinen Kopf in meinen Schoß legst, möchte ich ihn Dir manchmal abreißen und damit hochfliegen, ich weiß nicht wohin." Diese keineswegs nur zur Romantik gehörende religiös-erotische Mixtur in den Empfindungen Luise Hensels werden in keiner Biographie gesehen (die Münsteraner Philosophin J. Nettesheim war wegen der Edition von H. Schiel empört), was auch deshalb den Blick versperrt, weil so ihre Jesus-Liebe und ihr jungfräuliches Leben nicht verständlich werden, grundlegene Momente ihrer Konversion.

[11] Dazu: O. Köhler, Eine seltsame Liebesgeschichte. „Müde bin ich, geh zur Ruh": Luise Hensel und Clemens Brentano, in: Neue Zürcher Zeitung 21./22. 10. 1989.

[12] E. Walter hat sich im Jahr 1961 (LThK 6, 521), also geraume Zeit vor dem Zweiten Vatikanum, zur „theologischen Problematik" von Konversionen geäußert und sich dabei auch mit der Meinung auseinandergesetzt, es „sei jetzt die Zeit gekommen, das Übel der Spaltung im ganzen zu beseitigen". Dabei ging es ihm um die These, es sollten Gemeinschaften korporativ der katholischen Kirche eingegliedert werden, weil so in ihr das positive Erbe der Reformation wirksam werde. Er sieht in solchen Überlegungen einer „Kirchenstrategie" zu Recht die individuelle Frage einer Konversion mißachtet, wenngleich es in solcher Lage „noch nicht entschieden ist, wann der Übertritt zu geschehen hat, weil dazu noch innere und äußere Umstände berücksichtigt werden müssen".

Roman Bleistein SJ

Ethische Erziehung heute

Als Folge des Wertwandels, der durch die Studentenrevolte teilweise erst zum Vorschein kam, teilweise noch stärker vorangetrieben wurde, gerieten viele Lebensfelder in Unsicherheit und Umbruch. Neben dem christlichen Glauben und seiner Praxis wurde vor allem das sittliche Verhalten der Jugendlichen und ebenso der Erwachsenen in Mitleidenschaft gezogen. Deshalb stellen sich die Fragen wie: Gibt es heute noch eine ethische Erziehung? Wie können junge Menschen von heute ethisch, das heißt orientiert an sittlichen Werten, erzogen werden? Bei einer solchen Fragestellung wird nicht vergessen, daß die Lebensumstände, die soziale Lage, das Milieu und die Umwelt Einflüsse ausüben, die funktional von erzieherischer Bedeutung sind. Solche Einwirkungen müssen nicht nur wahrgenommen werden, wenn nach Werten des Menschen überhaupt und nach Werten aus einer christlich-abendländischen Tradition gesucht wird; sie müssen auch erzieherisch bewertet werden. Bevor nach der ethischen Erziehung heute in ihrer Komplexität gefragt werden kann, ist es daher nötig, die ethische Situation junger Menschen zu erheben, eine Situation, die oft als unmoralisch diskretitiert wird.

Wertsituation junger Menschen

Die Auffassung, daß junge Menschen keine Werte mehr hätten und in vielen Fällen amoralisch lebten, ist weitverbreitet. In dieser Verallgemeinerung trifft das Urteil nicht zu, obgleich zuzugeben ist, daß die junge Generation sich weithin aus den Werttraditionen ihrer Eltern gelöst hat. Renate Köcher entdeckte in ihren Wertstudien[1] den größten Wertbruch bei der deutschen Jugend; weil die Familie gestört sei, könne eine echte Weitergabe von Werten nicht mehr gelingen. Eine weitere Einsicht bot die Shellstudie „Jugendliche und Erwachsene '85"[2], daß nämlich Erwachsene von heute sich eher an die Wertvorstellungen ihrer Söhne und Töchter anpaßten und daß Eltern von heute den Werten junger Menschen viel näher stünden als den Werten, die sie selbst in ihrer Jugendzeit als gültig übernommen hatten. Beide Aussagen, die auf sozio-empirischen Untersuchungen beruhen, lassen erwarten, daß junge Menschen zumindest andere Werte bzw. andere Wertprioritäten als ihre Eltern besitzen.

Die Wertveränderung, die in den Jahren 1964 bis 1973 in einem mächtigen Schub in die deutsche Lebenswelt einbrach, wurde von Sozialwissenschaftlern

unterschiedlich bewertet. Elisabeth Noelle-Neumann sprach von einem *Wertzerfall*[3], in dem jene bürgerlichen Werte des Fleißes, der Leistungsorientierung, der Sparsamkeit, des Gehorsams, „die 200 Jahre Gültigkeit besaßen", nicht mehr gefragt sind und weithin nicht mehr geübt werden. Im Gegensatz zu dieser eher pessimistischen Sicht der Wirklichkeit entdeckte Ronald Inglehart die gleiche Veränderung[4], verstand sie aber anders, indem er von einem *Wertwandel* sprach, und zwar von materiellen zu postmateriellen Werten, so zum Beispiel von Besitz, Sicherheit, Erfolg, Fortschritt zu Selbstverwirklichung, Mitbestimmung, Friede, sozialer Gerechtigkeit. Je mehr man seine Aussagen mit den Ergebnissen der „Sinusstudie" (1982)[5] konfrontiert, um so eher leuchtete ein, daß die bei den jungen Menschen zu entdeckende „widersprüchliche Werteharmonie" beidem gerecht wurde: den Erscheinungen eines Zerfalls und der Heraufkunft eines Neuen. Beides zusammen macht die Doppelgesichtigkeit eines sozialen Wandels aus. Er ist immer Verlust des Alten und Hervorbringen eines Neuen, ist Traditionsdefizit und Innovation – und es mag von den Charakterstrukturen des einzelnen abhängen, welche Sicht der einen und ganzen Wirklichkeit des sozialen Wandels akzentuiert und bevorzugt wird.

Dies bestätigte Helmut Klages in seinem Buch „Wertedynamik"[6]. Für ihn lief in den Jahren 1964 bis 1973 ein Wertwandelschub ab, der in den achtziger Jahren im jugendlichen Verhalten zum Versuch einer *Wertesynthese* führte. Junge Menschen versuchten, Pflicht- und Ordnungswerte mit den Selbstentfaltungswerten zu verbinden. Aufgrund empirischer Untersuchungen entdeckte er dann bei jungen Menschen die folgenden vier Typen: den ordnungsliebenden Konventionalisten, bei dem eine Rückorientierung sich durchsetzt; den perspektivelosen Resignierten, der nichts mehr wagt; den nonkonformen Idealisten, der sozusagen immer wieder von der Wirklichkeit abhebt, und den aktiven Realisten. Gerade letzterer versucht, eine Balance zwischen Pflichtwerten und Selbstentfaltungswerten herzustellen[7]. Was aufs erste widersprüchlich erscheint, geht entweder zu Lasten einer jugendlich-rigorosen Inkonsequenz oder es spiegelt sich darin eine gesellschaftliche Gesamtsituation, die noch zu neuen konfigurierten Wertbildern hinfinden muß: die Phase eines Übergangs.

Eine solche Deutung der Jugendsituation bringt die Einsicht, daß das Verhalten junger Menschen heute sehr unterschiedlich ist. Man könnte von vier Gruppen sprechen. Die erste Gruppe hält an einem traditionellen Wertsystem fest, bevorzugt Pflicht- und Akzeptanzwerte und optiert für materielle Sicherheit. Eine zweite Gruppe dokumentiert in ihrem Verhalten einen gewissen Wertverlust; denn ihre perspektivenlose Resignation verweigert sich Pflichtwerten und entwickelt zugleich weder eine materielle Sicherheitsorientierung noch Engagementbereitschaft, die einer Selbstentfaltung dienen könnte. Eine dritte Guppe – Klages spricht vom „nonkonformen Idealisten" – zieht allein Selbstentfaltungsbestrebungen vor, die auch in das Engagement führen. Ein Wertumsturz kommt bei der

weitgehenden Lösung aus Pflicht- und Akzeptanzwerten zustande. Der Mischtyp Wertesynthese macht endlich jene Gruppe aus, in der Pflicht- und Akzeptanzwerte, materielle Sicherheitsorientierung, Selbstentfaltungsbestrebungen und eine ausgeprägte Engagementbereitschaft miteinander verbunden sind. Mit diesen Details sind die vier Gruppe beschrieben, wie Klages sie aufgrund seiner empirischen Untersuchungen entdeckte, und wie sie sich auch in der Wirklichkeit entdecken lassen.

Ein erstes Ergebnis dieser Überlegungen lautet: Die Wertsituation junger Menschen ist sehr differenziert zu sehen. In den Werttypen spiegeln sich vorläufige Grundenscheidungen junger Menschen. Die Unübersichtlichkeit, die leider oft zu vorschnellen moralischen Urteilen verleitet, gehört zu einer Situation des Umbruchs. Im Sinn einer erzieherischen Ermutigung wären positive Deutungen dieser Umbruchsituation vorzuziehen.

Erste Konsequenzen aus der Situation

Offensichtlich stellt diese Situation überkommene Weisen der Wertvermittlung in Frage. Einzelne Details in dieser Veränderung sollen jetzt bedacht werden. Selbst wenn die Zeit der frühen Kindheit als entscheidende Lernzeit nicht geringgeschätzt werden soll[8], angesichts der Ehescheidungen, der zerbrechenden Ehen, der unvollständigen Familien, der alleinerziehenden Väter und Mütter darf man trotzdem fragen, ob die Werte und die Sinnvorgaben emotional so eingegründet weitergegeben werden, daß sie auch in schwierigen Zeiten Bestand haben. Vermutlich fehlen – trotz einzelner Imperative zum Verhalten in Sitte und Sittlichkeit – jene tragenden Grunderfahrungen von Geborgenheit und Vertrauen, von Zuwendung und Verläßlichkeit, die für ethisches Verhalten konstitutiv sind.

Dazu tritt, daß Jugendliche heute in eine Welt des Pluralismus hineingeboren werden. In ihr gibt es viele Widersprüche in Lebensvorstellungen und Sinnorientierungen. Oft schrumpft der Konsens unter den Bürgern der Bundesrepublik auf die Grundrechte im Grundgesetz zusammen – und auch diese sind nicht unbestritten. Es drängen sich die Fragen auf: Wo kann sich ein junger Mensch in einer solchen Situation durch die öffentliche Moral bestätigt finden? Wo erhält er jene Sicherheit in einem ethischen Verhalten, wenn er durchwegs gegen fragwürdige Vorbilder handeln muß, solange er sich und seinem Gewissen treu bleiben will? Diese pluralistische Situation, die zudem mit einem großen sozialen Druck in den kleinen Lebenswelten verbunden ist, zwingt also viel mehr als früher, die Wege der sittlichen Reife und der Entstehung eines Wertgewissens zu bedenken. Viel mehr als früher wird über eine ethische Erziehung nachgedacht, die – gerade belehrt durch die Forschungen von Jean Piaget und Lawrence Kohlberg[9] – auch den sozialisierenden Einfluß der Umwelt mitbedenkt. Aus diesen Umständen ergibt

sich, daß eine ausschließlich imperativische Vermittlung von Normen wohl wenig nützt. Nur emotional eingebettete Grundeinstellungen können weiterhelfen, die sich dann in einer konkreten Situation zu voller Verantwortlichkeit entfalten können.

Daß diese neuartige Situation schon wahrgenommen wurde, beweist innerhalb des Religionsunterrichts auch der Rückgriff auf eine genuine Interpretation des Zehngebots[10], des Dekalogs. Wurde früher nur der imperativische Teil den Jugendlichen nahegebracht, wird heute vor allem die Präambel nicht vergessen, also die Offenbarungsformel: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, dem Sklavenhaus" (Dt 5,6). Gerade dieser Satz wird als Grundlage und Motiv eines sittlichen Verhaltens betont. Erst aus diesem Indikativ ergeben sich dann Imperative; sie entfalten nur die Dankbarkeit eines Menschen, der sich von Gott gerettet und befreit sieht. Aus Dank wird er sich so verhalten, wie das Zehngebot nahelegt. Es steht fest, daß der Appell eines Indikativs weiter reicht als der eines Imperativs; denn er setzt tiefer an, weckt mehr Betroffenheit, macht frei zur Entscheidung und fordert nicht nur gehorsame Unterordnung, wie dies beim alten Verständnis des Zehngebots der Fall war.

Eine solche neue Interpretation des Zehngebots greift also jene Konsequenzen auf, die sich aus der Situation eines Pluralismus ergeben. Sie ruft auf zur Entscheidung, sie führt sittliches Verhalten des Menschen auf die Großtaten Gottes zurück. Für einen Christen besteht dann ein unauflöslicher Bezug zu Tod und Auferstehung Jesu. Da er uns befreit hat, sollen wir nun auch wie Freie leben. So lautet zumindest die Argumentationsstruktur bei Paulus (Galaterbrief), die Glaube und Ethos miteinander verbindet.

Neben dieser fundamentalen Einbettung von christlicher Sittlichkeit in den Glauben kann als zweite Konsequenz eine neue Zielsetzung sittlichen Verhaltens herausgehoben werden. Gerade Adolf Exeler[11] hat sich in seinen letzten Lebensjahren diesem Problem zugewandt. Er gibt als Zielvorstellung das „Ethos universaler Solidarität" vor. Dieser Begriff wird von ihm durch drei Grundelemente bestimmt: die Würde und das Wohl aller Menschen, das Wohl der kommenden Generationen und auch das Wohl der den Menschen anvertrauten außermenschlichen Natur. Nach seiner Aussage laufen in diesem Ethos universaler Solidarität drei Stränge einer ethischen Erziehung zusammen: die Beanspruchung des einzelnen, die gesellschaftlichen Aspekte menschlicher Existenz und die Impulse aus dem Glauben. Im letzten setzt Exeler den Akzent auf Gott als absolute Liebe und als befreiende Freiheit.

Wichtig in dieser Zielvorstellung eines neuen Ethos ist die Überwindung eines Heilsindividualismus und eines Spiritualismus, der Welt und Gesellschaft zu vergessen scheint. Daß Glaube und Handeln aus dem Glauben nur integriert zu haben sind, ist angemessen unterstrichen. Daß gegen diesen Entwurf in der heutigen Zeit eine gewisse individualistische Grundeinstellung steht – in einer zuweilen

egoistischen Betonung von Selbstentfaltungswerten – und daß die Vorherrschaft eines von der Technik bestimmten instrumentellen Denkens offensichtlich Werte wie Solidarität und Partnerschaft gerade nicht fördert, erkannte bereits Exeler. Seine Bedenken wurden durch den Lauf der Dinge leider nicht ausgeräumt.

Dennoch zeigt Exeler einen großen Optimismus, zumal wenn er das Ziel dann im einzelnen entfaltet[12]: als Erziehung zum Frieden, als Erziehung zur Verantwortung der nichtmenschlichen Schöpfung gegenüber, als Einsatz für die Menschenrechte und für eine gerechte Verteilung der Lebenschancen, als eine Lebensform, die den großen Menschheitsaufgaben gerecht wird. In dieser sensiblen Entfaltung beweist er nicht nur, daß er die Situation junger Menschen voll realisiert, sondern daß er an seiner Definition einer ethischen Erziehung festhält: „dem jungen Menschen helfen, mit seinem Leben zurechtzukommen, mit seinen Problemen, seinen Niederlagen und Konflikten und mit der ständigen Versuchung zur ethischen Resignation: ‚Es hat doch keinen Zweck'". Daß Exeler mit solchen Absichten und Erwartungen sowohl den Konsum wie die Passivität überwindet, liegt auf der Hand. Er will auf Verantwortung und Engagement hin erziehen, eine Zielsetzung, die auch der „aktive Realist" bei Helmut Klages anstrebt.

Neue Normen?

Will man die konkrete Situation mit ihrem Anspruch ernst nehmen, wird man fragen müssen, was sich in der Welt junger Menschen an „neuen" Normen und Werten ausmachen läßt. Formal wäre zu sagen, daß die Vielfalt an unterschiedlichen Werthaltungen, zumal bei jungen Menschen, zunehmend bewußt wird. Dieser Pluralismus stellt sich dann bei den Jugendlichen selbst als ein Problem dar; es kann zur Verunsicherung – aus einer überforderten Freiheit – oder zur Beliebigkeit – aus mangelnder Unterscheidung – führen. Inwieweit diese Vielfalt an sittlichen Überzeugungen auch das Ergebnis der offenen Lebensräume und Erlebnisfelder darstellt, inwieweit mancher Unterricht in der Schule, auch absichtlich, desorientierend wirkt, das wären zusätzliche Fragen.

Was als formale Bestimmung weiterhin festzuhalten wäre, ist die scheinbare oder tatsächliche Widersprüchlichkeit im Wertverhalten Jugendlicher, daß eben Anspruch und Wirklichkeit oft gänzlich auseinanderfallen, daß rigorose Kritik an anderen und eigene bescheidene Erfüllung des gleichen Anspruchs nicht übereinstimmen. Die Ursachen eines solchen Widerspruchs können im Versuch einer Wertsynthese liegen, die Pflicht- und Selbstentfaltungswerte in eine Balance zu bringen versucht; sie können auch in der Reifegestalt eines Jugendlichen begründet sein, in der eine eher gemütsbetonte, experimentelle Situation erst zu einer ausgeprägten Sittlichkeit hinführen soll.

Als drittes in dieser formalen Sicht wäre herauszuheben, daß christliche Wert-

orientierungen eher anonym und implizit als explizit und in Berufung auf die Weisung Jesu anzutreffen sein werden[13]. Die weitgehende Entfremdung von Kirche und die Ablehnung von Kirchlichkeit fördern die Hinwendung zu humanen Werten, die ihre christlichen Ursprünge nicht mehr kennen. Es sei nur auf den Schöpfungsbegriff in der ökologischen Bewegung, auf die Gleichheitsforderung in den Antiapartheidsgruppen, auf Werte wie Humanität und Menschenwürde in Amnesty International verwiesen. Strukturell sind in diese Bewegungen christliche Werte aufgenommen worden. „Franziskus in Gorleben" – ein erneuter Beweis für diese These.

Betrachtet man die Neuansätze unter inhaltlichem Aspekt, stehen Werte der Selbstbehauptung und Autonomie im Vordergrund[14]. Selbst wenn in ihnen ein sanfter Hedonismus nicht zu übersehen ist, werden sie durch das Moment der Selbstbehauptung rückgebunden auf Bedrohung durch Technik, Medienmanipulation und soziale Zwänge in einer Wohlstands- und Freizeitgesellschaft. Dabei geht es um ein umfassendes Heil- und Gesundsein; der Begriff des Glücks entfaltet eine große Suggestion. Sobald er allerdings in den Schlagschatten des Konsums gerät, sollte er deutlich mit der Würde des Menschen als Ursprung letzter Sinngebung konfrontiert werden.

Soziale Wertorientierungen, die zumindest in engagierten Gruppen auffallen, stehen im Umfeld der Verwirklichung der großen Prinzipien Friede, soziale Gerechtigkeit, Schutz der Umwelt, Gleichberechtigung der Geschlechter. Motiv eines solchen Verhaltens wird in jener Verantwortung gefunden, die Hans Jonas[15] als Prinzip sittlichen Verhaltens überhaupt herausgearbeitet hat. Nicht übersehen werden darf, daß nur von engagierten Minderheiten eines solchen Verhaltens die Rede ist; denn es gibt gewiß auch viele junge Menschen, die gedankenlos, konsumorientiert, unengagiert und angepaßt in den Alltag hineinleben.

Überkommene bürgerliche Tugenden, die für Sitte und alltägliche Umgangsformen sinnvoll sind, werden entweder demonstrativ abgelehnt oder aus einem Understatement heraus gelebt. Sie kommen also verfremdet zum Vorschein. Gewiß haben sich auch jugendgemäße Formen des Begegnungsverhaltens entwikkelt, die eher Moden in einer jugendlichen Subkultur sind (vgl. die Rolle der Accessoires) und den Älteren eher unverständlich bleiben. Der Begriff „Mode" signalisiert einerseits ihren raschen Wechsel, andererseits die bunte Außenseite eines solchen Verhaltens, das in unserer Gesellschaft meist wieder marktmäßig ausgebeutet wird.

Nicht zu übersehen ist, daß viele moderne Wertvorstellungen aus dem Raum der Freizeit genommen sind: sei es Fair play, sei es Kreativität, sei es Kommunikation. Was im weithin sportlichen oder schöpferischen Raum der Freizeit als notwendig erlernt wurde, schlägt auch in die Arbeitswelt durch und prägt das Leben eines Jugendlichen als Ganzes. Obgleich sinnstiftende Bezüge im Freizeitraum gefragt sind, scheint dort allerdings weder die Muße noch die „Sozialpflich-

tigkeit der Freizeit" akzeptabel. Sittlicher Anspruch und Realisierung des gleichen Anspruchs liegen also auch in diesem Bereich miteinander im Konflikt.

Am Ende einer solchen subjektiv entfalteten Verantwortungsethik, die sich gewiß manchmal auch als Flucht ins Private darstellt, werden zwei Grundprobleme als wichtig erkannt: einmal der Konsens in Grundwerten, der eine Übereinstimmung und Kooperation möglichst aller im Hinblick auf das eine Gemeinwohl sichert, zum anderen aber Toleranz und Dialogfähigkeit, damit eine Einheit in der Vielfalt gelingt, wie sie in einer pluralistischen Demokratie herausgefordert ist.

Impulse zur ethischen Erziehung

Im folgenden können nur jene Akzente gesetzt werden, die sich aus den bisherigen Überlegungen ergeben[16]. Frage ist: Was wäre bei einer zeitgemäßen ethischen Erziehung zu beachten?

1. Da Werte vor allem personal übertragen werden, geht es zuerst darum, Begegnungssituationen und Lebensfelder aufzubauen, in denen Werte „versammelt" sind und eingeübt werden können. Offensichtlich hat dabei die Familie eine entwicklungspsychologisch bedingte, grundlegende Bedeutung. Die Gleichaltrigengruppe spielt in der Zeit der Ablösung vom Elternhaus eine große Rolle. Daraus ergeben sich Wert und Aufgabe einer kirchlichen Jugendarbeit in den Gemeinden und Jugendverbänden[17]. Auch die Schule darf nicht vergessen werden. Doch sind ihre Möglichkeiten realistisch einzuschätzen, einmal weil nicht alle Lehrer für eine persönliche Begegnung mit ihren Schülern bereit sind – Job-Denken verhindert eher Begegnung –, zum anderen weil das System einer Schule in der Leistungsgesellschaft eher kontraproduktiv auf soziale Werte wirkt. Am Ende kommen die vielen Vereine in den Blick, in denen Jugendliche mitwirken, selbst wenn in ihnen, wie man hört, gerade die Funktionen der Verantwortlichen heute nicht besonders begehrt sind. Auch sie geraten also in Widerstreit zu den Grundsätzen einer Konsumkultur.

2. Bei einer reflexen, inhaltlichen Wertvermittlung wird an der konkreten Wertwelt und Lebenssituation junger Menschen anzusetzen sein. Ein induktiver anthropologischer Ansatz, der die existentiellen Nöte und Sehnsüchte Jugendlicher erhebt und von da zu Prinzipien und Imperativen eines sittlichen Verhaltens fortschreitet, hat mehr Chancen, realisiert zu werden, als eine deduktive Herleitung eines sittlichen Prinzips, das sich zwar logisch ergibt, das aber psychologisch jenseits des Verständnishorizonts eines Jugendlichen liegt. Natürlich hängt eine solche wertbestimmende Argumentation von der Glaubwürdigkeit des jeweiligen Erwachsenen ab. Nur in dem Maß, als es dem Jugendlichen gelingt, sich mit dem Erwachsenen (Eltern, Erzieher) zu identifizieren, wird es möglich sein, daß das aufrufende Wort ankommt und sich in Verhalten umsetzt. Daß Ideale und Vor-

bilder gerade in diesem Zusammenhang, zumindest als Durchgangsstadium, entscheidend sind, liegt auf der Hand[18].

3. Eine christliche Wert- und Normvermittlung darf ruhig auch den Charakter des Provokativen an sich haben[19]. Die Botschaft Jesu bestätigt sicher nicht die Standards einer Konsum- und Leistungsgesellschaft. Sie wird irgendwie quer zu ihnen liegen. Sollte aufgrund eines induktiven Ansatzes oder gemäß den Grundsätzen der Korrelation das Ärgernis Jesu und seines Kreuzes verlorengehen, kann dies nur ein ungerechtfertigter Kurzschluß sein. Der Anspruch Jesu, der allerdings immer mit einem Zuspruch verbunden sein wird, weckt gewiß Widerspruch. Dieser darf auch von Jugendlichen, die zum Protest neigen, als schockierend und heilsam erfahren werden. Bei dieser Bejahung eines ärgerlichen Jesus wird vorausgesetzt, daß ein solcher „Schock" nicht benutzt wird, um eine schwache Autorität jungen Menschen gegenüber aufzubauen oder um allzu selbstsichere Jugendliche mal zu „erschrecken". Eine solche Methode würde gerade jene Glaubwürdigkeit in Frage stellen, die junge Menschen immer voraussetzen. Was die Botschaft Jesu an Nachfolge, an Mut, sich an die zweite Stelle zu setzen, an Wagnis, „das Leben zu verlieren, um es zu retten" (Lk 9,24), fordert, dies muß der Treue zur Botschaft wegen deutlich gesagt werden. Der beste Ort und die beste Stunde für diese Verkündigung sollten allerdings sensibel entdeckt werden; nicht jede Situation bietet den geeigneten Rahmen für das „Ärgernis des Kreuzes" (1 Kor 1,23).

4. Daß eine Ethik für junge Menschen eine Entscheidungs- und Verantwortungsethik sein wird, ergibt sich aus der Situation. Wo es keine Gemeinschaften und sozialen Lebensfelder mehr gibt, die einen aufgrund eigener Einpassung Geborgenheit und Sicherheit bieten können, steht und fällt Sittlichkeit mit der Fähigkeit zur Entscheidung und zur Selbstverantwortung. Wo die frühkindliche Erziehung wenig an disponierenden Vorgaben sichert, kann nur der Aufruf der jugendlichen Freiheit jene Identität wecken bzw. stabilisieren, die jungen Menschen als persönliches Ziel vorschwebt. Weder Anpassungsleistungen noch internalisierte Gewohnheiten allein sind gefragt, sondern die Sensibilität für Entscheidungssituationen und der Mut, das eigene Tun und Lassen zu verantworten. Der Verdacht, es handle sich in dieser Empfehlung um eine „Situationsethik", die sich aus allen objektiven Normen gelöst hat, wird in dem Maß schwinden, als es bereits in der Analyse gelingt, die Anteile überkommener Normen in den heutigen sittlichen Entscheidungen zu entdecken. Denn auch das Neue von heute steht im oft unbewußten Kontext der Tradition und des Überkommenen. Was also explizit abgelehnt wird, ist implizit wirksam.

5. Da die Eigenerfahrung junger Menschen ganz wesentlich für die Entwicklung eines Wertgewissens ist[20], wird die Respektierung dieser Tatsache auch zur Anerkennung von Lebensaltern führen. Was heute als Gradualität, als schrittweise Entwicklung verstanden wird, wurde bereits vor Jahren als „Jugendmoral"[21]

entworfen. Gibt es eine altersspezifische Sittlichkeit, die mit einer wachsenden selbstverantworteten Freiheit rechnet? Oder wird von vorneherein die Sittlichkeit eines Erwachsenen auch dem jugendlichen Verhalten als Maßstab vorgegeben werden? Zählt auch das Lebensalter zu den konstituiernden Elementen des sittlichen Akts? Oder darf diese Lebenszeitkonstante gänzlich vergessen werden? Die damals gestellten Fragen drängen sich in der heutigen Zeit erneut auf. Je mehr der junge Mensch auf seinen eigenen Weg, oft allein gelassen, gewiesen wird, je mehr man die einzelnen Schritte der Entwicklung des Gewissens und eines sittlichen Bewußtseins erkennt, je mehr eine sittliche Wertwelt die eigene Leistung eines Menschen ist, um so mehr wird man mit Geduld, Nachsicht und Ermutigung die Wertsuche und Gewissensformung eines Jugendlichen begleiten müssen. Weggenossenschaft ist gefragt. Die Richtung der Entwicklung – trotz aller Rückschläge, Fehler und Irrwege – ist dabei entscheidend.

6. Die Vermittlung überkommener Werte, sogenannter alter, bürgerlicher Werte wird nur dort gelingen, wo sie glaubwürdig und überzeugend vorgelebt werden, wo Erwachsene und Jugendliche miteinander im Gespräch sind, wo beide an den jeweiligen, ihnen typischen Wertwelten partizipieren lassen. Daß beide voneinander lernen können, hat die Shellstudie '85 erbracht[22].

ANMERKUNGEN

[1] E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Die verletzte Nation (Stuttgart 1987) 74ff.

[2] Jugendliche und Erwachsene '85, Bd. 1–5 (Opladen 1985), vor allem Bd. 1, 69ff.

[3] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? (Zürich 1978) 10ff.

[4] R. Inglehart, Wertwandel in den westlichen Gesellschaften, in: H. Klages, Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel (Frankfurt 1979) 279–316.

[5] Die verunsicherte Generation. Jugend und Wertwandel (Sinus-Studie) (Opladen 1983) 16.

[6] H. Klages, Wertedynamik (Zürich 1988) 56ff. [7] Ebd. 112ff.

[8] F. X. Kaufmann u. a., Sozialpolitik und familiale Sozialisation (Stuttgart 1980) 71ff.

[9] B. Grom, Religionspädagogische Psychologie (Göttingen 1981) 124ff., 247ff.

[10] A. Exeler, In Gottes Freiheit leben. Die Zehn Gebote (Freiburg 1981) 65ff.; A. Deissler, Ich bin Dein Gott, der Dich befreit hat (Freiburg 1975); B. Wilde, Meine zehn Gebote (Offenbach 1986).

[11] A. Exeler, Jungen Menschen leben helfen (Freiburg 1984) 155ff. [12] Ebd. 232ff.

[13] R. Bleistein, Jugendmoral (Würzburg[2] 1979) 25ff.

[14] B. Hintersberger, Soziale Orientierungsmuster und Wertvorstellungen junger Menschen, in: Religion und Jugend in der Shell-Studie „Jugend + Erwachsene '85", hrsg. v. M. Lechner u. F. Schmid (München 1987) 22ff.

[15] H. Jonas, Das Prinzip Verantwortung (Frankfurt 1979).

[16] Vgl. auch W. Jacobsen, K.-D. Hartmann, Wertwandel und Erziehung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, 23. 1. 1982, 38ff.; H. v. Recum, Dimensionen des Wertwandels, ebd., 23. 6. 1984, 3ff.

[17] Leider sinken derzeit die Chancen der Jugendgruppen als ethisches Lernfeld, da weithin von ihnen nur „Katechese" erwartet wird.

[18] R. Bleistein, a. a. O. 41ff.

[19] Allzu defensiv argumentiert J. Piegsa, Jugend und Moral, in: Münchner theol. Zschr. 34 (1983) 38–48.

[20] Zumal im Sinn einer prosozialen Gewissensbildung, vgl. B. Grom, a. a. O. 333–343.

[21] Vgl. R. Bleistein, Theologisches Stichwort, in: Jugendmoral, a. a. O. 137–147.

[22] Jugendliche und Erwachsene '85, a. a. O. 74ff.

Ernst Feil

Dietrich Bonhoeffers ökumenische Ethik

Ein Gesprächsbeitrag angesichts restaurativer und revolutionärer Tendenzen

Der Versuch, Bonhoeffers Ethik als eine ökumenische Ethik aus katholischer Perspektive darstellen zu wollen, gibt zu folgender Frage Anlaß: Läßt sich überhaupt so etwas wie eine katholische Perspektive angeben, aus der heraus die Ethik eines evangelischen Theologen betrachtet werden könnte? Sind nicht für die Theologie und speziell für die Moraltheologie auch auf katholischer Seite die Differenzen soweit fortgeschritten, daß es eine einheitliche Perspektive katholischer Moraltheologie gar nicht mehr gibt? Hierfür scheinen die Auseinandersetzungen um grundlegende Konzepte zu sprechen, besonders die um eine autonome Moral oder eine Glaubensethik, um eine Verantwortungs- oder eine Pflichtethik. Auch die Differenzen in praktischen Fragen sowohl der Individual- wie der Sozialethik, etwa der Sexualmoral bzw. der Theologie der Befreiung, veranlassen eher zu der Annahme, daß sich mit dem Ende der Dominanz neuscholastischer Theologie auch die Einheitlichkeit katholischer Moraltheologie aufgelöst hat.

Doch trotz all dieser Phänomene dürfte Vorsicht geboten sein. Es gibt nämlich so etwas wie einen wesentlichen Konsens, daß sich von der Botschaft Jesu her, wie sie im Neuen Testament niedergelegt ist, Impulse und Weisungen für das Leben des Glaubenden in dieser Welt ergeben, die in immer neuen geschichtlichen Situationen zu beachten und zu verwirklichen sind. Eine jeweils neu zu entfaltende Ethik christlicher Verantwortung für Welt und Mensch hängt untrennbar mit dem Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus zusammen. Eine Trennung von Glaube und Weltverantwortung erweist sich folglich als illegitim. In diesem Sinn kann sehr wohl von einer katholischen Perspektive gesprochen werden, wenn auch nicht exklusiv in der Weise, daß ein solcher Ansatz nicht auch im evangelischen Bereich vertreten werden könnte. Wo eine auf Luther zurückgeführte Zwei-Reiche-Lehre vertreten wurde, die Glaube und Welt trennte, wurde ein solches Konzept einer aus Glauben resultierenden Weltverantwortung abgelehnt. Solch eine grundsätzliche Trennung wollte aber auch jene autonome Moral nicht vertreten, wie sie Alfons Auer maßgeblich formuliert hat.

Von diesen Voraussetzungen her soll hier der Frage nachgegangen werden, inwiefern und inwieweit Bonhoeffers ethische Reflexionen als Fundament einer ökumenischen Ethik angesehen werden können, die in den gegenwärtigen Problemen und Polarisierungen hilfreich sein kann.

Bonhoeffer wollte keine „Ethik" im Sinn eines Schul- oder Handbuchs schreiben. Wenn er am 18. November und 15. Dezember 1943 aus der Haft mitteilt, er mache sich Vorwürfe, die „Ethik" noch nicht abgeschlossen zu haben, und wenn er sein Leben mehr oder weniger hinter sich habe, so hoffe er doch noch, die Ethik fertigzustellen[1], so nennt er hier ein Sachgebiet, aber keinen Titel. Hatte er in der „Nachfolge" den Glauben des Christen beschrieben, wollte er später ein Buch über Leben und Handeln in der Welt unter dem Titel „Grundlagen und Aufbau der mit Gott versöhnten Welt" bzw. „einer künftigen Welt" oder „eines geeinten Abendlandes"[2] mit dem Untertitel „Versuch einer christlichen Ethik" schreiben. Während der Arbeit fällt ihm der Titel „Wegbereitung und Einzug" gemäß der Zweiteilung der „vorletzten" und „letzten Dinge" ein[3].

In der kurzen Zeit zwischen 1940 und 1943 hat Bonhoeffer sich mit ethischen Problemen und Fragen befaßt. Zuvor hatte er – noch 1939 – den Psalm 119 ausgelegt und „Das Gebetbuch der Bibel" verfaßt und publiziert[4] sowie für die Croal-Lectures in Edinburgh das Thema „Tod" vorgesehen[5], ein Zeichen dafür, daß es noch nicht um die Ethik ging. Nach dieser Zeit der Beschäftigung mit ethischen Themen begann er mit einer neuen Arbeit „Bestandsaufnahme des Christentums – Was ist eigentlich christlicher Glaube? – Folgerungen" (Juli 1944, WEN 413 ff.). Dazwischen liegt also das intensive Engagement im Widerstand mitsamt den begleitenden Arbeiten, um die es nun geht.

Ökumenische Ethik

Für seine ethischen Überlegungen hatte Bonhoeffer eine umfangreiche Lektüre ins Auge gefaßt, einmal evangelischer Ethiker wie Richard Rothe (1799–1867), Adolf von Harleß (1806–1879), Alexander von Oettingen (1827–1906) und schließlich Otto Piper (1891–1982), dann von Philosophen wie Max Scheler (1874–1928) oder Nicolai Hartmann (1882–1950), schließlich aber auch die Lektüre katholischer Moraltheologen wie Otto Schilling (1874–1956) (DB 803, 1053).

Uns interessiert in besonderem Maß die Lektüre von Schillings „Lehrbuch der Moraltheologie", deren verfügbarer Band II den Eintrag „Bonhoeffer 1940" enthält[6]. Dieses Buch ist in den verschiedensten Passagen aufmerksam durchstudiert, wie die Anstreichungen zeigen, die wohl auf Bonhoeffer zurückgehen dürften und sich besonders bei der Behandlung des Eigentums (57–73), der Caritas (128–141), der Nächstenliebe (266–270) und der Gerechtigkeit (274 ff., 284 f.), schließlich der Wahrhaftigkeit (322 ff.), der Treue und Freiheit (331–346) finden. Doch nimmt Bonhoeffer nur einmal in seinen ethischen Fragmenten auf dieses Buch Bezug[7] und setzt sich dabei kritisch ab von der aristotelisch-thomistischen natürlichen Theologie. Für sich selbst konnte Bonhoeffer von solcher Moraltheologie wenig profitieren, die neben einem an Thomas von Aquin entwickelten Grund-

konzept eine Fülle von kasuistischen Anweisungen enthält (wie dazu, ob jemand, der im Halbschlaf noch auf die Sonntagsmesse achtete, eine zweite hören muß oder nicht, a.a.O. 250). Gleichwohl äußert Bonhoeffer sich einigermaßen freundlich über die katholischen Ethiken, die „in vieler Hinsicht sehr lehrreich und praktischer als die unseren" seien, was man „ihnen immer als ‚Kasuistik' angekreidet" hätte, während man heute „dankbar für vieles" sei[8].

Dabei hatte Bonhoeffer keine grundsätzlichen Bedenken gegen Thomas von Aquin, den er besonders durch die Interpretationen von Josef Pieper kennenlernte. Dessen Traktate „Die Wirklichkeit und das Gute" (1935), „Über die Hoffnung" ([2]1938), „Zucht und Maß" (1939, mit Namenseintrag „Bonhoeffer 1940") und schließlich „Thomas von Aquin" (1940) stehen in der Restbibliothek Bonhoeffers. Bis auf den letzten Band enthalten sie auch Anstreichungen, ein Zeichen dafür, daß sie sorgfältig durchgearbeitet wurden. Die ihn mehrfach beschäftigende „selbstlose Selbstliebe", in der Ethik als „selbstlose Selbstbehauptung", als berechtigter „Egoismus des Christen", sowie das „Suum cuique" findet sich jeweils bei Pieper[9]. Eine besondere Bedeutung gewann auch Jacques Maritain, auf den Bonhoeffers Gedanke über die Vernarbung der Schuld zurückgehen dürfte[10].

Nicht weniger wichtig als diese wissenschaftlichen oder essayistischen Arbeiten war für Bonhoeffer die Beschäftigung mit katholischen Schriftstellern. Dies gilt vor allem für Reinhold Schneider[11]; es bleibt zu prüfen, ob auf ihn Bonhoeffers Aussagen über die „Unmöglichkeit der Schuldlosigkeit in der Geschichte" (Z 40) zurückgehen[12]. Überdies hat Bonhoeffer sich mit John Henry Newman (namentlich Z 60) und Romano Guardini (erschlossen Z 61) beschäftigt. Noch genauer zu erforschen bleibt der wohl besonders nachhaltige Einfluß von Ernest Hello.

Mehr noch gewann Bonhoeffer Kontakt mit katholischem Denken und Leben während seines Aufenthalts in Ettal (DB 788), wo er nicht nur fleißig in der Klosterbibliothek studierte (26. 12. 1940 GS II 588), sondern in persönlichen Gesprächen Auskunft über die katholische Moral erhielt, die er besonders bei der Empfängnisverhütung für sehr problematisch hielt (10. 2. 1941 GS VI 518).

Es wäre übertrieben zu sagen, Bonhoeffer hätte durch diese Berücksichtigung katholischer Ethik seine eigene Konzeption nachhaltig erweitern, umgestalten oder gar revidieren müssen. Diese hatte er vielmehr von früh an so entwickelt, daß die konstruktiven Hinweise aus katholischer Tradition mühelos assimiliert werden konnten. Freilich hatte er zu Beginn seiner theologischen Entfaltung einen grundlegenden Eindruck durch sein Erlebnis der katholischen Kirche erhalten, den er bereits in „Sanctorum Communio" ausformuliert hatte.

Als zuerst verfaßtes Kapitel seiner „Ethik" muß „Christus, die Wirklichkeit und das Gute" gelten (E 200–226). Der Titel dürfte nicht unbeeinflußt sein von Josef Piepers „Die Wirklichkeit und das Gute". In diesen seinen Überlegungen nimmt Bonhoeffer jedoch die für ihn wesentlichen und charakteristischen Intentionen seiner Theologie auf, nämlich die „Wirklichkeit", die die „Wirklichkeit

Gottes und der Welt" ist, wobei die Wirklichkeit Gottes sich nur erschließt, wenn man sich „ganz in die Weltwirklichkeit hineinstellt", die Weltwirklichkeit aber sich immer nur finden läßt als „schon getragen, angenommen, versöhnt in der Wirklichkeit Gottes" (E 208). Eben nicht von der „Möglichkeit" zur „Wirklichkeit" geht der Weg, vielmehr ist die „Wirklichkeit" jenes Prius, von dem alles Denken, Erkennen und Handeln seinen Ausgang nehmen kann und muß. Und diese „Wirklichkeit" ist gegen allen Anschein eine letztlich *eine,* so daß es eben nicht „zwei Räume, sondern nur *den einen Raum der Christuswirklichkeit,* in dem Gottes- und Weltwirklichkeit miteinander vereinigt sind", gibt (E 210).

Von seinem Konzept her sucht Bonhoeffer nicht eine spezifisch christliche im Sinn einer auf Christen beschränkten Ethik zu entwickeln, sondern den Christen deutlich zu machen, daß sie sich über ihren Bereich hinaus um die „ärmsten unserer Brüder" zu kümmern haben, und dies deswegen, weil in Jesus Christus die „Menschheit" angenommen ist, so daß wir in ihm „Gott in der Gestalt des ärmsten unserer Brüder" sehen (E 235). Es läßt sich aus dieser Stelle nicht zwingend erweisen, wohl aber mit guten Gründen annehmen, daß Bonhoeffer hierunter die vom nationalsozialistischen Regime verfolgten Juden gemeint hat[13]. Indem Bonhoeffer gerade die verfolgten Juden einbezieht, hat er den Rahmen seiner Ethik bis an jene Grenze ausgedehnt, innerhalb deren jene Platz hatten, die sonst ausgegrenzt wurden. In diesem Sinn wird die Bezeichnung „ökumenische Ethik" konkret; sie bezieht jene ein, die offiziell zur Liquidation freigegeben sind.

Christozentrik

In seiner Kritik wendet sich Bonhoeffer am ehesten gegen die eigene (kultur-) protestantische Tradition einer wie immer falsch verstandenen Zwei-Reiche-Lehre. Er verwahrt sich gegen jegliche Annahme zweier „Räume", aufgrund deren Gott und Welt voneinander getrennt werden (vgl. bes. E 212, auch 101 f.). Eine solche Aufteilung war nie eine besondere katholische Gefahr, sondern eher ihr Gegenteil, nämlich eine falsche Vermischung beider Reiche, die nach lutherischer Tradition letztlich darin gründet, daß katholischerseits die Sünde nicht ernst genug genommen werde.

Als positives Ergebnis läßt sich konstatieren, daß Bonhoeffers ethischer Ansatzpunkt bei der Konkretion der Menschwerdung und sein Plädoyer für das Wirklichwerden der Wirklichkeit Gottes in dieser Welt als ethische Aufgabe keinen konfessionellen Dissens bedeutet, sondern im Gegenteil für eine gemeinsame christliche Ethik ein hervorragendes Fundament darstellt. Dies gilt selbst und gerade dann, wenn katholische Moraltheologie in ihrer Tradition zu sehr und zu leicht bei ethischen Prinzipien ihren Ausgang suchte, von denen her sie deduktiv eine die Konkretion betreffende spezielle Ethik ableiten zu können meinte.

Freilich besitzt Bonhoeffers Ansatz vor gegenwärtig verhandelten Konzepten den Vorzug, daß er im Ausgang von der „Wirklichkeit" diese sofort von der Menschwerdung Gottes in dieser Welt her konzipiert, statt die Wirklichkeit als eine Wirklichkeit der Welt anzusehen, wie sie in der Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin gesehen werden kann. Aufschlußreich ist, daß die hier wichtige Studie von Alfons Auer „Autonome Moral und christlicher Glaube" (1971) gleichfalls bei dem „Ja zur Wirklichkeit" einsetzt und sich hierfür auf Josef Piepers „Die Wirklichkeit und das Gute" beruft[14], aber keinesfalls deutlich genug die Inkarnation als jenen Angelpunkt kenntlich macht, in dem Wirklichkeit konstituiert ist und von daher auch erkannt werden kann und muß. Doch liegt hier noch keine konfessionelle Differenz, sondern vielmehr eine allgemein-christliche Korrektur an Ansätzen, die innerhalb des Christlichen legitim, aber für die gegenwärtige Phase unserer Reflexion nicht mehr ausreichend sind.

Bonhoeffer hätte schwerlich eine „Ethik" schreiben können, die im Ausgang von bestimmten Prinzipien Regeln hätte ableiten und nach ihnen menschliches Tun als gut oder schlecht qualifizieren können. Nicht „System", „Abstraktion" oder „Idee", nicht „Prinzipien" und das heißt „allgemeine Prinzipien" oder „Normen" im Sinn „ewiger Normen" hätten für Bonhoeffer Ausgangspunkt sein können, weil von ihnen her die Wirklichkeit nie hätte erreicht und wirklichkeitsgemäßes Handeln nie hätte beschrieben werden können.

In einem späteren Abschnitt seiner „Ethik" (1941) „Die Geschichte und das Gute" (E 227–278) nimmt Bonhoeffer diese Konzeption auf, wenn er formuliert, daß „der Mensch nicht mehr anders als in Jesus Christus und Gott nicht mehr anders als in der Menschengestalt Jesu Christi gedacht und erkannt werden" kann (235), wenn von ihm zu abstrahieren sowohl den Menschen als auch Gott nichts anderes als „leere Abstraktionen" sein läßt, so daß Leben als „Antwort auf das Leben Jesu Christi" in pointierter Weise als „*Verantwortung*" bezeichnet wird (236). Dieses Leben ist mehr, als wir definieren können (vgl. 231), wie wir auch „Welt" oder „Liebe" nicht definieren können (zu „Liebe" vgl. E 53).

Konsequent weist Bonhoeffer jegliche „Kasuistik" zurück, da sie aufgrund allgemein gültiger Prinzipien konkrete „Fälle" zu beurteilen sucht (vgl. E 91, Z 10, 41). Vielmehr geht es Bonhoeffer darum, wie 1932 im Hinblick auf das konkrete Gebot, so nun eine Antwort auf die Frage zu geben, „wie Christus unter uns heute und hier Gestalt gewinne" (E 91).

Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt

Es überrascht, wie unverhohlen gegenwärtig eine Wiederbelebung des Kulturprotestantismus gefordert werden kann[15]. Dabei wird nicht beachtet, daß der Kulturprotestantismus damals trotz seiner behaupteten Trennung von zwei Rei-

chen faktisch eine hochgradige Identität mit dem politischen System realisierte. Unter der Chiffre „Zivilreligion" wird eine solche staatstragende Identität gegenwärtig nachhaltig gefördert, seit Robert Bellah seinen diesbezüglichen Beitrag 1967 publiziert hat[16]. Hierzulande macht sich insbesondere Hermann Lübbe zum Sprecher dieser Zivilreligion[17]. Nun ist nichts dagegen einzuwenden, wenn Christen bei der Regulierung von Autoschäden statistisch deutlich weniger Versicherungsbetrügereien begehen als andere (Lübbe 213). Daß der christliche Glaube ein ihm entsprechendes Ethos verlangt, ist nicht nur nicht falsch, sondern eine konstitutive Notwendigkeit. Denn ohne solche Verwirklichung im Leben entzieht sich der Glaube seine eigene Basis nach dem Motto: „Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" und der viel weniger beachteten gegenteiligen Version: „Was ihr einem dieser geringsten nicht getan habt, das habt ihr mir nicht getan" (Mt 25, 40, 45). Die negative Version ist deswegen besonders aufschlußreich, weil sie nicht nur Untaten im Sinn von bösen Taten, sondern Untaten im Sinn von unterlassenen Taten sanktioniert. Daß also aus christlichem Glauben Handeln resultiert, kann kein Fehler sein.

Doch die Finalisierung des Glaubens zur Aufrechterhaltung staatlicher, politischer und gesellschaftlicher Ordnung ist der Tod des Glaubens, verstößt sie doch gegen die zentrale Verkündigung: „Suchet zuerst das Reich Gottes" (Mt 6, 33; Lk 12, 31). Gerade hierin dürfte der Fehler der Zivilreligion liegen, daß sie nicht als Anerkennung Gottes und Gottesdienst, sondern als Fundament des Staates fungiert. Wie sehr diese Zivilreligion von den Voraussetzungen des Kulturprotestantismus ausgeht, zeigt auf verräterische Weise Hermann Lübbe, der von seinem Plädoyer für die (Zivil-)Religion aus gegen Karl Barth den Vorwurf erhebt, er hätte besser getan, „den Kulturprotestantismus Troeltschscher Prägung zu schonen, ja zu favorisieren, anstatt ihn zu einem besonders prominenten Zeichen jener Zeit zu ernennen, die nichts als eine Zwischenzeit sein sollte" (Lübbe 285). Dadurch habe nämlich, wie Lübbe hervorhebt, die dialektische Theologie in einigen ihrer Wirkungen tatsächlich zum Untergang der Weimarer Zeit beigetragen und sie so zu eben jener „Zwischenzeit" werden lassen, die sie intendierte[18]. Auf wie schwachen Füßen Lübbes Konzeption letztlich steht, zeigt er in einer Nebenbemerkung über die von der Zivilreligion zu unterscheidende bzw. zu trennende christliche „Religion"; es möge gelten, „daß ohne solche kirchlich gebundene Religion Kulturreligion sich nicht halten ließe" (289). Es ist nur ein schwacher Trost, wenn Niklas Luhmann vor der Reduktion der Religion auf Zivilreligion warnt und feststellt:

„Erst in der Reflexion durch Bekenntnis, Gesichtspunkte rechten Glaubens und religiöse Kommunikation (das heißt: Kirche) erweist und präzisiert sich das, was als Zivilreligion unterstellbar ist, als Religion." [19]

Auf der anderen Seite wird eine entgegengesetzte Konzeption entwickelt, die den christlichen Glauben für eine gegebenenfalls auch revolutionäre Umgestal-

tung verwendet und dazu ein entsprechendes Gottesbild entwirft. Als Avantgardist dieser Richtung darf Richard Shaull gelten, der 1966 zu diesem Thema sagte:

„Der Gott, der alte Strukturen niederreißt, um die Bedingungen für eine menschlichere Existenz zu schaffen, ist selbst mitten im Kampf. Seine Gegenwart in der Welt und sein Druck auf Strukturen, die ihm im Wege stehen, begründen die Dynamik dieses Prozesses." Und: Nur im Zentrum der Revolution „können wir beobachten, was Gott tut" [20].

Man sage nicht, dies sei eine Verirrung der Anfänge gewesen, inzwischen gebe es keine „Theologie der Revolution" mehr, sondern die „Theologie der Befreiung", maßgeblich entwickelt von Gustavo Gutierrez [21]. Und gegen diese Theologie der Befreiung könne man doch schließlich nicht sein, man müsse sie vielmehr unterstützen, sei doch „Freiheit" eindeutig ein zentraler biblischer und besonders neutestamentlicher Terminus – was völlig richtig ist. Unsicher wird man freilich, wenn die Feststellung kritisiert wird, es gebe doch wohl recht verschiedene Richtungen dieser Theologie der Befreiung [22]. Läßt jene Sanktionierung von Differenzierungen nicht auf eine Volksfrontmentalität schließen, der es notwendig erscheint, angesichts der zugegebenermaßen höchst gewaltsamen Gegner alle Kräfte zusammenzunehmen und kritische Reflexion als Schwächung der Kampfkraft zu deklarieren? Wenn dem so ist, würde das keine Empfehlung der Theologie der Befreiung sein, vertrüge sie doch eben das nicht, was für Theologie unabdingbar ist, nämlich kritische Rückfrage.

Daß nun doch auch die Theologie der Befreiung entsprechende Aussagen wie Shaull formuliert, soll an einem zu Recht als gemäßigt geltenden Autor, Leonardo Boff, aufgewiesen werden. In dessen Trinitätslehre „Der dreieinige Gott" [23] steht zu lesen, daß „vor allem der Kampf der Unterdrückten um ihre Befreiung eine besondere trinitarische Dichte ausweist" (255) und daß „der Geist innerhalb der konfliktreichen Geschichte am Wirken und Gären" ist (238). Gerade an dieser letzten Stelle entwirft Boff eher ein hymnisches und wohl auch pathetisches Panorama von Geschichtsprozessen, 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, ... sich schöpferischer Phantasie überlassen und Utopien einer versöhnten Welt entwerfen, in der alle essen und sich der Gunst des Lebens öffnen können"; gerade solche Prozesse charakterisiert Boff als „geistesschwanger" (238).

Hier wird – ganz abgesehen von der Frage, ob eine Revolution nun unvermeidbar ist oder nicht – auch theologisch eine Identifizierung von Geschichtsprozessen einerseits und Wirklichkeit und Wirken Gottes andererseits in einer dynamischen Variante vorgenommen, die die Andersartigkeit Gottes gerade auch in seinem geschichtlichen Handeln nicht mehr durchhält.

Anders als in diesen beiden Versionen, der Zivilreligion wie auch einer solchen Theologie der Befreiung, findet sich bei Bonhoeffer ein entschiedenes Festhalten

an der „Teilnahme an der Ohnmacht Gottes in der Welt" (18. 7. 1944 WEN 396). Er vermeidet jeglichen Anklang an ein Gottesbild des „Deus ex machina", der siegreich konfliktlösend in unser Geschehen eingreift. In der „Ethik" findet sich dieser Aspekt besonders unter dem Thema „Gleichgestaltung" mit dem Menschgewordenen, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen (E 86f.). Doch gerade mit letzterem läßt sich kein innerweltlicher, noch nicht einmal postrevolutionärer Triumphalismus begründen. Bonhoeffer sagt vielmehr, daß der mit dem Auferstandenen gleichgestaltete Mensch der „neue Mensch" ist, „neu im Alten. Sein Geheimnis bleibt der Welt verborgen... Verklärt in die Gestalt des Auferstandenen trägt er hier nur das Zeichen des Kreuzes und des Gerichtes" (87).

Im letzten, vor der Verhaftung bearbeiteten Abschnitt seiner „Ethik" formuliert Bonhoeffer noch umfassender Jesus Christus als ewigen Sohn beim Vater, als gekreuzigten Versöhner und als auferstandenen und erhöhten Herrn (E 313ff.). Gerade hier wird Jesus als der Christus charakterisiert, der „ganz für die Welt und nicht für sich selbst da war" (318), jedoch so, daß die Kreuzeswirklichkeit damit nicht überwunden ist. Dazu sagt Bonhoeffer:

„Nur durch die Verkündigung des gekreuzigten Christus gibt es ein Leben in echter Weltlichkeit, also nicht im Widerspruch zur Verkündigung und auch nicht neben ihr her in irgendeiner Eigengesetzlichkeit des weltlichen, sondern gerade ‚in, mit und unter' der Christusverkündigung ist echtes weltliches Leben möglich und wirklich" (E 314).

Zuvor im gleichen Text hatte Bonhoeffer den Menschen als einen charakterisiert, der „schon wirklich auf dem Wege sein (nicht erst am Scheidewege stehen)" und „die rechte Entscheidung einmal wirklich hinter sich haben (nicht immer nur vor sich)" haben darf, der „ganz ohne inneren Konflikt das Eine tun und das Andere (theoretisch-ethisch vielleicht ebenso Dringliche)" lassen darf (E 301). Der Christ ist also für Bonhoeffer gerade nicht der „Qual des ethischen Konfliktes und der Entscheidung" (ebd.) ausgeliefert, sondern der zum Leben, „zum unreflektierten Tun" befreite Mensch (vgl. 296). Die Bonhoeffers ganzes Werk durchziehende, in der Entscheidung in den USA 1939 noch einmal sehr schmerzlich erfahrene Unterscheidung von „actus directus" und „actus reflexus" kommt hier zum Tragen; denn nach dieser läßt sich eine Entscheidung letztlich nicht mehr durch Reflexionen begründen, sondern muß ins Dunkle der Zukunft hinein gewagt werden. Entscheidung bedeutet für Bonhoeffer also nicht Konsequenz richtiger Anwendung ethischer Prinzipien, sondern letztlich ein Wagnis und bleibt es: „Eine geschichtliche Entscheidung geht nicht in ethische Begriffe auf. Es bleibt ein Rest: Das Wagnis des Handelns" (E 365).

Aus einer solchen Entscheidung[24], die den Menschen also nicht immer als Zerrissenen zurückläßt, folgt freilich nicht die Salvierung des eigenen Tuns, das heißt keine Selbstrechtfertigung. Bonhoeffer hat wie niemand sonst die Problematik geschichtlichen Handelns herausgestellt. Bei allem Engagement, das wir für so richtig halten, fragt er sich in dem wichtigen Text „Nach zehn Jahren" abschließend: „Sind wir noch brauchbar?"

Stellvertretung

In der Ethik hat Bonhoeffer das Thema „Stellvertretung" in gravierender Weise weitergeführt. Diese wird nicht mehr nur bestimmt als Stellvertretung Christi (E 240) und in seiner Nachfolge der Kirche (318), als Schuldübernahme des „sündlosschuldigen Jesus Christus", durch den „jeder verantwortlich Handelnde schuldig" wird (256, vgl. 259); vielmehr geht es um eigenes Schuldigwerden:

„Es ist kein Ruhm, auf den Ruinen seiner Vaterstadt zu stehen in dem Bewußtsein, selbst jedenfalls nicht schuldig geworden zu sein" (361). „Ob aus Verantwortung oder aus Zynismus gehandelt wird, kann sich nur darin erweisen, ob die objektive Schuld der Gesetzesdurchbrechung erkannt und getragen wird und gerade in der Durchbrechung die wahre Heiligung des Gesetzes erfolgt. So wird der Wille Gottes in der aus Freiheit kommenden Tat geheiligt. Weil es aber hier um eine Tat aus der Freiheit geht, darum wird der Mensch nicht in heillosem Konflikt zerrissen, sondern er kann in Gewißheit und Einheit mit sich selbst das Ungeheure tun, in der Durchbrechung des Gesetzes das Gesetz erst zu heiligen" (278).

Eine solche Tat kann freilich im Gewissen nicht mehr gerechtfertigt werden[25]. Bonhoeffer bescheinigt dem „Mann des Gewissens", daß er sich begnügen muß, „statt eines guten ein salviertes Gewissen zu haben" (E 70; WEN 13). In diesem Sinn meint er auch, daß „die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d. h. eben die Zeit der Religion überhaupt" vorüber ist (30. 4. 1944 WEN 305). Es bleibt kein durch Prinzip gerechtfertigtes, sondern nur ein sich auslieferndes Tun:

„Während alles ideologische Handeln seine Rechtfertigung in seinem Prinzip bei sich selbst hat, verzichtet verantwortliches Handeln auf das Wissen um seine letzte Gerechtigkeit. Die Tat, die unter verantwortlicher Abwägung aller persönlichen und sachlichen Umstände im Blick auf die *Menschwerdung* Gottes und auf die Menschwerdung *Gottes* geschieht, wird im Augenblick ihres Vollzuges allein Gott ausgeliefert. Das letzte Nichtwissen des eigenen Guten und Bösen und damit das Angewiesensein auf Gnade gehört wesentlich zum verantwortlichen geschichtlichen Handeln" (E 248 f.).

Aus diesem Ansatz Bonhoeffers folgt für uns, daß wir unser Handeln nicht mit dem seinen legitimieren können; wir würden dann aus seinen Überlegungen ein Prinzip machen. Es folgt des weiteren, daß wir uns die Entscheidung nicht sparen können, im Gegenteil. Es folgt schließlich, daß wir nicht einfach nur doppeldeutiges, sondern doppelwertiges Handeln in Kauf nehmen müssen. Hier interessiert die Ultima ratio, der äußerste Grenzfall. Eine katholische Moraltheologie, wie sie Bonhoeffer zur Verfügung stand, etwa die von Otto Schilling, entwickelte eine für uns heute nicht nur zu harmlose, sondern verharmlosende Lehre vom „gerechten Krieg"; „gerechte Kriege sind ... solche, die Unrecht ahnden", so Schilling mit einem Augustinus-Zitat[26], und er präzisiert als Gründe:

„Schwere Verletzung der Ehre eines Staates, schwere Verletzung seines Eigentums und anderer wichtiger, rechtlich begründeter Interessen, ferner die Hilfeleistung zum Schutz eines in seinem Recht schwer geschädigten oder bedrohten Volkes, die Bitte eines Nachbarstaates um Hilfe gegen Revolution und Tyrannei..., die Unterdrückung der christlichen Religion", aber auch, „wenn es gälte, einen wilden Völkerstamm, der durch Raubzüge oder durch Menschenopfer schweres Unrecht verübt oder friedliche Versuche der Missionierung durch Gewalttaten verhindert, in Schranken zu weisen" (658).

Aus all diesen Gründen kann sich Schilling „gerechte Kriege", im Zweifel sogar als Ultima ratio „Offensivkriege" vorstellen (659). Trotz gewichtiger Einschränkungen, etwa das Verbot, an einem als ungerecht erkannten Krieg teilzunehmen (663), mutet die Lehre vom gerechten Krieg deswegen so verharmlosend an, weil sie im Grund schwerwiegende Schäden Unschuldigen gegenüber entschuldigt.

Es mag dahingestellt bleiben, ob und inwiefern man Bonhoeffer folgen mag in seinen Aussagen, daß willkürliche Tötung „nicht die Tötung des Feindes im Kriege" ist (E 169f.). Zustimmen wird man ihm dagegen in der Aussage, daß es „die durch kein Gesetz mehr zu regelnde, außerordentliche Situation letzter Notwendigkeiten" gibt („necessità" nach Machiavelli, so 253), daß es die Ultima ratio gibt, und zu ihr zählt Bonhoeffer den Krieg. Doch ist die Ultima ratio „jenseits der Grenze der ratio, sie ist irrationales Handeln" und darf nicht wieder „zu einem rationalen Gesetz" gemacht werden. Der Grenzfall darf nicht das Normale werden (254). In der Bewertung aber des Handelns in diesem Grenzfall bleibt Bonhoeffer eindeutig:

„Die letzte Frage bleibt offen und muß offengehalten werden; denn so oder so wird der Mensch schuldig und so oder so kann er allein von der göttlichen Gnade und der Vergebung leben" (255).

Gerade diese Extremsituation läßt sich auch für heute nicht ausschließen, sie läßt sich aber nicht kasuistisch ermitteln. Daß sie gegeben ist, beruht nach sorgfältiger Situationsanalyse auch auf einer Entscheidung, einer Feststellung, und zwar einer solchen, die um des Rechts willen in einem dem Recht dient und Recht verletzt. Und dies läßt sich nicht mehr einfach entschuldigen, schlicht als gut qualifizieren; es besteht keine Möglichkeit mehr der Selbstrechtfertigung. Wir müssen dieses Handeln im gegebenen Fall wagen, bei dem es keine Rechtfertigung prekärer oder gar schlechter Mittel für einen guten Zweck mehr gibt. Aber auch dann, wenn es sich um eine Handlung mit einem doppelten Effekt handelt, daß man zugleich etwa bei berechtigtem Widerstand den Gegner abwehrt, dabei aber auch Zivilpersonen betrifft, kann man dieses Tun nicht mehr einfach rechtfertigen, es ist nicht die erlaubte Handlung mit einem doppelten Effekt, wobei die beiden Effekte nicht gleichrangig sind, sondern eine Handlung mit einer doppelten Wertigkeit, deren schlichte Rechtfertigung nicht mehr gelingt. Wir werden uns damit abfinden müssen, daß es nicht um eine „actio cum duplici effectu", sondern, um es noch einmal versuchsweise so zu sagen, eine „actio cum duplici validitate" handelt, um eine Handlung mit einer doppelten Wertigkeit, in der untrennbar Gutes und Böses enthalten ist. Solches Handeln bedeutete insbesondere das Attentat gegen Hitler. Dazu nochmals Bonhoeffer:

„Das letzte Nichtwissen des eigenen Guten und Bösen und damit das Angewiesensein auf Gnade gehört wesentlich zum verantwortlichen geschichtlichen Handeln" (249).

Dies scheint ein wesentlicher Beitrag Bonhoeffers zu einer nachkonfessionellen, vielleicht sogar nachchristlichen, gemeinmenschlichen Ethik für die Extremsituation, die über die Ethik im allgemeinen wichtige Auskünfte gibt.

ANMERKUNGEN

[1] D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge (Neuausg. München 1970) 147 bzw. 182 (zit. WEN).

[2] D. Bonhoeffer, Notizzettel zur Ethik Nr. 1, Nachlaßverzeichnis A 73 (zit. Z).

[3] D. Bonhoeffer, Ges. Schriften, hrsg. v. E. Bethge, I–VI (München 1958–1974); Brief v. 27. 11. 1940, VI 492 (zit. GS).

[4] GS IV 505–543 sowie 544–569, letztes inzwischen hrsg. v. G. L. Müller u. A. Schönherr (Dietrich Bonhoeffer Werke 5, München 1987, 103–132).

[5] Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse (München 1967, [6]1986) 743 (zit. DB).

[6] O. Schilling, Lehrb. d. Moraltheologie, Bd. 2 (München 1928); dieser Bd. trägt den Eintrag „Bonhoeffer 1940". In den folgenden Ausführungen werden die Seitenzahlen dieses Bandes angegeben.

[7] D. Bonhoeffer, Ethik, hrsg. v. E. Bethge (München [11]1985) 355 (zit. E) mit Bezug auf Schilling II 609. Zuweilen, so E 210, 278, wurden abweichend vom Text die für die Ausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke nachgewiesenen Korrekturen von I. Tödt berücksichtigt.

[8] Brief an E. Bethge, 20. 1. 1941 GS II 394.

[9] „Selbstlose Selbstliebe" vgl. Brief v. 9. 10. 1940 GS VI 484; 6. 5. 1944 WEN 314, vgl. Z 50; „selbstlose Selbstbehauptung" vgl. E 235, ferner Z 18, vgl. 19, 25, 28; vgl. E 240, 168 Anm. = Z 108; „Selbsterhaltung" vgl. Z 28; hierzu vgl. jeweils J. Pieper, Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend (Leipzig 1939) (in Bonhoeffers Restbibliothek erhalten) 16 ff.; heute findet sich der Text in ders., Das Viergespann (München 1964) 208 ff. Zum „Suum cuique" vgl. E 161, Z 50, 52, 55; vgl. dazu J. Pieper, Gerechtigkeit, in: ders., Das Viergespann, 68 ff.

[10] Vgl. E 124 f., Z 40, 60, gegen DB 803, wo dieses Thema auf Reinhold Schneider zurückgeführt wird; I. Tödt fand jedoch die Unterstreichungen bei J. Maritain, Die Zukunft der Christenheit (Köln 1938) in Bonhoeffers Exemplar, das in seiner Restbibliothek vorhanden ist.

[11] Vgl. Bonhoeffers Briefe v. 19. 1. 1941 GS VI 510, 31. 1. 1941 GS II 396, 8. 2. 1941 GS VI 516.

[12] In Frage kommt hier vermutlich R. Schneiders „Macht und Gnade"; vgl. dazu Rhein. Merkur 13. 5. 1988.

[13] Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die Juden, in: Konsequenzen, hrsg. v. E. Feil u. I. Tödt (München 1980) 172–214, hier mit Verweis auf das Schuldbekenntnis E 121 f., nach dem die Kirche schuldig geworden ist „am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi"; vgl. auch ders., Nichts scheint mehr in Ordnung, in: Ethik im Ernstfall, hrsg. v. W. Huber u. I. Tödt (München 1982) 30–40.

[14] A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube (Düsseldorf 1971, [2]1984) 16.

[15] F. W. Graf, Kulturprotestantismus wieder aktuell. Die alten theologischen Urteile müssen revidiert werden, in: Luth. Monatsh. 25 (1986) 309–312.

[16] R. Bellah, Zivilreligion in Amerika, zit. nach: Religion des Bürgers, hrsg. v. H. Kleger u. A. Müller (München 1986) 19–41; präzisierend vgl. R. Bellah, Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik (1978) ebd. 42–63.

[17] H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung (Graz 1987).

[18] Hiermit spielt Lübbe auf die Zschr. der dialektischen Theologie „Zwischen den Zeiten" an.

[19] N. Luhmann, Grundwerte als Zivilreligion, in: Religion des Bürgers, a. a. O. 175–194, 190.

[20] R. Shaull, Revolution in theologischer Perspektive, in: T. Rendtorff, H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt 1968) 128.

[21] G. Gutierrez, Theologie der Befreiung (München, Mainz 1973) [9]1986.

[22] H. J. Prien, Puebla, in: Lateinamerika. Gesellschaft – Kirche – Theologie, hrsg. v. dems., Bd. 2 (Göttingen 1981) 199.

[23] L. Boff, Der dreieinige Gott (Düsseldorf 1987).

[24] Vgl. die Belege bei E. Feil, Gewissen und Entscheidung, der Beitrag Dietrich Bonhoeffers, in: Glaube als Widerstandskraft, hrsg. v. G. Fuchs (Frankfurt 1986) 215–245, hier 230–241.

[25] Ebd. 223–228.

[26] O. Schilling, a. a. O. 658.

Kurt Koch

Befreiungstheologische Lektüre der Bibel

Im bisher üblichen Sprachgebrauch wird zumeist nur die lateinamerikanische Theologie als Befreiungstheologie bezeichnet, so daß dieses faszinierende Stichwort mit der Theologie des europäischen Christentums kaum assoziiert wird. An dieser Sprachregelung ist zweifellos richtig, daß sich die lateinamerikanische Befreiungstheologie in Europa weder kopieren noch imitieren läßt. Ein solches Vorgehen müßte sich letzten Endes als spiegelverkehrter theologischer Kolonialismus entlarven lassen, der genauso verhängnisvoll wäre wie die Einbahnstraße des früheren und hoffentlich endgültig vergangenen theologischen kolonialistischen Exports der europäischen Kirchen in die Dritte Welt. Diesbezüglich hat der visionäre Karl Rahner mit Recht eingeschärft, daß für uns europäische Christen die Zeit gekommen ist, „in der wir nicht nur unsere spärlichen Almosen und unsere guten theologischen Ratschläge von oben herab in diese Dritte Welt exportieren, sondern von ihr lernen sollten“ [1].

Befreiende Konturen christlicher Gottesverkündigung

Die größte Provokation muß dabei darin wahrgenommen werden, daß im Gewissensspiegel der lateinamerikanischen Theologie unsere europäische Theologie als noch viel zuwenig befreiend erscheint. Deshalb ist auch die lateinamerikanische Theologie erst dann von uns wirklich ernstgenommen, wenn sie ihre Selbstbezeichnung mit Erfolg zu den Akten der Geschichte legen könnte, weil sie maßgeblich dazu angestoßen hat, die befreiende Dimension des christlichen Glaubens und der ihn reflektierenden und verantwortenden Theologie zur Geltung zu bringen.

Daß christliche Theologie überhaupt nur eine befreiende Theologie sein kann, dies leuchtet spätestens dann auf, wenn man bei den befreienden Quellen des christlichen Glaubens selbst einkehrt. Dort kann man provozierende Entdeckungen machen, deren elementarste nur in der Gottesfrage liegen kann. Von daher versteht es sich von selbst, daß der springende Punkt, gleichsam der Artikel, mit dem eine christliche Befreiungstheologie in Europa steht oder fällt, gerade angesichts der großen Ökumene des Leidens der Menschen in aller Welt wie angesichts so vieler struktureller Ungerechtigkeiten im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben in der Kardinalfrage liegt, ob die Christen Europas

wirklich noch an den *christlichen* Gott glauben. Versucht man auf diesem notwendigen Weg zu einer auf Europa zugeschnittenen befreiungstheologischen Lektüre der Bibel weitere Schritte zu tun, ist es unabdingbar, zunächst einen kurzen diagnostischen Blick zu werfen auf den im mitteleuropäischen Christentum dominierenden Umgang mit der biblischen Botschaft und der in ihr verbürgten Gottesrede.

1. Mangelnde Gottesreden oder Krieg der Gottesbilder?

In den europäischen Kirchen häufen sich gegenwärtig die Klagen darüber, daß in der durchschnittlichen Verkündigung und Praxis viel zuwenig von Gott geredet werde, und es wird demgegenüber eine Multiplizierung der Gottesreden postuliert. Auf der anderen Seite jedoch drängt sich die Frage immer deutlicher auf, ob dieser Eindruck denn wirklich stimmt, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Fehldiagnose handelt. Sieht und hört man nämlich genauer zu, könnte man schnell und leicht zum umgekehrten Urteil kommen: Wahrscheinlich leben wir gerade gegenwärtig in Mitteleuropa in einer Kirche, in der – wie kaum zuvor – Gott besprochen und beredet, bedruckt und televisioniert wird. Mit Blick auf die deutsche Kirche, die viele Katechismen drucken und verbreiten läßt, hat Paul M. Zulehner sogar von einer „medialen Offensive" gesprochen, die gestartet worden sei, „damit mehr von Gott geredet wird"[2]. In der Tat: In wie vielen Religionsstunden wird denn Gott nicht besprochen, und in wie vielen Medien wird Gott nicht „ausgestrahlt"?

Die Klage, von Gott werde in den heutigen Kirchen Europas zuwenig geredet, scheint also weithin unberechtigt zu sein. Doch es ist genau diese heute weitverbreitete Klage, die die viel elementarere Frage in unseren Breitengraden gar nicht aufkommen läßt oder verdrängt, von welchem Gott denn in den heutigen Kirchen Europas zumeist die Rede ist. Überblickt man die durchschnittliche Verkündigung auch hierzulande, kann die vorrangige Gewissensfrage nicht heißen, *ob* von Gott die Rede ist; sie muß vielmehr lauten, von *welchem* Gott hier zumeist gesprochen wird: Welchen Gott verkünden wir?

Höchstwahrscheinlich werden die meisten europäischen Christen auf diese Gewissensfrage sofort antworten: Selbstverständlich den christlichen Gott. Doch diese Antwort, die zumeist schnell und im Brustton der Überzeugung abgegeben wird, verliert sofort ihre harmlose Selbstverständlichkeit, wenn man sich beispielsweise die umfangreiche Untersuchung über die Bedeutung der Bibel für die österreichischen Katholiken vor Augen führt, die das Wiener Institut für kirchliche Sozialforschung 1987 veröffentlicht hat[3]. Wer darin auch nur kurz blättert, stößt auf Schritt und Tritt auf die große Versuchung der Katholiken, die prophetische Sprengkraft der Bibel zu entschärfen und sie umzubiegen zu einem nur noch tröstlichen und deshalb harmlosen Text der Beruhigung und der Selbstbestätigung. Sie stehen in der Gefahr, den christlichen Glauben in eine Art österrei-

chischer und mitteleuropäischer Heimatreligion zu verwandeln, die keine gefährlichen Spitzen und deshalb auch keinen wirklichen Trost mehr kennt, weil ein ungefährliches Christentum auch nicht mehr wirklich zu trösten vermag.

Nirgendwo tritt diese Gefahr heute deutlicher zutage als in dem in unseren Breitengraden dominierenden Umgang mit der Bergpredigt Jesu. Dabei handelt es sich vor allem um jenes Mißverständnis, das besagt, die Bergpredigt könne, wenn überhaupt, nur dem einzelnen Christen zugemutet werden, und zwar nur in seinem privaten Leben, gleichsam allein zu seinem privaten Hausgebrauch. Dieses Mißverständnis wird freilich auch dadurch nicht wahr, daß es heute vor allem von Christen und „christlichen" Politikern vertreten wird, die damit allerdings in der Gefahr stehen, den christlichen Glauben überhaupt zum völlig „unpolitischen Seelentrost" umzufunktionieren[4]. Ist im Blick auf solche und ähnliche Verstellungen der Bergpredigt Jesu der Eindruck von Paul M. Zulehner aber nicht mehr als berechtigt, die Christen sollten gemäß der offiziellen Verkündigung der Kirche manchmal „mehr vor der Bergpredigt geschützt" als wirklich ihren radikalen Zumutungen ausgesetzt werden?[5]

Diese verharmlosende und entschärfende Einstellung weiter Teile des gegenwärtigen Christentums Mitteleuropas zur Bergpredigt Jesu ist typisch und exemplarisch für ihren Umgang mit der biblischen Botschaft überhaupt. Diese unterliegt hierzulande insbesondere drei Verharmlosungstendenzen[6]: Erstens wird, indem Gott seiner biblisch verbürgten starken Leidenschaften für die Menschen und die Welt entkleidet und zu jenem weltjenseitigen „Mann ohne Eigenschaften" gemacht wird, der mit dem erdenschweren Diesseits der menschlichen Geschichte kaum mehr etwas zu tun hat als allein noch dies, die Menschen mit dem Trost des Jenseits zu beschenken, Gott und sein Handeln ins Jenseits verlagert und ans Ende der Zeiten vertagt. Eng mit dieser *Verjenseitigung* Gottes und seines Handelns zusammen hängt zweitens die noch verhängnisvollere *Privatisierung* des christlichen Evangeliums in dem Sinn, daß sich der Gottesglaube bloß noch auf das private Leben des isoliert einzelnen Menschen bezieht und wirksam werden kann gleichsam nur noch für seinen privat-idyllischen Hausgebrauch. Und um diese Hinauskomplimentierung des biblischen Gottes aus den dominanten gesellschaftlichen Lebensbereichen noch auf die Spitze zu treiben, kommt als dritte verhängnisvolle Tendenz die *Vergeistigung* und Verinnerlichung des Gottesglaubens in dem Sinn hinzu, daß Gottes Handeln in der Geschichte sich nur auf die innersten Seelenfurchen des einzelnen Menschen bezieht, jedoch alles soziale, gesellschaftliche und leibliche Leben der Menschen unberührt läßt.

Nimmt man diese drei fatalen Verharmlosungstendenzen des biblisch-christlichen Gottesglaubens zusammen, kann man das eigentliche Elend des spätbürgerlich-säkularisierten Christentums in Europa darin diagnostizieren, daß es weithin verlernt hat, die biblische Botschaft in einer gesunden Naivität wörtlich zu nehmen, und daß es die Not-wendende Erkenntnis des katholischen Theologen Jo-

hann B. Metz weitgehend verlernt hat[7], daß die tödliche Krankheit des Christentums gerade nicht in der Naivität, sondern vielmehr in der Banalität liegt: Während der christliche Glaube überall dort banal wird, wo er nur noch wiederholen darf, was sich für den modernen Menschen auch abgesehen von der biblischen Botschaft ohnehin von selber versteht, lauert die Naivität der Bibel gerade diesen gesellschaftlichen Selbstverständlichkeiten auf und stellt sie provozierend in Frage.

Naivität der biblischen Botschaft oder Banalität des gegenwärtigen Christentums? Diese gerade im Blick auf eine befreiungstheologische Lektüre der Bibel bei uns in Europa notwendige Provokation stellt die christlichen Kirchen hierzulande vor die fundamentalste Gewissensfrage, welchen Gott sie denn eigentlich verkünden. Denn mit dieser Frage steht nicht nur ihre Identität und Glaubwürdigkeit auf dem Spiel; vielmehr bringt sie es auch in aller Deutlichkeit an den Tag, daß das eigentlich elektrisierende Problem in den gegenwärtigen Kirchen nicht in der Alternative zwischen Glauben und Unglauben liegen kann, wie die heute verbreitete Klage über mangelnde Gottesreden insinuiert, sondern vielmehr in der fundamentaleren Alternative zwischen Glauben und Aberglauben, zwischen Gottesverehrung und Götzendienst, die sich in der Frage artikuliert, welchen Gott wir verkünden.

2. Glaubwürdige Profilierung der biblischen Gottesrede

Setzt man sich dieser Perspektive aus, wird es offensichtlich, daß auch im mitteleuropäischen Christentum ein Krieg der Gottesbilder stattfindet. Diesen sensibel wahrzunehmen, sich ihm zu stellen und seine eigene Position in diesem Krieg zu überprüfen, dies stellt sich als das allerwichtigste Gebot der gegenwärtigen Kirchenstunde Europas heraus, wichtiger jedenfalls als die Klage über fehlende Gottesreden. Es macht denn auch das elementare Anliegen einer befreiungstheologischen Lektüre der Bibel in unseren Breitengraden aus, daß sie sich in den Dienst des Aufstands des bürgerlich domestizierten Gottes stellt, damit das wahre Gesicht des biblisch verbrieften Gottes wieder ans Tageslicht kommen kann. Von diesem Gesicht Gottes gilt es angesichts der katastrophalen Krisenerscheinungen der heutigen Welt vor allem vier Züge zu profilieren:

Der biblisch offenbare Gott ist erstens ein sittlicher, geradezu hochpolitischer Gott, der in die *Gerechtigkeit* für alle Menschen verliebt ist. Keine andere Religion ist so sehr eine Religion des Gottesrechts wie diejenige Israels. Dabei ist es der Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat, der die Rechtsgemeinschaft der Israeliten untereinander zutiefst begründet. Durch die Erwählung Israels zielt der Bund Gottes aber auf alle Völker, so daß die von Israel erwartete Gemeinschaft des Rechts Gottes alle Nationen umfassen wird. Darin kommt die unlösbare Zusammengehörigkeit zwischen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott einerseits und der Rechtsgemeinschaft der Menschen untereinander andererseits zu

überdeutlichem Ausdruck. In der biblischen Sicht kann deshalb die Bestimmung der Menschen zur Gemeinschaft mit Gott nie wirklich werden ohne die durch Recht und Gerechtigkeit geregelte Gemeinschaft der Menschen untereinander. Mit Recht hat Gerhard von Rad darauf aufmerksam gemacht, daß es bereits im Alten Testament „keinen Begriff von so zentraler Bedeutung für alle Lebensbeziehungen der Menschen" gibt „wie den der Zedaka"[8], der Gerechtigkeit. Diese gibt nicht nur den Maßstab für das Verhältnis der Menschen zu Gott ab, sondern von daher auch für das Verhältnis der Menschen untereinander und für das Verhältnis zu ihren Mitgeschöpfen. Einzig und allein durch seine Gerechtigkeit schafft Gott Frieden, und zwar einen solchen Frieden, der wirklich Bestand hat.

Für eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Tradition kann dieser Gesichtszug des biblisch verbürgten Gottes nur zur Konsequenz haben, daß alle Friedensverantwortung der Christen und Kirchen entschieden am Gottesrecht und damit am Kriterium der Gerechtigkeit orientiert sein muß. Von daher ergibt sich denn auch die entschieden christliche Definition und gehaltvolle Ausrichtung der politischen Verantwortung. Diese kann nur heißen, daß unter politischer Verantwortung jegliches Bemühen zu verstehen ist, das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen in der ganzen Welt gerecht zu ordnen. Im christlichen Verstand hat es Politik gerade nicht mit Gemeinheiten zu tun, sondern mit der Allgemeinheit und deshalb mit Gerechtigkeit. Deshalb müssen Christen an vorderster Front stehen im Kampf gegen die auch heute drohenden gefährlichen Tendenzen einer nationalistischen oder kontinentalistischen Umbiegung des biblischen Gottes zu einem bloß nationalen oder europäischen Gott. Der biblische Gott ist vielmehr Gott aller Menschen und in die Gerechtigkeit für alle Menschen verliebt. Er motiviert und inspiriert Christen und Kirchen deshalb zu einer gerechten Weltwirtschaftsordnung.

Gott, wie er in der biblischen Botschaft offenbar ist, investiert sich zweitens immer konkret für die Gerechtigkeit, und dies heißt immer auch in einer Welt, die durch Unrecht und Gewalt stigmatisiert ist, daß in solchen Situationen seine Liebe für Gerechtigkeit von selber die konkrete Gestalt seiner leidenschaftlichen Vorliebe für die Machtlosen, Unterdrückten und Armen annimmt und sich sein Engagement für Gerechtigkeit als *Parteilichkeit* für die Armen auslegt. Gott offenbart sich nicht nur als einer, der alle Menschen liebt, sondern auch und gerade als einer, der eine besondere Vorliebe für die Menschen hegt, um deren Lebenschancen es schlecht bestellt ist, und deshalb gerade für sie optiert. Denn es ist für den biblischen Gott eine Frage der Gerechtigkeit, daß er Partei für die Unterdrückten ergreift und auf ihrer Seite Stellung bezieht. Es macht die absolute „Neutralität" Gottes aus, daß er gerade nicht neutral bleibt gegenüber dem Unrecht, das Menschen sich antun, sondern vielmehr vorrangig die Armen liebt. Deshalb ist der biblisch offenbare Gott nicht nur ein hochpolitischer, sondern auch ein ungemein parteilicher Gott. Es wirkt jedenfalls auf viele Christen heute

ärgerlich und Anstoß erregend, daß sich durch die ganze biblische Botschaft hindurch unübersehbar eine fundamentale parteiliche Gotteserkenntnis zieht: „Recht verschafft er den Unterdrückten, den Hungernden gibt er Brot; der Herr befreit die Gefangenen. Der Herr öffnet den Blinden die Augen, er richtet die Gebeugten auf. Der Herr beschützt die Fremden und verhilft den Waisen und Witwen zu ihrem Recht" (Psalm 146, 7-9).

Wenn in diesem Recht schaffenden Tun Gottes geradezu seine Lieblingsbeschäftigung liegt und wenn die Armen die Lieblingskinder Gottes sind, jenes Gottes, den die Pfingstsequenz als „pater pauperum", als „Vater der Armen" besingt, müssen diese auch die bevorzugten Adressaten der politischen Verantwortung von Christen und Kirchen sein, und zwar dadurch, daß Christen ihre politische Verantwortung mit den Augen der Armen und damit von der Rückseite der Geschichte her wahrnehmen. Eine solche vorrangige Option für die Armen stellt sich als gar nichts weniger heraus denn als die politische Gestalt der Nachfolge der parteilichen Liebe Gottes selber zu den Ausgestoßenen, und sie erweist sich zweifellos als jene große Lektion, die wir Christen in einer befreiungstheologischen Lektüre der biblischen Botschaft zweifellos allererst noch zu erlernen haben.

Der biblische Gott offenbart sich drittens als ein Gott des *Friedens*. Denn aller Friede, nach dem die Menschen heute sich so sehr sehnen, kommt gemäß der Grundüberzeugung der biblischen Botschaft von Gott. Er hat ihn uns wirksam zugesprochen in seinem Sohn. Jesus Christus hat in seinem ganzen Leben und Wirken unter Tatbeweis gestellt, daß Gottes Uranliegen und Urabsichten für seine Menschen „Leben in Frieden" heißen (1 Kor 7, 15). Von diesem Frieden Gottes sagt der Kolosserbrief, daß er „am Kreuz durch das Blut" Jesu Christi gestiftet worden ist (1, 20). Ja, Christus selber ist „unser Friede", und zwar deshalb, weil er „die beiden Teile" (Juden und Heiden) vereinigt und „durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft" niedergerissen hat (Eph 2, 14–18).

Wenn Gott selber „unser Friede" ist, dann kann es kein zweites Wort geben, das den Christen so viel bedeuten muß wie das evangelische Wort „Frieden". Eben deshalb können Christen gar nicht anders, als an den Frieden zu glauben und daran, daß er aus der Kraft des Geistes Gottes heraus möglich ist. Denn wer nicht mehr an den Frieden zu glauben vermag, der kann letztlich auch nicht mehr an Gott glauben, wenn es denn wahr ist, daß Gott selber unser Friede ist. Resignation in Sachen des Friedens und seiner Realisierungsmöglichkeiten in der heutigen Welt stellt sich im klarsichtigen Urteil des Evangeliums als nichts anderes heraus denn als praktischer Atheismus. Deshalb haben die christlichen Kirchen, wenn sie sich selber treu bleiben, überhaupt keine andere Wahl, als sich dezidiert in den Dienst am Weltfrieden zu stellen. Da sie selber das Werk des versöhnenden Handelns Gottes sind, sind sie auch dazu berufen, das Werkzeug dieses friedenstiftenden Handelns Gottes mitten in unserer friedlosen Welt zu sein. Denn

aus der Versöhnung Gottes mit den Friedlosen folgt von selbst die Sendung der Versöhnten als Friedensstifter in diese friedlose Welt. Darin liegt die Glaubenslogik der christlichen Kirchen beschlossen, wie sie der Erfurter Propst Heino Falke treffend artikuliert hat: „Aus dem gekommenen Frieden lebend und auf den ankommenden Frieden hoffend, handelt die Gemeinde Frieden stiftend."[9]

Von daher ergibt sich die bohrende Anfrage des Evangeliums an die Christen selber: Glauben sie wirklich noch an diesen Gott des Friedens, oder „glauben" sie nicht vielmehr an das schreckliche „Gleichgewicht des Schreckens" auf dem Weg der atomaren Aufrüstung und erhoffen von ihm, nicht aber von Gott – und deshalb atheistisch – die Bewahrung des Friedens in der heutigen Welt? Wer den christlichen Gott des Friedens aber mit der planetarischen Aufrüstung in der heutigen Welt verwechselt, der betreibt atomaren Götzendienst, nicht aber politische Verantwortung. Denn Politik ist im christlichen Verstand entweder Friedenspolitik und steht im Dienst der Errichtung und Förderung einer universalen Weltfriedensordnung oder sie verdient diesen Ehrennamen (noch) nicht.

Christen bekennen den biblischen Gott viertens als *Schöpfer der Welt* und glauben, daß die Natur die von Gott geheiligte und bewohnte Schöpfung ist, in die Gott in seinem Sohn eingegangen und gleichsam selbst Geschöpf geworden ist und in der er in seinem Geist mitten in ihren zahlreichen Bedrohungen durch den Menschen und damit auch und gerade in ihrem Leiden und Seufzen „bis zum heutigen Tag" (Röm 8, 22) gegenwärtig bleibt. Christen bringen mit diesem Glauben zum Ausdruck, daß die drohende Zerstörung der Schöpfung durch des Menschen Handeln ihr Glaubensbekenntnis berührt, genauerhin das Gottsein Gottes selber betrifft. In der Sicht des christlichen Glaubens erweist sich die bedrohlich nahe Zerstörung der Schöpfung Gottes als ein Attentat auf Gott selber, worauf in besonders eindringlicher Weise Jürgen Moltmann insistiert: „Die Vernichtung der Menschheit ist . . . auch die Vernichtung des menschgewordenen Gottes, und die Vernichtung allen Lebens auf dieser Erde ist auch die Vernichtung des lebendigen Gottes selbst."[10]

Spätestens diese in der Optik des christlichen Glaubens unausweichliche Konsequenz muß die Christen und Kirchen dazu veranlassen, die in der europäischen Neuzeit total(-itär) gewordene Entfremdung des Menschen von der Natur zu überwinden, die Widerstandskraft ihres Schöpfungsglaubens gegen die bedrohliche Naturzerstörung aufzubieten und den Blick des Menschen von heute für die Schöpfung Gottes allererst wieder freizulegen. Nachdem nämlich die Naturwissenschaften und die Technik in der Neuzeit unaufhörlich gezeigt haben, wie man die Schöpfung Gottes als Natur, die der Herrschaft des Menschen anheimgegeben ist, verstehen und vor allem behandeln muß, liegt es heute vornehmlich in der Verantwortung von Christen und Kirchen, umgekehrt darzutun, wie die Natur als Schöpfung Gottes zu betrachten und wie mit ihr zu leben ist. Daraus fließt von selbst ihre Glaubenspflicht, gegen die räuberischen Mechanismen des gegen-

wärtigen Systems der reinen Verdinglichung der natürlichen Materie zum handhabbaren Material für den materialistischen Menschen von heute und für die Bewahrung der Schöpfung politisch zu kämpfen, damit die Schöpfung wieder Gott gehört. Denn Politik ist im christlichen Verstand heute nur noch als weise Mitwelt-Politik möglich, genauerhin als umfassendes Engagement für eine ökologische Weltordnung, die den Frieden der Menschen und der Völker untereinander gelungen verbindet mit dem Frieden der Menschheit mit der Natur, die Christen als das großartige Schöpfungswerk Gottes zu bestaunen und deshalb politisch zu schützen verpflichtet sind.

Politische Verantwortung im Leitstern des biblischen Gottes

Der biblisch offenbare Gott ist ein für alle Menschen gerechter Gott, und zwar in fundamentaler Parteilichkeit für die Armen, er ist ein Gott des Friedens, und er ist Schöpfer der Natur. Wollen wir europäische Christen diesen Gott nicht verschweigen oder gar verleugnen, dann ist es uns prinzipiell verboten, zu den entscheidenden Schicksalsfragen der heutigen Menschheit zu schweigen. Ein „Schweigeverbot" im Hinblick auf die Krisenerscheinungen der heutigen Welt ist mehr als überfällig[11]. Denn diese erweisen sich als fundamentale Glaubensfragen und tangieren den christlichen Glauben an den biblisch offenbaren Gott. Eine befreiungstheologische Lektüre der Bibel in Europa kann deshalb nur das dezidierte Bemühen bedeuten, den biblisch offenbaren Gott in Hautkontakt zu bringen mit den Krisenherden der heutigen Welt. Damit jedenfalls muß sie, wenn sie der biblischen Gottesrede treu bleiben will, beginnen.

1. *Anrufung Gottes im öffentlichen Leben*

Sobald Christen und Kirchen den biblisch offenbaren Gott, wie Martin Luther es stets postulierte, „ins Fleisch ziehen", werden sie von selber von ihren ungläubigen Berührungsängsten vor dem – auch politischen – „Fleisch" der Menschen befreit, rufen sie den biblisch offenbaren Gott auch und gerade in der Politik an und betreiben sie damit das, was Johann B. Metz die „politische Spielart der Zweiten Reformation" genannt hat: „Das Beharren auf der Gnade im politischen Leben"[12]. Präzis darin liegt die politische Sendung der Christen und Kirchen, die man am adäquatesten als Inkarnation des Gewissens auch im Bereich des Politischen bezeichnen kann. Darunter ist vornehmlich das Bemühen der Kirchen zu verstehen, alle elementaren Fragen des öffentlichen und politischen Lebens als Gewissensfragen zu verstehen und sie aus dem kleinlichen Gefängnis von parteipolitischen Sonderinteressen und kleinkarierten Parteilichkeiten zu befreien. Konkret weist diese kirchliche Anstrengung zur Inkarnation des christlichen Gewissens in der Politik drei unableitbare Dimensionen auf[13]:

Die erste Dimension liegt in der prophetischen Aufgabe der *Denunziation,* der öffentlichen Anklage derjenigen gesellschaftlichen Zustände und Strukturen, die dem entschiedenen Gerechtigkeitswillen der biblischen Botschaft widersprechen. Genauerhin besteht diese prophetische Aufgabe darin, Unrechtssituationen, seien es nun personale oder institutionalisierte Sünden, öffentlich zu benennen und anzuklagen. Dort, wo beispielsweise die Menschenwürde und die Menschenrechte geschändet werden und wo gesellschaftliche und politische Verhältnisse menschliches Leben einschränken oder gar zunichte machen, dort haben Christen und Kirchen auf den Plan zu treten und Protest einzulegen. Sie haben die erbärmliche Situation insbesondere derjenigen Menschen, die (noch) nicht für sich selber sprechen können, öffentlich darzustellen und in deren Sinn zu interpretieren, um auf diesem Weg den Betroffenen dazu zu verhelfen, daß sie selber ihre Stimme (zurück-)gewinnen und ihr eigenes Lebensrecht zur Sprache bringen können.

Mit der Denunziation ist bereits der zweite Schritt der *Annunziation* angesprochen, der unverfälschten öffentlichen Ankündigung der hervorstechend guten Botschaft der Bibel, und zwar nicht nur gelegentlich, sondern gelegen oder ungelegen. Genauerhin besteht diese zweite prophetische Aufgabe der Christen in der Ankündigung jenes Reichs des Friedens und der Gerechtigkeit, das mit Jesus gekommen ist, wobei diese Ankündigung sowohl durch das Wort wie durch die Praxis zu geschehen hat. Für Christen und Kirchen kann es somit nicht genügen, die erbärmliche Lage der Leidenden nur anzuklagen und zu interpretieren; sie haben vielmehr auch bei den politischen Instanzen zu interpellieren, indem sie ihnen ihre Verantwortung einschärfen und sich im Namen des biblisch offenbaren Gottes zu Anwälten derjenigen Menschen machen, die in ihren elementaren Lebensrechten bedroht und beschnitten werden.

Beide Dimensionen der öffentlich-politischen Sendung der Kirche, die Denunziation wie die Annunziation, führen von selber zur *Pronunziation,* zum konkreten – auch und gerade politischen – Eintreten für diejenigen Menschen, die um ihre Rechte und Lebenschancen betrogen werden. Dabei liegt die Grundform aller kirchlichen Pronunziation in der Fürbitte im Gottesdienst; aus ihr fließen aber von selber die vielfältigsten Formen des diakonischen und politischen Handelns der Kirche. Erst diese bringen es an den Tag, ob die christliche Kirche wirklich, wie Dietrich Bonhoeffer es permanent einforderte, „Kirche für andere" ist und ob sie von derjenigen Parteinahme Gottes Zeugnis ablegt, die in der biblischen Botschaft begründet ist.

2. *„Magna Charta" christlicher Befreiung*

Nur dort, wo dieser Dreiklang von Denunziation, Annunziation und Pronunziation zum Tragen kommt und kein Klang ausfällt, besteht eine gute Chance, daß im gegenwärtigen Christentum Europas die prophetisch-befreiende Dimension der biblischen Botschaft zurückgewonnen werden kann. Denn prophetisch-

befreiend vermag die Bibel dann zu wirken, wenn Christen und Kirchen ihre Gegenwart im Licht des biblisch offenbaren Gottes gestalten und dabei nach politischen Entsprechungen zur Verheißung Gottes in der Gegenwart suchen.

Solche Entsprechungen hat bereits der Apostel Paulus unüberbietbar und konsequenzenreich entfaltet, indem er im Galaterbrief eine alte Taufformel aufgreift, mit der er zeigt, daß in der christlichen Taufe und damit in der christlichen Kirche alle historischen und menschheitsalten Diskriminierungen unterlaufen und radikal außer Kraft gesetzt werden: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Jesus Christus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seit, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3, 26–28). Nimmt man diese paulinische Magna Charta der Befreiung ernst, dann enthält diese Taufformel, die ursprünglich über allen Neugetauften ausgesprochen worden ist, eine feierliche Erklärung, die die wahre Subversion der christlichen Taufe an den Tag bringt. In ihr geht es schlechterdings um die Aufhebung aller historisch-gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten und damit um die Überwindung der drei entscheidenden Ursünden der Menschheit, die auch heute noch die Weltgesellschaft elementar bedrohen.

Die erste und wohl fundamentalste Ursünde der Menschheit grassiert auf der *ethnischen* Ebene. Sie ist der *Rassismus,* das heißt die Diskriminierung bestimmter menschlicher Rassen – beispielsweise der Schwarzen und überhaupt der Fremden und Ausländer – zugunsten zumeist der eigenen Rasse, und zwar allein aufgrund der ethnischen Abstammung und Herkunft. Durch die Taufe aber gibt es in der christlichen Kirche „nicht mehr Juden und Griechen". Apartheid und Rassismus entpuppen sich deshalb im Urteil des Evangeliums als elementare Versündigungen gegen den Geist, den Christen in der Taufe erhalten haben.

Doch wieviel Rassismus gibt es heute gerade in den mitteleuropäischen Kirchen? Eine besondere und besonders hartnäckige Variante des Rassismus ist der Nationalismus, der nicht nur in Europa groß geworden ist und in zwei schreckliche Weltkriege hineingeführt hat, sondern der auch heute noch unter europäischen Christen weit verbreitet ist. Demgegenüber wird eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft sich für die Universalität der politischen Verantwortung gegen ihre stets drohende nationalistische Verengung stark machen. Dies gilt zumal in der heutigen Welt, in der es immer deutlicher wird, daß wir nicht eine neue Zelebration von nationalen Ideen brauchen, sondern das klare Bewußtsein von der Einheit der einen Welt und damit auch das Bewußtsein davon, daß auch das europäische Haus Teil des globalen Weltdorfs ist, daß also die nationalistische Bauchnabelperspektive eine „strukturelle Sünde" darstellt, wie dies Walbert Bühlmann mit visionärem Gespür einschärft: „Früher galt Unkeuschheit als die große Sünde, heute ist es der nationalistische Egoismus, der nur an sich denkt und nicht an die ganze Menschheit."[14]

Die zweite menschheitliche Ursünde hat ihr Ausbreitungsfeld auf der *soziologischen* Ebene und präsentiert sich als Diskriminierung bestimmter gesellschaftlicher Stände zugunsten anderer gesellschaftlicher Stellungen und wirtschaftlicher Positionen, und zwar allein aufgrund des sozialen Status. Solcher *Imperialismus* aber hat in den christlichen Kirchen kein Heimatrecht mehr; denn in ihnen gibt es „nicht mehr Sklaven und Freie". Im klarsichtigen Urteil Pauli erweist sich der Imperialismus als eine strukturelle, soziale Sünde wider den Geist, mit dem die Christen in der Taufe gesalbt werden.

Doch wieviel Imperialismus grassiert auch heute in den europäischen Kirchen? Sein Ausmaß ist daran abzulesen, daß die Opfer einer ungerechten Verteilung der Lebensmöglichkeiten in der heutigen Welt äußerst zahlreich sind. Entsprechend ist es einer befreiungstheologischen Lektüre der biblischen Botschaft zu tun um die Ermöglichung erstens der geschlechtlichen Gerechtigkeit zwischen Männern und Frauen, zweitens der biographischen Gerechtigkeit zwischen Jungen und Alten, drittens der ökonomischen Gerechtigkeit zwischen den Reichen in der Ersten und den Armen in der Dritten Welt wie zwischen den Erwerbsarbeitsplatzbesitzenden und den Erwerbsarbeitsplatzlosen in den eigenen europäischen Gesellschaften, viertens der ethnischen Gerechtigkeit zwischen Weißen und Schwarzen wie zwischen Einheimischen und Asylanten und den sogenannten „Gastarbeitern", fünftens der ökologischen Gerechtigkeit zwischen den Lebensfristungsinteressen der Menschen und den Überlebensbedürfnissen aller anderen Lebewesen auf der Erde wie der Natur insgesamt, sechstens der zukunftsdemokratischen Gerechtigkeit zwischen der heutigen und den zukünftigen Generationen und siebtens, aber keineswegs zuletzt, der biologischen Gerechtigkeit zwischen den Geborenen und den noch Ungeborenen.

Die dritte Ursünde der Menschheit tobt sich auf der *biologischen* Ebene aus und ist greifbar als *Sexismus,* das heißt als Diskriminierung der Frauen als des sogenannten „schwachen Geschlechts" zugunsten des sogenannten „starken Geschlechts" der Männer, und zwar allein aufgrund der geschlechtlichen Prägung des Menschen. Demgegenüber gibt es in der christlichen Kirche „nicht mehr Mann und Frau". Folglich muß sich der Sexismus oder – konkreter – der Androzentrismus nicht nur historisch als heilloser Anachronismus entlarven lassen, sondern auch und noch mehr theologisch als Kapitalsünde gegen den in der Taufe den Christen geschenkten Geist.

Doch wieviel Sexismus grassiert auch heute im europäischen Christentum und wieviel Umkehrarbeit steht diesbezüglich noch an? Da aber immer deutlicher wird, daß der Sexismus eine der entscheidenden Ursachen für die globalen Krisen in der heutigen Welt darstellt, ist eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft berufen und verpflichtet, sich in den Dienst der Befreiung der Frauen zu stellen und geradezu mit ihr zu beginnen. Denn in ihr kommt zum Ausdruck, worauf Rosemary R. Ruether mit Recht hinweist, „was in der männli-

chen Verteidigung der Armen und Unterdrückten übersehen worden ist: daß Befreiung bei den Unterdrückten der Unterdrückten beginnen muß, nämlich bei den Frauen der Unterdrückten"[15].

3. Mystisch-politische Doppelverfassung europäischer Befreiungstheologie

Mit dieser Dreierliste der hauptsächlichsten menschheitlichen Ungerechtigkeiten, die aufgrund der Taufe in der Kirche als überwunden gelten, zeigt Paulus, daß die Taufe den unwiderruflichen Beginn der endgültigen Wiederherstellung der von Gott gewollten Ordnung einer wirklich solidarischen Gesellschaft signalisiert, die in Frieden und Gerechtigkeit lebt. Zugleich wird damit deutlich, daß die politisch befreiende Praxis der christlichen Kirchen aus ihrem religiösen Quellgebiet selbst folgt. Von daher erweist sich die Frage, die gegenwärtig in den europäischen Kirchen heftig diskutiert wird, ob die Kirchen politisch werden dürfen, als eine schiefe und krumme Frage. Denn recht eigentlich können der christliche Glaube und folglich auch die Kirche überhaupt nicht politisch *werden*. Sie *sind* entweder in ihrem mystischen Brennpunkt gleichsam von Haus aus politisch – oder sie können es überhaupt nie werden, ohne gleichsam fremdzugehen. Die viel entscheidendere Frage muß deshalb lauten, ob Christen und Kirchen so sehr vom biblisch offenbaren Gott bewegt und berührt sind, daß sie auch politisch brisant zu wirken vermögen[16]. Denn es gibt nun einmal kein politischeres Wort als die urreligiöse Vokabel Gott; und das christliche Reden von Gott stellt den urpolitischen Akt der Kirche dar.

Dies gilt im emphatischen Sinn vom biblischen Gottesgedanken, der von Haus aus ein politischer Gedanke ist, wie insbesondere Johann B. Metz einschärft: „Gott kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieser Gedanke die unmittelbaren Interessen dessen irritiert und verletzt, der ihn zu denken sucht. Das Gott-Denken geschieht als Revision der unmittelbaren auf uns selbst gerichteten Interessen und Bedürfnisse."[17] Als ein Gott der universalen Gerechtigkeit und der Auferweckung der Toten offenbart sich der biblische Gott als ein Gott, der mit unserer Welt eine Geschichte hat und in dieser Welt um Gerechtigkeit für alle Menschen kämpft.

Wer immer sich aufmacht, um mit diesem Gott in Berührung zu kommen und sich ihm anzuhängen, wird von selber ein mystischer, ein in diesem Gott verwurzelter Christ. Weil er sich damit aber in einen Gott hineinverwurzelt, der sich als ein hochpolitischer Gott offenbart, folgt daraus von selbst, daß er auch ein ungemein politischer Mensch werden wird. Wenn nämlich der biblische Gottesgedanke selber ein mystischer und zugleich politischer Gedanke ist, kann wahrhaft christliche Mystik nie Weltflucht bedeuten; sie ist vielmehr ein integrierendes und versöhnendes Erbarmen mit der Welt und mit allem in der Welt.

Genau in diesem gelungenen Zusammenspiel von Mystik und Politik liegt die wahre Prophetie und Faszinationskraft so vieler Neuaufbrüche zahlreicher Orts-

kirchen in der Dritten Welt, in der Befreiungstheologie Lateinamerikas und auf den Philippinen, in der sogenannten „Minjung-Theologie" Koreas und in der „Schwarzen Theologie" Nordamerikas und Südafrikas. Diese christlichen Befreiungsbewegungen sind nämlich deshalb so ungemein politisch engagiert, weil sie so ungemein religiös leben, denken und handeln. Dies ist vornehmlich daran abzulesen, daß an ihrem Beginn weder Soziologie noch Politologie und schon gar nicht der Marxismus stehen, sondern schlicht das mystische Wiedererkennen des leidenden Antlitzes Jesu Christi im schmerzensreichen Angesicht des armen, unterdrückten und lädierten Menschen im Sinn des Evangeliums vom Weltgericht (Mt 25).

Umgekehrt werden sich die europäischen Christen und Kirchen die selbstkritische Frage zu stellen haben, ob sie wohl deshalb politisch so apathisch geworden sind, so ungemeine Berührungsängste vor politischen Problemen entwickelt und große Angst davor haben, den biblisch offenbaren Gott ins – auch politische – Fleisch zu ziehen, weil sie im Grund nicht mehr tief genug in Gott verwurzelt sind.

Haben wir Christen in Europa deshalb nicht eine geistliche Vitaminspritze von vielen kirchlichen Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt nötig, um die uralte, biblisch verbürgte und gerade heute höchst aktuelle Weisheit neu zu beherzigen, daß die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit ist und dementsprechend die Menschenfurcht der Anfang der Dummheit? Dieser Weisheit zum Durchbruch zu verhelfen, will eine befreiungstheologische Lektüre der biblischen Botschaft bei uns in Europa dienen und verpflichtet sein. Ihre allererste Aufgabe ist dabei die Beendigung des verhängnisvollen und hartnäckigen Grundschismas zwischen Glaube und Politik, indem sie den biblisch verbürgten Gott in Hautkontakt zu bringen versucht mit den in Europa virulenten gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Konflikten, und zwar jenen Gott, der sich als ein „heruntergekommener" Gott erwiesen hat und sich eben deshalb dem Elend des menschlichen Fleisches zuwendet. Deshalb brauchen die Christen und Kirchen Europas eigentlich gar keine Option für die Politik zu treffen. Sie brauchen nur eine Option für den biblischen Gott zu treffen, der ein sittlicher und deshalb hochpolitischer Gott ist. Dann ergibt sich die andere Option für die Politik – fast – von selbst.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Nachwort zu: Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung, hrsg. v. M. Lange u. R. Iblacker (Freiburg 1980) 181.

[2] P. M. Zulehner, Wider die Resignation in der Kirche (Wien 1989) 94.

[3] Katholiken und Bibel. Ergebnisse einer Expertenbefragung über die Bedeutung der Bibel für die österreichischen Katholiken, hrsg. v. Institut für kirchl. Sozialforschung (IKS) Wien (Wien 1987).

[4] W. Huber, Protestantismus und Protest. Zum Verhältnis von Ethik und Politik (Reinbek 1987) 15.
[5] P. M. Zulehner, Kirche – Gottes Friedensbewegung auf Erden (München 1984) 30.
[6] Vgl. N. Lohfink, Die unerfüllten Prophezeiungen. Von den Hoffnungen des Alten Testaments und ihrer Geltung für die Christen, in: Orientierung 45 (1981) 255–258; G. Betz, Verehren wir den falschen Gott? Einspruch gegen die Verharmlosung der Sache Jesu (Freiburg 1987), bes. 19–27.
[7] J. B. Metz, Im Angesicht der Gefahr. Theologische Meditation zu Lukas, Kapitel 21 und zur Apokalypse des Johannes, in: Das Spiel mit der Apokalypse. Über die letzten Tage der Menschheit, hrgs. v. L. Reinisch (Freiburg 1984) 17–23.
[8] G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1 (München [2]1957) 368.
[9] H. Falcke, Theologie des Friedens in der einen geteilten Welt, in: Friedenstheologie – Befreiungstheologie, hrsg. v. J. Moltmann (München 1988) 17–66, 61.
[10] J. Moltmann, Die atomare Katastrophe: wo bleibt Gott?, in: Ev. Theol. 47 (1987) 50–60, 58.
[11] Vgl. K. Koch, Schweigeverbot. Christliche Befreiungspraxis an Brennpunkten unseres Lebens (Freiburg 1988).
[12] J. B. Metz, Unterwegs zur Zweiten Reformation, in: ders., Jenseits bürgerlicher Religion (München 1980) 84.
[13] Vgl. dazu W. Huber, Partei nehmen für Gerechtigkeit, in: ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung (Neukirchen-Vluyn 1983) 239–248.
[14] W. Bühlmann, Wer Augen hat zu sehen ... Was Gott mit uns Christen vorhat (Köln 1989).
[15] R. R. Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer andern Theologie (Gütersloh 1985) 51.
[16] Vgl. K. Koch, Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums (Freiburg 1989).
[17] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft (Mainz 1977) 47 f.

Der Beitrag geht zurück auf einen Vortrag in der Leonhardskirche in Basel am 19. Mai 1989 im Rahmen des Besucherforums anläßlich der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit" vom 15. bis 21. Mai 1989.

UMSCHAU

Scheidung und Wiederverheiratung

Zu Bernhard Härings Plädoyer für eine Praxis der „Oikonomia"

Keine Liebesgeschichte gleicht der anderen, ebensowenig ist eine Scheidungsgeschichte einer anderen gleich. Nicht jede Scheidung wird als Scheitern und Leid erlebt. Doch geht Bernhard Häring[1] davon aus, daß es unsagbares Leid in vielen Scheidungsvorgängen gibt. Die Kirche kann das nicht kalt lassen. Das bedeutet zugleich, daß sie auf Scheidung nicht allein (kirchen)rechtlich reagieren kann – schon gar nicht in der Art vieler, von Häring heftig angegriffener Ehegerichte: Häring berichtet von einer Frau, die von der Ungültigkeit ihrer ersten „Ehe" überzeugt war, in einer nunmehr lebendigen Beziehung lebte, sich sehnlichst Kinder wünschte. Aber der Prozeß dauerte länger als die Fruchtbarkeit der Frau. Die pastoral schlecht beratene Frau blieb kinderlos.

Härings kleines – er meint, vielleicht sein letztes – Buch ist übersichtlich, atmet Mitgefühl, fordert zur Barmherzigkeit auf. Er versucht, Kirche und Scheidungsgeschichten auch unter Christen so zusammenzufügen, daß eingelöst wird, was Papst Johannes Paul II. in Familiaris consortio 1980 gefordert hatte, daß niemand von den Geschiedenen und jenen, die nach einer Scheidung wieder heiraten, das Gefühl empfinden soll, er sei von der Kirche getrennt (FC 84). Häring hält sich streng an Jesu Selbstverständnis, daß nicht die Gesunden des Arztes bedürfen. Wenn also eine Beziehung krankt oder gar stirbt, dann bedarf es einer heilenden, warmherzigen Kirche. Und das nicht, um nicht immer mehr Leute zu verlieren, sondern weil eine Kirche, die sich an Jesus selbst orientiert, keine andere Wahl hat.

Man möchte meinen, daß ein solches Plädoyer etwas fordert, was im Gegensatz zur amtlichen Lehre zumindest des derzeitigen Papstes steht. Denn nach Familiaris consortio gibt es nur dann eine volle (sakramentale) Aussöhnung von Geschiedenen, die gegen die in der katholischen Kirche gewünschte Praxis wieder heiraten, wenn sie sich der ehelichen Akte enthalten. Häring hält dies grundsätzlich zwar für möglich, verweist aber darauf, daß verschiedene lehramtliche Texte es vermieden haben, sich so konkretistisch auszudrücken (85), und daß nicht zuletzt das Konzil darauf verwiesen hat, daß es einem (um mit dem Papst zu reden) familiären Consortium (einer familiären Schicksalsgemeinschaft) schaden könne, wenn die Eltern einander nicht auch im erotisch-sexuellen Bereich begegnen (87): „Wo das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden, denn dann werden die Erziehung der Kinder und auch die tapfere Bereitschaft zu weiteren Kindern gefährdet" (GS 51). Natürlich kann man dagegenhalten, daß im katholischen Verständnis diese Zweitehen keine „Ehen" sind. Zugleich betont aber auch der Papst, daß diese in „zweiter Ehe" Lebenden vorhandener Kinder wegen (und – wie Österreichs Bischöfe beispielsweise hinzugefügt haben – auch wegen der Verpflichtungen dem neuen Partner gegenüber!) nicht auseinandergehen dürfen, wollen sie nicht erneut sittliche Schuld auf sich laden.

Häring schildert im ersten Teil seines Büchleins einige Beispiele aus seiner eigenen pastoralen Praxis. Er scheut sich nicht zu berichten, daß er in dem einen oder anderen Fall Ratsuchenden die sakramentale Lossprechung gegeben und damit auch die Möglichkeit eröffnet hat, daß die Betroffenen zur Kommunion zugelassen werden konnten. Bei dieser Gelegenheit leuchtet Häring mit enormer, psychotherapeutisch geformter Empathie die innere Situation einzelner Betroffener aus. Für verantwortliche Praxis ist das von großer Bedeutung, weil sich zeigt, daß eine Seel-

sorge sich nur in dem Feld zwischen dem rechtlich Ausformulierten und den in jeder einzelnen Geschichte (noch) innewohnenden Möglichkeiten bewegen kann. Das Rechtliche allein, vor allem das katholische Recht allein reicht (zumal heute) nicht (mehr) aus.

Um dieses Zueinander von unverwechselbaren Lebensschicksalen und dem rechtlich Ausformulierten auch theologisch fassen zu können, nimmt Häring, wie vor ihm schon die Bischofssynode 1980, zur Oikonomia-Spiritualität der Ostkirche Zuflucht. Dahinter verbirgt sich das Wissen, daß Gott ein gütiger Haushalter, ein allbarmherziger „Ökonom" ist. Es ist konkretisiertes Wissen darum, daß in unserem Leben alles Gnade ist, und daß Gott durch keine Schuld, kein Versagen, kein Scheitern gehindert werden kann, „verlorenen (Schafen)" nachzugehen und ihnen eine neue Lebenschance aufzutun. Solche Praxis müsse in der kirchlichen Scheidungspastoral zum Durchscheinen kommen. Praxis der Kirche müsse daher „Theopraxis" (Gottespraxis) sein.

Diese Praxis der „Oikonomia" hat daher nicht mit liberaler Beliebigkeit zu tun, sondern entspringt vertiefter Gnadenlehre. Auf die Ehe angewendet führt sie daher auch nicht zur Abwertung der Ehe und ihrer inneren Treue, sondern macht offenbar, daß es „am Ende" nicht darauf ankommt, wie „erfolgreich" wir selbst waren, sondern was Gott an uns getan hat. Christliches Heil erweist sich also einmal mehr nicht als Belohnung für Erfolgreiche, sondern als Heilung leidender und schuldig gewordener Menschen. Deshalb geht in ostkirchlichen Ritualen einer zweiten „Krönung" auch ein ernsthafter Bußakt und diesem noch einmal eine heilsame Bußzeit voraus.

Häring meint nun nicht, die Seelsorger sollten von heute auf morgen diese ostkirchliche pastorale Praxis einfach übernehmen. Darin äußert sich seine unverrückbare Loyalität mit der geschichtlich gewachsenen Kirche und den uns zur Zeit offenstehenden Möglichkeiten. Der Sinn seines Plädoyers besteht aber eben darin, seiner eigenen katholischen Kirche ernstlich zu raten, in absehbarer Zeit den pastoralen Handlungsspielraum auszuweiten, indem Schritte in Richtung einer römisch-katholischen Oikonomia-Praxis gemacht werden. Wer jetzt unterstellt, dies sei gegen die pastoralen Anweisungen unseres derzeitigen Papstes, dokumentiert damit lediglich, daß für viele der Papst das ist, was sie aus ihm machen, nicht, was er in Wahrheit ist. Denn was viele nicht wissen: Auch der Papst hat in Familiaris consortio theologische Studien in dieser Richtung verlangt, dazu auch an der päpstlichen Lateranuniversität ein Institut einrichten lassen, wobei freilich der Vorgang der Besetzung dieses Universitätsinstituts unüblich war und die zur Leitung dieses Instituts bestellte Person von Carlo Caffarra Häring nicht zuversichtlich macht, daß es Ergebnisse im Sinn seines Plädoyers geben wird.

Für die „Zwischenzeit" lotet Häring zugunsten der Betroffenen alle erdenklichen „Auswege" aus der traditionellen katholischen Moraltheologie aus. Leider ist diese auch vielen Seelsorgern, konservativen wie progressiven, kaum noch vertraut. Wer weiß auch schon, was Epikie ist? Wie sie anzuwenden ist? Wer erinnert sich noch an das Axiom der alten Schultheologie, daß es keine pastorale Entscheidung geben darf, bei der ein „damnum grave" entsteht?

Der Zweck eines Plädoyers besteht nicht darin, ein Problem rundum auszuforschen und eine allgemein annehmbare Lösung bereitzustellen. Vielmehr geht es darum, einen Denkprozeß anzustoßen, oder – was ja den Tatsachen näherkommt – Seelsorgern und Seelsorgerinnen, die oft aus einer biblisch fundierten Intuition heraus überkommene Handlungsmuster vertiefen und ausweiten, Reflexions- und Argumentationshilfe zu geben. Suchende, Betroffene und ihre seelsorglichen Begleiter werden dieses Plädoyer mit Nachdenklichkeit und Gewinn lesen. Bernhard Häring verdient den Dank dafür, in Zeiten, in denen opportunistisches Schweigen immer mehr Theologen erfaßt, „in facie mortis" nicht geschwiegen zu haben. *Paul M. Zulehner*

1. Häring, Bernhard: Ausweglos? Zur Pastoral bei Scheidung und Wiederverheiratung. Ein Plädoyer. Freiburg: Herder 1989. 96 S. Kart. 14,80.

Meditation als Erfahrung

Zum Werk Karlfried Graf Dürckheims

Von 1967 bis 1971 hat Karlfried Graf Dürckheim (1896–1989) in Frankfurt 22 Vorträge über Meditation gehalten, die in Zusammenarbeit mit ihm von C. Well für den Druck vorbereitet wurden[1]. Die weiteren Vorträge, die daran anschließen, sollen in einem zweiten Band veröffentlicht werden. Der Verfasser hat zehn Jahre in Japan gelebt und den Zen-Buddhismus theoretisch und vor allem praktisch in sich aufgenommen. Davon sind seine Anleitungen geprägt, ohne daß er aber selbst Buddhist geworden wäre oder andere zu Buddhisten machen wollte (241). Vielmehr geht es ihm um das, was dem Osten mit dem Westen gemeinsam ist und aus dem dieser empfangen kann, ohne sich selbst zu verraten. Näherhin „schleifen wir" in der Meditation „nur das Instrument", damit „wir offen sind auf etwas hin, das uns immer nur als Gnade widerfährt" (345). Dabei erleben wir „den Einbruch des ganz Anderen" (345), des Überweltlichen, des Göttlichen, das auch Gott genannt wird. Ihm ist der Mensch in der Haltung der Religiosität oder der Religion zugewandt, zu der er sich auf dem „Weg der Übung" und als „Geschenk der Gnade" erhebt, wie schon der Titel in das Buch einführt.

Entscheidend ist das Beschreiten des großen „Weges", der in uns vorgezeichnet und als Erfahrung zu kennzeichnen ist. Als Erfahrung unterscheidet sich der Weg sowohl vom rationalen Aufstieg als auch vom Glauben, wie ihn das Christentum vertritt. Der Glaube geschieht als das Annehmen der Lehre, die durch die Autorität verkündet wird. In der Erfahrung hingegen kommt es auf die eigene Einsicht an, die im einzelnen wächst und ihn zur Reife bringt. Während in der Welt alles von der Leistung abhängt, ist für die Begegnung mit dem Überweltlichen das innere Reifen ausschlaggebend. In dem Maß, wie sich dieses entfaltet, teilt sich uns das ganz Andere mit, um uns mehr und mehr zu überwältigen. Das Meditieren ist also nicht das Aneignen eines Gegenständlichen, sondern das ungegenständliche Geschehen, in dem uns das Göttliche ergreift und für sich öffnet. Dieses Geschehen betrifft den ganzen Menschen, weshalb auch unser Leib darin einbezogen ist, wobei der Atem eine unerläßliche Rolle spielt. Dessen beide Momente, nämlich das Ausatmen und das darauf spontan folgende Einatmen, zeigen deutlich, wie der Mensch nicht statisch, sondern dynamisch ist oder in der Schwingung zwischen dem Aus und dem Ein beruht.

Dem entspricht auch die Transzendenz, die sich als ständiges Transzendieren vollzieht, wobei der Mensch zu seinem Wesen vordringt und dieses als die Weise begreift, in dem sich ihm das Sein oder das Überweltliche mitteilt. Im Anschluß an Meister Eckehart, den am meisten zitierten Autor des Buchs, formuliert Dürckheim: „Nicht wir suchen Gott und können ihn nicht finden, sondern er sucht uns und wir müssen uns finden lassen" (289), was ganz christlich klingt. Dazu gehören die Worte von Meister Eckehart selbst: „Gott ist allzeit bereit, wir aber sind sehr unbereit; Gott ist uns nahe, wir aber sind ihm fern; Gott ist drinnen, wir aber sind draußen" (289). Der hier berührte Unterschied hebt vom „Welt-Ich", das fern von Gott dahinlebt, „das Selbst" des Menschen ab, das die Weise ist, „in der das Göttliche in uns anwesend ist", das mit „der Manifestation des All-Einen" zusammenfällt (253).

Für die meditative Reifung des Menschen wird von hier aus verlangt: „Das Ich muß sterben, damit das Selbst aufgehen kann" (268). Das ist eine Art von Tod, die mit dem Eintreten in die innere Leere zusammenhängt. So wird die „Trennmauer" überwunden, die sich als „Erbsünde" (258) unserer inneren Entwicklung entgegenstellt und den Ansatzpunkt für das Eingreifen der Gegenmächte liefert. Darüber hinaus führt das Leiden an diesem Zustand, das sich der Einheit mit dem Überweltlichen und dadurch der Einheit mit allem überhaupt entgegenstreckt.

So gewinnt der Mensch die Durchlässigkeit für die „andere Dimension", die, christlich gesehen, dem Mystischen gleichkommt. Zugleich handelt es sich im christlichen Glauben „um

eine spezifisch geschichtsbezogene Wirklichkeit", „insofern mit dem Christus-Kommen in die Welt Gott sich in der Welt gezeigt hat" (252). „Die historische Erscheinung Christi" kann aber nur von dem ausgeschöpft werden, „der das Verhältnis von übergeschichtlich-geschichtlich ganz unabhängig von der Gestalt Christi an sich erfahren kann" (252). So werden wir „fortschreitend transparent" für die „uns immanente Buddhanatur"; „wir können genausogut sagen: für die uns immanente Christusnatur" (344). Geht es beide Male um dieselbe Natur?

Wie jeder dieser Vorträge zeigt, ist Dürckheim bezüglich der Meditation ein Sachkenner, der wie nur wenige das Erbe des Ostens und des Westens sowie Theorie und Praxis in sich vereint. Ungezählte Menschen haben auf ihrem inneren Weg von ihm eine Hilfe empfangen, die sie sonst nirgends zu finden vermochten. Dabei kommt alles auf den Durchbruch vom Welt-Ich zum wahren Selbst an, der die Transparenz des Überweltlichen in der Welt mit sich bringt. Diesen Schritt vollzieht die Tiefen-Erfahrung, die über das rationale Wissen und auch über den von Autorität getragenen Glauben hinausgeht.

Daß sich die Meditation als Erfahrung verwirklicht und daß dazu das immer wieder neue Üben gehört, tritt bei Dürckheim eindringlich hervor. Ebenso arbeitet er deutlich heraus, wie das menschliche Tun wesentlich das Geschenk der Gnade einschließt. Insofern allerdings der innere Weg in uns vorgezeichnet ist, wirkt zunächst, theologisch gesprochen, die „helfende" Gnade, in der aber die in das göttliche Leben erhebende Gnade verborgen mitspielt. Allzusehr wird von der Erfahrung der Glaube getrennt, der im Meditieren an jener teilnimmt.

Was das ganz Andere betrifft, so wird zwar dessen Verschiedenheit vom Welthaften entschieden betont, wodurch jedem Anthropomorphismus vorgebeugt, Gottes Personalität aber zu wenig betont wird. Damit verbleiben wir zu sehr im Göttlichen und sogar im „All-Einen", dessen Transzendenz zur „Transparenz" wird; pantheistische Vorstellungen schwingen anscheinend mit. Auch von betender Hingabe ist nie ausdrücklich die Rede. Zugleich wird „der Weg", auf den alles ankommt, nicht auf den Weg, der Christus ist, bezogen, wahrscheinlich um den Rückfall vom Ungegenständlichen auf das Gegenständliche zu vermeiden. Gewiß ist der christliche Glaube auf „die historische Erscheinung Christi" gebaut; doch vermag uns das darin enthaltene Übergeschichtliche allein in dem Maß anzurühren, wie wir „von historischen Gesichtspunkten nicht abhängig" sind (252f.). Auf diesem Weg gelangen wir allmählich zu der „uns immanenten Christusnatur", die mit der „Präsenz des Göttlichen in uns" zusammenfällt (344). Wie der Buddhismus dieselbe Wirklichkeit der ihm eigenen „uns immanenten Buddhanatur" erreicht, läßt sich nicht so leicht, wie Dürckheim es wohl tut, entscheiden, weil darin der ganze Unterschied von Ost und West den Ausschlag gibt. *Johannes B. Lotz SJ*

[1] Dürckheim, Karlfried: Weg der Übung – Geschenk der Gnade. Frankfurter Vorträge. Bd. 1. Hrsg. v. Christa Well. Aachen: Weitz 1988. 352 S. Lw. 39,80.

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

BARDY, Gustave: *Menschen werden Christen.* Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten. Hrsg. v. Josef Blank. Freiburg: Herder 1988. 364 S. Lw. 42,–.

Als dieses Buch des renommierten Patrologen Bardy (1881–1955) im Jahr 1949 im französischen Original erschien, traf es in Frankreich in eine Zeit, in der – ähnlich wie in der jungen Bundesrepublik Deutschland seit dem Katholikentag 1948 in Mainz – die Frage diskutiert wurde, ob das Land für das Christentum nach den verheerenden Kriegswirren erneut Missionsland geworden sei. Wie in solchen Situationen üblich, richtete man den Blick auch in die Geschichte der Kirche, um Vergleiche anzustellen und das Phänomen „Bekehrung zum Christentum" auf ganz neue und möglichst umfassende Weise zu erforschen. Gustave Bardy unterzog sich dieser Mühe und schuf ein Werk, das der Herausgeber und Übersetzer der deutschen Ausgabe, der Saarbrücker Neutestamentler Josef Blank, einleitend zu Recht „den bedeutendsten Arbeiten auf diesem Gebiet", so z. B. Adolf von Harnacks „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten", zur Seite stellt (7).

Hauptthema des Buchs ist der Prozeß des Christwerdens in den ersten Jahrhunderten der Kirche bis etwa in die konstantinische Zeit. Bemerkenswert ist, daß dieses Thema durch zahlreiche lange und gut ausgesuchte Quellenzitate sehr anschaulich dargestellt wird. Überdies werden interessante Vergleiche mit „Bekehrungsvorgängen" in Religion und Philosophie des griechisch-römischen Heidentums sowie im zeitgenössischen Judentum angestellt, denen die ersten drei recht ausführlichen Kapitel gewidmet sind. Die weiteren Abschnitte behandeln sodann die Motive, Forderungen, Widerstände und Methoden der Bekehrung zum Christentum, bevor das abschließende Kapitel auch einige Bemerkungen zum Glaubensabfall vom Christentum zufügt.

Eine Bekehrung im strengen Sinn, d. h. einen „Bruch mit der Vergangenheit (und) die totale Hingabe des Menschen an eine neue Lebensform ... hat das Heidentum von seinen Gläubigen niemals verlangt" (25). Der heidnische Kult war ja vor allem geprägt durch peinlich genau einzuhaltende Formalismen. In den Philosophischen Gemeinschaften hingegen meint Bekehrung die Annahme einer den Leidenschaften abschwörenden neuen Lebenshaltung. Krankheit und Tod werden verachtet; das Bewußtsein eines tugendhaften Lebens allein soll dem Philosophen für sein Lebensglück genügen. Doch die Philosophie richtet sich nur an die Wohlhabenden und Privilegierten; die große Masse der Bevölkerung bleibt von ihren Lehren ausgeschlossen. Demgegenüber sind es bei den Juden vor allem die Beschneidung und die Strenge des Gesetzes, die ihrer zweifellos großen missionarischen Kraft nur geringen Erfolg bescheiden.

Bei den Christen ist neben der Suche nach religiöser Wahrheit auch die Aufhebung bzw. Relativierung der sozialen Grenzen ein wichtiges Bekehrungsmotiv, das verständlicherweise vor allem die sozial Benachteiligten anspricht. Gerade an ihnen gingen ja die kulturellen und teilweise auch religiösen Angebote des griechisch-römischen Heidentums weitgehend vorbei. Die Forderungen des frühen Christentums an die Neubekehrten, insbesondere die Absage an den griechisch-römischen Götzendienst und die Übernahme einer strengen Moral, führen allerdings im Zusammenhang mit dem teilweise gravierenden staatlichen Druck und der später ausgeprägten überstrengen Bußdisziplin dazu, daß die Zahl der getauften Christen zunächst nur allmählich ansteigt. Die neubekehrten Christen sehen sich gezwungen, ihre religiösen Traditionen aufzugeben, sich damit oftmals gegen ihre Familie zu stellen und auch andere soziale Bindungen aufzulösen. Zahlreiche Berufe dürfen die Christen im heidnischen Staat nicht mehr ausüben.

Insgesamt bietet das Buch eine auch für Laien gut verständliche „fundierte Einführung in die religions- und geistesgeschichtlichen Verhältnisse der Spätantike", wie es sie in dieser Qualität im deutschen Sprachraum bisher kaum gibt (8). Daß das Werk bereits 40 Jahre alt ist, fällt dabei an nur wenigen Stellen überhaupt auf. Die aktualisierenden Literaturhinweise und Anmerkungen des Herausgebers hätten allerdings zahlreicher und ausführlicher angebracht werden können. Josef Blank ist dafür zu danken, daß er dieses bedeutende Werk Bardys für die deutschsprachige Öffentlichkeit entdeckt und aufbereitet hat. *H. Frohnhofen*

Martin, Gerhard Marcel: *Werdet Vorübergehende.* Das Thomas-Evangelium zwischen Alter Kirche und New Age. Stuttgart: Radius 1988. 196 S. Kart. 28,–.

Das erst im Rahmen der spektakulären Funde gnostischer Schriften im oberägyptischen Nag Hammadi im Jahr 1945 wiederentdeckte sogenannte Thomas-Evangelium enthält 114 in loser Folge aneinandergereihte Sprüche (Logien) in koptischer Sprache. Ob diese tatsächlich der gnostisierenden Richtung des frühen Christentums zuzurechnen sind, ist bis heute umstritten; mit guten Gründen wird auch die These vertreten, daß hierin „eine Überlieferung von Jesus-Worten vorliegt, deren Textgrundlagen bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts heranreichen und die weitgehend unabhängig gegenüber anderen Traditionssträngen der frühen Christenheit und damit auch gegenüber Neuem Testament und Gnosis ist. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, daß Teile dieses Stranges sogar weiter zurückreichen als die biblischen Evangelien" (10). Dieses würde ihre Bedeutung für die gegenwärtige theologische Diskussion natürlich zusätzlich erhöhen, wobei auch die Frage aufgeworfen wäre, warum die Logien des Thomas-Evangeliums bei der Kanonisierung des Neuen Testaments nicht berücksichtigt wurden. Gesichert freilich scheint lediglich, daß die Logien des Thomas-Evangeliums „in den ersten Jahrhunderten christlicher Überlieferung eine beachtliche Rolle gespielt haben mögen, dann aber verlorengegangen sind" (9).

Mit der Vorstellung aller und der Kommentierung der ersten 42 Logien dieses Evangeliums verfolgt der Autor das Ziel, „einen Verfremdungseffekt (zu) bewirken", indem „Menschen, die sich der christlichen Tradition sehr eng verbunden fühlen..., einmal das Eigene wie ein Fremdes gezeigt bekommen" (12). Dies bedeutet für Martin, „den Hauptstrom der Tradition (Neues Testament u.a.) fremder und den Nebenstrom des Thomas-Evangeliums vertrauter werden zu lassen, und zwar so, daß sich beide gegenseitig näherrücken" (13).

Ohne die Logien nun zu ordnen und nach Aussageinhalten zusammenzufassen sowie unter dem Eingeständnis, daß in der Beschränkung auf die ersten 42 Logien „ein Moment von Willkür" enthalten ist (175), widmet Martin diesen nun der Reihenfolge nach kurze Kommentare. Diese sind in der Regel wenig informativ und zeigen kaum die Absicht, die Logien aus ihrer Zeit und ihrem Kontext verständlich machen zu wollen. Vielmehr offenbaren sie weithin einen Predigtcharakter, wobei nicht selten Erkenntnisse der Tiefenpsychologie und Anthropologie, aber auch Zitate aus moderner Literatur vorgetragen und verwendet werden. Inhaltlich bieten die Logien des Thomas-Evangeliums nicht wesentlich anderes als die neutestamentlich kanonisierten Evangelien. Die beigefügten Kommentare sind in der Summe wenig erhellend und ohne konkreten Bezug auf die Eigenart des Thomas-Evangeliums als einer Schrift aus dem frühen Christentum. *H. Frohnhofen*

Zeitgeschichte

Magnis-Suseno, Franz von: *Neue Schwingen für Garuda.* Indonesien zwischen Tradition und Moderne. München: Kindt 1989. 214 S. (Fragen einer neuen Weltkultur. 4.) Kart. 24,80.

Die Gesellschaften der Entwicklungsländer befinden sich mitten in einem tiefreichenden und oft schwierigen Kulturwandel. Einerseits lassen sich ihre vielfältigen Probleme ohne eine

gewisse Modernisierung kaum lösen, andererseits kann der Einbruch der Moderne zu schwerwiegendem „Kulturverlust" oder gar zur Zerstörung ganzer Kulturen und Völker führen. Inmitten dieses Spannungsfelds, in dem so vielfältige Werte, Bedürfnisse und Tendenzen aufeinanderstoßen, suchen sie nach einer neuen kulturellen Identität, in der traditionelle und moderne Elemente zu einer Synthese verschmelzen. Dieser Problemkreis, dargestellt am Beispiel Indonesiens, war Thema einer Vorlesungsreihe, die Franz Magnis-Suseno im Rahmen des Forschungs- und Studienprojekts der Rottendorf-Stiftung im Sommersemester 1987 an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München hielt. Erfreulicherweise liegen seine Überlegungen nun auch in Buchform vor.

In den beiden ersten, eher einleitenden Kapiteln skizziert Magnis-Suseno „Die Moderne als planetarisches Schicksal" und gibt einen kurzen Überblick über die Geschichte Indonesiens bis in die Gegenwart. Im 3. und 4. Kapitel stellt er die „javanische Harmonie-Ethik" und „Elemente des javanischen Weltbildes" vor und umreißt jeweils die Probleme, die der mit dem Einbruch der Moderne gegebene Wandel dabei mit sich bringt. Welche neuen und doch kulturspezifischen Synthesen daraus entstehen können, zeigt exemplarisch das 5. Kapitel „Pancasila-Staat und Mystik der Macht", in dem das politische System Indonesiens dargestellt wird, das moderne politische Institutionen mit einem traditionellen javanischen Machtverständnis verbindet. Das letzte Kapitel behandelt das Thema Inkulturation und javanische Kultur, wobei der Autor vor allem die verschiedenen Formen javanischer Gotteserfahrung dem Selbstverständnis des Christentums gegenüberstellt.

Das Buch gibt einen faszinierenden Einblick in eine fremde Kultur, der es offensichtlich gelingt, inmitten aller Modernisierungsprozesse die eigene Identität zu bewahren. Selbstverständlich vollzieht sich ein solcher Wandel nie ohne Krisen, und seine Ergebnisse werfen manche kritischen Fragen auf, wie gerade das Beispiel der ziemlich autoritären „Pancasila-Demokratie" Indonesiens deutlich zeigt. Wer Interesse an diesen wichtigen Problemen hat und einen ersten Einblick in eine ganz andere Kultur mit ihren vielfältigen Problemen gewinnen will, dem kann man nur empfehlen, zu dieser fundierten und doch gut lesbaren Einführung zu greifen. Man spürt beim Lesen, daß der Autor seit fast 30 Jahren in Indonesien lebt und die javanische Kultur aus eigener Lebenserfahrung kennt. Wer beim Lesen auf den Geschmack gekommen ist, mag dann zum grundlegenderen Werk des gleichen Autors greifen: Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral (München 1981) oder zur Kurzfassung: Javanische Moral, in: Zeitschrift für Philosophische Forschung 35 (1981) 111–127, 267–283. *J. Müller SJ*

Kirche

Nouwen, Henri J. M.: *Nachts bricht der Tag an.* Tagebuch eines geistlichen Lebens. Freiburg: Herder 1989. 272 S. Kart. 29,80.

Wie bringt man einem modernen Menschen die Grundprobleme einer Spiritualität nahe, die die Herausforderungen der heutigen Zeit wahrnimmt und sie redlich zu bestehen versucht? Man nimmt ihn mit auf eine Reise nach innen. Das wäre zumindest die Antwort von Henri J. M. Nouwen, der durch sein Tagebuch „Ich hörte auf die Stille" (Freiburg ^{8}1983) bereits zu den geistlich erfahrenen Schriftstellern unserer Tage zählt. Im vorliegenden Band berichtet er über seinen ungewöhnlichen Lebensweg, der ihn aus der Professur für Pastoraltheologie an der Harvard-Universität (USA) in die Gemeinschaft der „Arche-Bewegung" führt, die sich das Leben mit Behinderten zum Ziel gesetzt hat. Der Leser begleitet den Tagebuchschreiber auf seinem inneren Weg, erfährt seine Betroffenheit, nimmt teil an seinen Reflexionen, hört auf seine Erfahrungen und begreift am Ende, wie aufregend und keineswegs alltäglich es ist, sich auf den Weg Jesu zu machen. Nouwen setzt in seinen Berichten feinfühlig und entschieden Kontrapunkte zu den „Häresien" unserer Zeit. Wichtig

für Erfahrungen auf dem Weg Jesu sind: das tägliche, geordnete, ausgedehnte Gebet, die Gemeinschaft der Glaubenden, die vor allem im Tun der Liebe aus dem Glauben miteinander verbunden sind, und die persönliche Beziehung, sei es als Freundschaft, sei es als Begleitung im Sinn einer geistlichen Führung. Es tut nicht gut, nach innen allein auf dem Weg zu sein. Wenn nur diese drei Ratschläge die Summe von Nouwens Erfahrungen sind, wird mancher sagen, das seien Selbstverständlichkeiten. Eben nicht; denn das Selbstverständliche wurde in seiner Tiefe und Hintergründigkeit existentiell, in Freude und Trauer erlitten; es wurde gleichsam von Gott beglaubigt. Es kann dann auch zum Boden von Entscheidungen werden, die ein Leben als christliches prägen, in diesem Fall: im selbstlosen und verzehrenden Dienst an Behinderten. Wer sich mit dem geistlichen Autor auf diese Reise nach innen macht, wird anders ankommen, als er aufbrach: geistlicher.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Die Spannung zwischen Theologie und kirchlichem Lehramt spielt in der innerkirchlichen Diskussion heute eine große Rolle. Auf diesem Hintergrund erörtert Hans Waldenfels, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn, die Bedeutung der Verbindlichkeit christlichen Glaubens für die Theologie.

Anläßlich der Karlsruher Ausstellung zum 200. Geburtstag Aloys Henhöfers (1789–1862), der als katholischer Pfarrer 1823 in die evangelische Kirche übertrat, fragt Oskar Köhler nach Motiven, Problemen und Folgen einer Konversion. Als Beispiel nennt er neben Henhöfer die Pfarrerstochter Luise Hensel (1798–1876), die 1818 katholisch wurde.

Das Problem, wie das sittliche Verhalten junger Menschen zu bewerten ist und wie eine ethische Erziehung in der heutigen Umbruchsituation aussehen könnte, beschäftigt Eltern und Erzieher. Roman Bleistein erhebt die Situation und zieht Konsequenzen für Inhalt und Methode einer heutigen ethischen Erziehung.

Obwohl Dietrich Bonhoeffer kein Schul- oder Handbuch der Ethik schreiben wollte, hat er sich intensiv mit diesen Fragen befaßt. Ernst Feil, Professor für katholische Religionslehre und -pädagogik an der Universität München, geht der Frage nach, wieweit Bonhoeffers Reflexionen eine ökumenische, in den gegenwärtigen Problemen hilfreiche Ethik begründen können.

Der Begriff Befreiungstheologie wird für Lateinamerika gebraucht, obwohl die befreiende Dimension dem christlichen Glauben wesentlich ist. Kurt Koch, Dozent am Katechetischen Institut der Theologischen Fakultät Luzern, entwirft Grundzüge einer auf Europa zugeschnittenen befreiungstheologischen Lektüre der Bibel.

BEILAGENHINWEIS: Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt der Verlage Josef Knecht, Frankfurt; Christophorus und Herder, Freiburg, bei.

Marxistische Gespensterdämmerung

„Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst des Kommunismus" lautet der bekannte erste Satz des Kommunistischen Manifests, das Karl Marx Mitte des vorigen Jahrhunderts veröffentlichte. Er erweist sich damit als Prophet, nicht nur, weil er einen Spuk ankündigte, der in der Tat gespenstische Ausmaße annahm und in unserem Jahrhundert zeitweise ein Drittel der Menschheit in Bann schlug. Vielmehr scheint sich seine Ansage erst jetzt recht zu erfüllen, denn unter einem Gespenst versteht man doch den Geist eines Verstorbenen, der umgeht. Das besagt: Der Kommunismus ist tot, nur sein Gespenst spukt herum. Überdies läuft jede Gespensterstunde ab, spätestens bei Dämmerung. Und es scheint jetzt vielen zu dämmern, so daß man leicht verändert lesen könnte: „Ein Gespenst tritt ab in Europa – das Gespenst des Kommunismus." Vermutlich wird es noch eine Weile in manchen Köpfen spuken – „real existierende" Gespenster gibt es ohnehin nur für die, die daran glauben oder glauben müssen –, aber da dieser Glaube schwindet, vermag es seine Rolle als Bürgerschreck nicht mehr recht zu spielen. Da es jedoch etliche gibt, die ihre Macht auf diesen Spuk gründen und die ihn folglich, und sei es mit Gewalt, aufrechterhalten möchten – was etwa in China fürs erste gelungen zu sein scheint –, fürchten andere, das Ende dieser Geisterstunde werde selbst für Europa vorschnell angekündigt.

Die Zeichen der Gespensterdämmerung, der Wandel in Ungarn und Polen, in der DDR und in der Sowjetunion, sind gewiß kaum zu übersehen. Aber wie sind sie zu deuten? Man kann sie gut marxistisch so interpretieren, daß eine veränderte ökonomische Basis auch eine Änderung des ideologischen Überbaus erzwingt. Ronald Reagan war in einen maßlosen Rüstungswettlauf mit der Sowjetunion eingetreten. In seinen acht Regierungsjahren verschlangen die Rüstungsausgaben der USA die ungeheure Summe von 2200 Milliarden Dollar und brachten diesem reichen Land eine immense Staatsverschuldung. Der Wettlauf war in der Tat so atemberaubend, daß der Sowjetunion die Luft ausging. Sie war am Ende ökonomisch ausgelaugt. Das zu erkennen war noch keine besondere Leistung Gorbatschows. Aber er war auch vernünftig genug, einzusehen, daß die im Ostblock herrschende Ideologie dazu nötigte, sich auf diesen mörderischen Wettlauf einzulassen, zugleich aber verhinderte, in ihm mithalten zu können, und er war mutig genug, die Konsequenzen zu ziehen, also auch ideologischen Änderungen Raum zu geben, um dadurch wirtschaftliche Verbesserungen zu ermöglichen.

Das Verzwickte an dieser Entwicklung besteht nun darin, daß die gleiche Ausgangslage, die diese ideologischen Änderungen im Ostblock erzwang, sie auch bedroht. Falls nämlich die ökonomische Misere so groß ist, daß die eingeleiteten

Veränderungen sie nicht rasch genug merklich bessern, dann kann auf der einen Seite die Ungeduld des Volks sie abtun und einen völligen Umsturz fordern, und auf der anderen Seite können die kommunistischen „Betonköpfe" – als Reaktion auf diese Forderung oder auch unabhängig davon – diese Erneuerungsversuche ebenfalls als gescheitert ansehen und zur alten Härte zurückwollen. Welche Seite dann die Oberhand gewinnt, kann nicht ohne weiteres als ausgemacht gelten, so daß die Prophezeiung vom Ende der kommunistischen Geisterstunde unsicher erscheint.

Sie dürfte dennoch aus einem tieferliegenden Grund abgelaufen, nämlich geschichtlich überholt sein, selbst wenn es gelänge, das Gespenst noch einige Zeit umgehen zu lassen. Der Marxismus ist nämlich im Kern völlig ein Kind der im vorigen Jahrhundert herrschenden Mentalität. Diese Mentalität ist charakterisiert durch ihren Glauben an ständigen, unaufhaltsamen Fortschritt zum Besseren und an die lückenlose Berechenbarkeit der sogenannten „objektiven" Wirklichkeit.

Beides übernimmt der Marxismus: Im historischen Materialismus glaubt er an den vorherbestimmten Gang der Geschichte, die – wie es die damals herrschende Wissenschaftsauffassung von der Natur annahm – nach „ehernen ewigen Gesetzen" abläuft, und zwar, das ist Hegelsches Erbe, einem idealen Endzustand entgegen. Aber auch im Dialektischen Materialismus mit der im „Kapital" festgehaltenen ökonomischen Theorie geht Marx davon aus, daß das Kapital sich nach Gesetzen verhält, die „nicht weniger exakt und notwendig sind als diejenigen, nach denen sich der Fall der Körper im Raum vollzieht".

Beides aber, sowohl der Fortschrittsoptimismus wie der Szientismus, der Wissenschaftsaberglaube an eine völlig deterministisch vorgegebene Wirklichkeit, sind typisch für Ideologien des vergangenen Jahrhunderts, die schon lange durch die Entwicklung des Wissenschaftsverständnisses überholt sind, selbst wenn sich das noch nicht überall herumgesprochen haben sollte. Was den Fortschritt angeht, so wachsen gewiß das Wissen wie die technische Verfügbarkeit und wohl auch die ökonomischen und politischen Möglichkeiten; aber ob dieses Wachstum automatisch zum Besseren für die Menschheit ausschlägt, wird heute nicht nur bezweifelt, sondern mit guten Gründen bestritten. Erst der verantwortliche Umgang damit, der selbst wieder ethische Überlegungen voraussetzt und praktisch anwenden muß, läßt davon Gutes für die Menschheit erhoffen. Und anstelle der lückenlos determinierten und vorausberechenbaren Wirklichkeit ist der Gegenstand der heutigen Wissenschaft ein System von Theorien, die alle durch ein Verfahren von Versuch und Irrtum experimentell überprüft, erweitert und korrigiert werden müssen.

Schon weil der Kommunismus hinter dieser geistesgeschichtlichen Entwicklung hoffnungs- und chancenlos zurückbleibt, ist seine Zeit abgelaufen, kann er nur als ein großangelegter Versuch bewertet werden, der sich als ebenso gigantischer Irrtum herausgestellt hat. *Albert Keller SJ*

Karl J. Rivinius

Revolte und Innovation

Staat, Gesellschaft und Kirche vor der Herausforderung durch die 68er Studentenbewegung

Nie sorgten die Studenten in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit für mehr Schlagzeilen als 1988, das Jahr 1968 als Höhepunkt der Studentenrevolte ausgenommen. Sie gingen wieder auf die Straßen und demonstrierten wie in den sechziger Jahren. Diesmal aber nicht, um die Professorenschaft zu attackieren und gegen obsolete akademische Traditionen Sturm zu laufen oder eine andere Staats- und Gesellschaftsordnung zu fordern. Insbesondere während des letzten Wintersemesters standen Hochschulprobleme gebieterisch auf der Tagesordnung. Im Sommersemester 1989 nahm die „neue Studentenbewegung" ihren stürmischen Fortgang. Wiederholt kam es zu Institutsbesetzungen, Gewalttätigkeiten und Boykottaufrufen, die weitgehend befolgt wurden. Vornehmlich an den großen Universitäten ging es viele Wochen turbulent zu.

Mit ihren Protestaktionen wiesen die Studenten auf die verfehlte Bildungsplanung hin und machten auf ihre mitunter katastrophalen Studienbedingungen aufmerksam: hoffnungslos überfüllte Hörsäle, drangvolle Enge in den Übungsräumen, Seminaren und Labors, die einen regulären und gedeihlichen Lehr- und Forschungsbetrieb kaum zuließen. Diese mißliche Lage ist wesentlich der vor etlichen Jahren eingeführten unseligen Kapazitätsverordnung anzulasten. Universitätsrektoren und Hochschulverbände sprachen von einem akuten Notstand. Hinrich Seidel, Präsident der Westdeutschen Rektorenkonferenz, tat bereits Anfang 1989 öffentlich kund, daß in der Bundesrepublik bald ein bedenklicher Mangel an Professoren herrsche. Er beschwor Abgeordnete und Wissenschaftler der Enquete-Kommission „Zukünftige Bildungspolitik-Bildung 2000", die Perspektiven des wissenschaftlichen Nachwuchses deutlich zu verbessern. Angesichts der derzeitigen desolaten Situation sei seine Förderung für die Hochschulen, die Georg Picht vor kurzem als „das Armenhaus der reichen Bundesrepublik" bezeichnet hat, dringend geboten und überlebenswichtig.

Inzwischen ist ein Notprogramm für die Hochschulen von 2,1 Milliarden DM beschlossen worden. Doch diese Finanzmittel, auf sieben Jahre und bundesweit auf 244 Hochschulen verteilt, lassen die Dimensionen gewaltig schrumpfen. Sie sind nur der berühmte Tropfen auf den heißen Stein. Dieser bescheidene Erfolg wäre aber ohne die studentischen Proteste schwerlich möglich gewesen. Nach der

jüngsten Ankündigung von Bildungsminister Möllemann sollen als ein neues „Hilfsprogramm" noch einmal jährlich 800 Millionen DM zusätzlich bereitgestellt werden.

Wie angedeutet, unterscheiden die gegenwärtige Krise an den Hochschulen und die studentische Kritik sich in zahlreichen Punkten von den Protesten der 68er Studentenrevolte. Außerdem haben sich mittlerweile die sozio-ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen sowie die Bewußtseinslage und das Selbstgefühl der heutigen Studentengeneration gegenüber der von 1968 in vieler Hinsicht geändert. Im folgenden wird jedoch kein expliziter Vergleich zwischen ihnen vorgenommen. Wir widmen uns vielmehr ausschließlich der 68er Studentenbewegung, deren Höhepunkt vor zwanzig Jahren 1988 in den Massenmedien, in Wort und Schrift erschöpfende Erwähnung gefunden hat. Allerdings werden aus den komplexen Ereignissen bloß einige Problemfelder herausgegriffen und im Blick auf die Wirkungsgeschichte etwas näher untersucht. Beim Betrachten dieser Vorgänge wie dem Bedenken der damaligen Aktionsprogramme der Studentenschaft und ihres Verhaltens fallen trotz mancher Ähnlichkeiten die qualitativen Unterschiede zwischen beiden Bewegungen deutlich in die Augen.

Zur Vorgeschichte der Studentenbewegung

Bis in die Gegenwart assoziieren zahlreiche Bundesbürger mit der Studentenbewegung der sechziger Jahre vornehmlich Langhaarige, Demonstrationen, gewaltsame Ausschreitungen, Straßenschlachten mit den Ordnungshütern der Republik, respektloses Verhalten den Autoritäten in Staat, Gesellschaft und Kirche gegenüber, Protestaktionen einer radikalen Minderheit mit dem dezidierten Ziel der Beseitigung des demokratischen Gemeinwesens zugunsten einer sozialistischen Gesellschaftsordnung, Chaos und Anarchie. Eine solch undifferenzierte, vorurteilsbelastete und affektiv besetzte Beurteilung wird weder den damaligen Vorgängen und legitimen Anliegen der Studentenbewegung noch ihrer faktischen Bedeutung für die weitere Entwicklung der Bundesrepublik historisch gerecht. Denn ganz gleich, wie man sie heute bewerten mag: In der Geschichte der verhältnismäßig jungen Bundesrepublik stellt sie zweifelsohne eine signifikante und folgenreiche Zäsur dar. Sie hat ihr Erscheinungsbild nachhaltig geprägt und verändert, zugegebenermaßen nicht nur zum Besseren hin. Jedenfalls hat sie zur größeren Politisierung einer Gesellschaft beigetragen, die sich während der Adenauer-Ära mehr an wirtschaftlichem Wachstum interessiert zeigte und auf materiellen Wohlstand bedacht war als auf durchgreifende Demokratisierung sämtlicher Lebensbereiche und gesellschaftliche Mitbestimmung auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens.

Viele Formen demokratischer Willensbildung und Meinungsäußerung, die heu-

te insbesondere von den Anhängern und Mitgliedern der neuen sozialen Bewegungen als selbstverständlich reklamiert und praktiziert werden, sind nämlich damals zum ersten Mal von den Studenten gegen den energischen Widerstand des Staatsapparats, der politischen Parteien und Institutionen eingeübt und durchgesetzt worden. Eine dem objektiven Tatbestand widersprechende Verkürzung läßt die positiven Aspekte und Resultate der Studentenbewegung nicht in Blick kommen; unter dieser Perspektive sieht man in ihr lediglich eine destruktive Revolte, die zwangsläufig zum Terrorismus und Extremismus sowie zur autonomen Szene hatte führen müssen. Um aber die 68er Bewegung sachgemäß beurteilen zu können, ist die Kenntnis ihrer Vorgeschichte, die bereits in den fünfziger Jahren begann, unerläßlich.

Recht bald nach Gründung der zweiten deutschen Republik vor nunmehr vierzig Jahren nahm ein beachtlicher Teil der kritischen Intelligenz trotz Wiederaufbau und Wirtschaftswunder ihr gegenüber eine reservierte oder gar ablehnende Haltung ein. Viele Studenten – vornehmlich solche aus bürgerlichen Kreisen – brachten der Gesellschaft, die ihre Eltern in den beiden Nachkriegsjahrzehnten aufgebaut hatten, starke Ressentiments entgegen und artikulierten unüberhörbar ihr Unbehagen. Andere prangerten nicht bloß bestimmte politische, gesellschaftliche und soziale Mißstände des Staates wie auch die unterbliebene Vergangenheitsbewältigung der braunen Diktatur an, sondern verwarfen das gesamte System mit den ihm zugrunde liegenden traditionellen Normen und Werten; denn nach ihrer Überzeugung befanden sich die Verhältnisse in einem unheilvollen Erstarrungsprozeß und in einer bedenklichen Sackgasse. Die Ablehnung der akademischen Linken erstreckte sich auf private Lebensgestaltung, Erziehungsprinzipien und Bildungsziele ebenso wie auf die allgemeinen Strukturen der hochindustrialisierten Gesellschaft. Statt dessen wurden neue Formen der politischen Partizipation, der zwischenmenschlichen Beziehungen und des partnerschaftlichen Zusammenlebens reklamiert, außerdem eine antiautoritäre, repressionslose Erziehung, ein zeitgemäßes Bildungswesen, die Enttabuierung antiquierter Normen und Verhaltensmuster, primär im Bereich der Sexualität, sowie eine umfassende und tiefgreifende Liberalität, Pluralität und Modernität gefordert.

Den Wechsel im Amt des Bundeskanzlers am 16. Oktober 1963 mit Ludwig Erhard, dem „Schutzheiligen des Wirtschaftswunders", interpretierte man vielfach als Chance für einen Aufbruch aus rückwärtsorientierten, verkrusteten politischen und gesellschaftlichen Strukturen, als Beginn einer mehr liberal geprägten Ära als unter Adenauers Ägide. Trotz unleugbarer Erfolge der neuen Regierung auf politischem und sozio-ökonomischem Gebiet wie auch des unbestreitbaren Bemühens, auf neue Herausforderungen der Industriegesellschaft zeitgemäße Antworten zu finden, haftete den Maßnahmen das Odium der Rückständigkeit, ja des Reaktionären an. Dagegen polemisierten hauptsächlich Anhänger neomarxistischer Ideen. Namentlich die Unionsparteien als dezidierte Repräsentanten

des Konservatismus gerieten zusehends in die Defensive und zogen immer mehr Kritik auf sich. Bereits 1950 hatte Walter Dirks in einer scharfsinnigen Zeitanalyse gemeint, sämtliche überlieferte Positionen könnten nicht länger konservativ sein, sie stünden vielmehr vor der Wahl, sich entweder durch Restauration oder durch Wandlung zu retten.

Zur selben Zeit mußte er aber feststellen, „daß gleichwohl der Geist der Restauration in allen Institutionen anzutreffen sei. Ob Katholiken oder Protestanten, Sozialisten oder Christ-Demokraten, Universitäten, studentische Verbindungen oder Wirtschaftsmächte, überall werde versucht, Fäden nach hinten wieder anzuknüpfen. Vor allem aber sei das sozio-ökonomische System, das noch den Nationalsozialismus getragen hatte, tradiert... Ungebrochenen Konservatismus aber lasse die Epoche nicht zu."[1] Speziell im Blick auf die christlichen Kirchen heißt es zum selben Tatbestand: In dem Maß, wie diese „von dem moralischen und politischen Bankerott des Hitler-Regimes verschont blieben und nach dem Kriege eine Reihe von politischen Aufgaben wahrnehmen konnten, in dem Maß auch, wie der Rechtspositivismus durch das nationalsozialistische Regime in Mißkredit geraten war und die Naturrechtslehre die juristische Theorie und Praxis wieder zu bestimmen begann, versuchten konservative Kräfte, im Christentum den Boden einer neuen konservativen Gesinnung zu sehen... Auf katholischem Felde waren es vornehmlich die ‚Abendländische Aktion' und die ‚Abendländische Akademie', mit denen versucht wurde, den modernen Säkularismus wieder rückgängig zu machen und die Gesellschaft zurückzuführen in neue naturrechtliche Bindungen. Hier zeigte sich denn auch gleich die Gefahr der Klerikalisierung. Zugleich mit dem Rückgriff auf das Naturrecht kam die alte Ständeordnung wieder in den Blick."[2]

Verstärkt artikulierten sich – überwiegend generationsbedingt – Forderungen nach Emanzipation, durchgreifenden Reformen und neuen Zukunftsperspektiven. Unterstützt durch die modernen Kommunikationsmedien, bewirkten sie unter der Bevölkerung allmählich eine Änderung des Erwartungshorizonts im Sinn einer Demokratisierung aller Gesellschafts- und Lebensbereiche, der Mentalität und öffentlichen Meinung. Der dann erfolgte eruptive Ausbruch der studentischen Revolte, der sich rasch Gymnasiasten und Schüler anschlossen, wurde insbesondere durch die Bildung der Großen Koalition im Dezember 1966 mit Kurt Georg Kiesinger als Kanzler vorbereitet. Sie wies teilweise anarchistische, teilweise sogar totalitäre Zielsetzungen und Ausdrucksformen auf mit neuartigen Zügen kollektiven Protest- und Demonstrationsverhaltens.

Der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS), von dem sich die SPD schon 1961 infolge konzeptioneller Meinungsverschiedenheiten wegen des „Godesberger Programms" und eines Unvereinbarkeitsbeschlusses hinsichtlich der gleichzeitigen Mitgliedschaft in der SPD und im SDS endgültig getrennt hatte, avancierte zum Kern und „organischen Theoretiker" einer Außerparlamentarischen Opposition (APO), die Zweifel an der demokratischen Ordnung in der Bundesrepublik Deutschland äußerte, da eine innerparlamentarische Opposition wirkungslos zu werden schien. Sie rekrutierte sich aus dem breiten Spektrum linker Gruppierungen. Diesem Aktionsbündnis traten Gewerkschaften, pazifistisch-neutralistische Kreise der älteren „Ostermarsch-Bewegung" von Rüstungsgegnern und Wehrdienstverweigerern bei. Charakteristisch für die APO als eine kol-

lektive Protestbewegung mit der Tendenz zu einer Gegenöffentlichkeit, die politische Ziele auf nichtparlamentarischem Weg durchzusetzen suchte, war ein aggressiver Antiamerikanismus und Antikapitalismus, den sie massiv und mit allen Mitteln propagierte.

Eine klärende Sachdiskussion zwischen SPD und vom SDS geführter Studentenbewegung ist niemals zustande gekommen. Zum einen lag das begründet in der Theoriescheu und dogmatischen Starrheit von Parteifunktionären, zum anderen aber auch in mangelnder Gesprächsbereitschaft und den illusionären Konzeptionen der radikalen Linken. Angesichts einer latenten Gewaltrhetorik bezeichnete Jürgen Habermas dieses Defizit an politischer Verständigungsmöglichkeit dem prominenten Studentenführer Rudi Dutschke gegenüber vorwurfsvoll als „linken Faschismus", ein Vorwurf, den er später jedoch zurückgenommen hat. Jener klagte seinerseits den „Faschismus in der Struktur" der bundesdeutschen Gesellschaft an, allerdings eher aus Sorge um diese Republik als aus antidemokratischer Zerstörungsneigung. In der Folgezeit ist dann freilich das politische Agieren und Reagieren durch Formen von Gewaltanwendung bis hin zum Terrorismus beeinflußt worden, wie es sie bislang nicht gegeben hatte.

Demonstrationen und gewaltsame Ausschreitungen

Bereits 1965 hatten Proteste des SDS und des Sozialistischen Hochschulbunds (SHB) an der Freien Universität Berlin (FU) gegen Hochschulverwaltung, Rektor und Professorenschaft öffentliches Aufsehen erregt und die radikalen Parolen allgemein bekanntgemacht. „Unter den Talaren der Muff von 1000 Jahren", „Brecht dem Schütz (Regierender Bürgermeister von Berlin) die Gräten, alle Macht den Räten", „Macht aus Stalinisten gute Sozialisten", „Alle reden vom Wetter, wir reden von Vietnam" und „Über Gewalt redet man nicht, man wendet sie an". Die durch den SDS ideologisch und strategisch geführte Studentenbewegung erreichte 1968 ihren konfliktuativen Höhepunkt. Innerhalb Deutschlands galten die Proteste speziell den Notstandsgesetzen, der autoritären Hochschulpolitik, den Massenmanipulationen des Springer-Konzerns, der in den Augen seiner Antagonisten das Zentrum systematischer Hetzkampagnen gegen Anhänger politischer und weltanschaulicher Minoritäten war, und der Regierungspolitik.

Grenzüberschreitend richtete sich der studentische Widerstand – weltweit mit der Bewegung der „Neuen Linken" verbunden – namentlich gegen die amerikanische Intervention in Indochina und den schmutzigen Vietnamkrieg, den die USA nach Ansicht ihrer Gegner nicht etwa um humanitärer Gründe und um der Freiheit des vietnamesischen Volkes willen führten, sondern vielmehr deswegen, um sie zugunsten strategischer Vorteile des Westens zu unterdrücken. Mit der Parole „Frieden für Vietnam" bekundeten überwiegend Studenten und Jugendliche auf

der Straße als öffentlichem Raum ihre Solidarität mit Ho Chi Minh in seinem Befreiungskampf gegen den militanten Imperialismus. Auf dem „Internationalen Vietnam-Kongreß" im Februar 1968 in West-Berlin, an dem zahlreiche Delegationen aus fast allen westeuropäischen Ländern teilnahmen, erklärte Rudi Dutschke, der „Chefideologe" des SDS: „In Vietnam werden auch wir tagtäglich zerschlagen, und das ist nicht ein Bild und ist keine Phrase." Er gab als Losung aus: „Es lebe die Weltrevolution und die daraus entstehende freie Gesellschaft freier Individuen!" Die „Deutsche Nationalzeitung" forderte am 22. März ihre Leserschaft auf: „Stoppt Dutschke jetzt! Sonst gibt es Bürgerkrieg."

Nach Schüssen eines neonazistisch beeinflußten Attentäters am Gründonnerstag 1968 auf Dutschke am Kurfürstendamm in Berlin, durch die er lebensgefährlich verletzt wurde, eskalierten die Proteste und Demonstrationen in mehrtägigen brutalen Straßenschlachten mit der Polizei. In einem Augenzeugenbericht heißt es dazu: „Wir schrien unsere Wut heraus, viele von uns warfen zum ersten Mal bedenkenlos Steine – im Amerikahaus, an dem wir vorbeikamen, blieben nicht viele Scheiben heil. Wir alle fühlten uns getroffen, und unsere Empörung war grenzenlos. Als wir beim Springer-Hochhaus angekommen waren, war der Zorn nicht mehr zu bändigen."[3] Da der Mordanschlag gemeinhin als Folge der bewußten Panikmache und systematischen Hetzkampagnen des Berliner Senats und der Springer-Presse angesehen wurde, kam es während der Ostertage in der ganzen Bundesrepublik zu massenhaften Versuchen, die Auslieferung der Springer-Zeitungen gewaltsam zu verhindern. Bereits am Abend des Attentats begannen 2000 Studenten das Springer-Hochhaus an der Berliner Mauer zu stürmen, was aber ein starkes Polizeiaufgebot vereiteln konnte. Daraufhin wurden die Fahrzeughalle in Brand gesetzt und mehrere Transportfahrzeuge zerstört. Innerhalb der fünf Tage dauernden Straßenkämpfe an den Auslieferungstoren der Springer-Druckereien beteiligten sich mehr als 60 000 Personen, um die Zustellungen zu blockieren. Zum ersten Mal engagierten sich sehr viele nichtintellektuelle Jugendliche, hauptsächlich Lehrlinge. Über 1000 Demonstranten, mitunter auch unbeteiligte Hausfrauen und Rentner, wurden von der Polizei verhaftet. Bei Straßenschlachten und gewaltsamen Ausschreitungen in 26 Städten kamen zwei Personen – in München – ums Leben, 400 wurden zum Teil schwer verletzt. Bundesregierung und Bundestag waren bestürzt über diese Gewaltdemonstrationen; sie zeigten sich einig im Bekenntnis, die Staats- und Rechtsordnung der Bundesrepublik gegen gewalttätige Minderheiten zu sichern. Keine Einmütigkeit herrschte jedoch über die Art und Weise, wie diese Sicherung der Rechtsordnung am zweckmäßigsten geschehen konnte.

Die Osterunruhen – sie fielen fast zeitgleich zusammen mit den Studenten- und Arbeiterprotesten in Frankreich – bewirkten eine Radikalisierung von Teilen der APO, die den zunächst realitätsbezogenen Zusammenhang von Aktionsformen und Aktionszielen der Außerparlamentarischen Opposition nicht mehr respek-

tierten. Dadurch kam es innerhalb der einzelnen Fraktionen zu Parteiungen, Entfremdungen, etwa von Arbeiterschaft und Gewerkschaften, sowie zu Sezessionen. Der Sternmarsch nach Bonn aus Anlaß der zweiten Lesung der Notstandsgesetze im Parlament, eine vom Kuratorium „Notstand der Demokratie" und der „Kampagne für Demokratie und Abrüstung" koordinierte Veranstaltung, war die letzte spektakuläre Aktion der APO. An der gewaltlosen Großkundgebung, die am 11. Mai 1968 in der Bundeshauptstadt stattfand, nahmen beinahe 100 000 Menschen teil.

Nach der Verabschiedung der heftig umstrittenen Notstandsgesetze durch den Bundestag, zu deren Verhinderung sich alle Protestkräfte in Deutschland – nicht bloß Mitglieder der Studentenrevolte – zu einer Aktionseinheit formiert hatten, breiteten sich unter ihnen zusehends spürbare Resignation und tiefe Frustration aus. Dazu trug außerdem bei, daß andere groß inszenierte Kampagnen insgesamt für die APO enttäuschend verliefen; darüber hinaus ließen auch in der Bevölkerung Solidarisierung und Resonanz merklich nach. Die APO und speziell der SDS gewannen zwar weiter Einfluß auf die Studentenschaft, sie vermochten es jedoch nicht, die Studentenbewegung zu einer gesamtgesellschaftlichen Massenbewegung auszuweiten. Ihnen widerfuhr die „Ohnmacht einer Minorität"; sie sah sich außerstande, der breiten Bevölkerung sich überzeugend verständlich zu machen. Die unmittelbaren politischen Ziele der Protestaktionen konnten nicht erreicht werden: Der Krieg in Vietnam ging weiter, die Notstandsgesetze wurden promulgiert, die Springer-Presse beeinflußte wie bisher die veröffentlichte Meinung, die Hochschulreform trat auf der Stelle. Weitaus gravierender für die Zukunft der Gesamtbewegung als die vorerwähnten Niederlagen war der Einmarsch von Truppen der Warschauer-Pakt-Staaten in die Tschechoslowakei im August 1968, der dem „Prager Frühling" ein abruptes Ende bereitete. Für die „Linken" war damit die hochangesiedelte Hoffnung auf Etablierung eines auch für die Bundesrepublik vorbildlichen „demokratischen Sozialismus" in einem Ostblockland gegenstandslos geworden.

Aufgrund ideologischer Kontroversen, Polarisierungen und Richtungskämpfen in den eigenen Reihen wurden vermehrt Spaltungstendenzen sichtbar. Sie ließen sich unter anderem ablesen am Auftreten von „Roten Zellen" in Berlin und andernorts sowie an der am 21. März 1970 in Frankfurt vollzogenen Auflösung des SDS als Bundesverband. Dieser Vorgang wird vom früheren SDS-Bundesvorstandsmitglied Udo Knapp folgendermaßen begründet:

„Die Erschöpfung der Studentenrevolte darf nicht etwa bloß negativ von der Seite des sich auflösenden SDS her beschrieben werden, sondern muß beschrieben werden als der Prozeß der Selbsterkenntnis der Akteure an der antiautoritären Revolte, die heute als sozialistische Intellektuelle kein Interesse mehr an der Reorganisation einer Studentenorganisation als SDS haben, sondern für die sich die Organisationsfrage als die Frage nach den Perspektiven des Klassenkampfes und der Organisation des Proletariats stellt."[4]

Forderung nach umfassender Demokratisierung in Staat und Gesellschaft

Trotz des vielfältigen und schillernden Spektrums an Strömungen, Programmen, Erklärungen und Postulaten der verschiedenen Gruppen lassen sich einige Grundideen und Charakteristika für die Gesamtbewegung ausmachen. Ein solch zentrales Anliegen war der Widerstand gegen die traditionellen Autoritäten des „Establishments", der in einem damals wachsenden Krisenbewußtsein und in virulenten Krisenphänomenen seine zusätzliche Begründung fand. Es ging dabei letztlich um das angemessene Demokratieverständnis. Seit Mitte der sechziger Jahre ist die Diskussion darüber in der Bundesrepublik und ähnlich in vergleichbaren Ländern, eben nicht zuletzt im Zug der Studentenbewegung, neu entfacht worden. Allerdings wurde sie nicht erst von der protestierenden Jugend erfunden; sie ist vielmehr in der „abendländischen Kultur" tief verwurzelt und war eben keine bloße Sache der Ideologie oder Kultur, sondern ebensosehr Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Im Unterschied zu anderen westlichen Staaten hatte sich aber in Deutschland keine selbstbewußte demokratische Kultur etablieren können. Viele für junge Menschen sinnstiftende und sinnvermittelnde Einrichtungen galten hier schon deshalb als suspekt und diskreditiert, weil diese Institutionen die Zeit des Nationalsozialismus verhältnismäßig unbeschadet überstanden hatten.

„Die ‚verunsicherte Gesellschaft' bot weder das Selbstbewußtsein noch die Überzeugungskraft, sich der Kritik, wo sie angebracht war, zu stellen. Die Nachkriegsgeneration hatte das Wirtschaftswunder geschaffen und die Städte wieder aufgebaut. Eine politische Kultur, die auch abweichenden Lebensvorstellungen Raum bot, ließ sich hierdurch nicht ersetzen. Die Gesellschaft, die bislang zu wenig demokratisches Selbstbewußtsein entwickelt hatte, war nicht in der Lage, auf den Bewußtseinswandel der studentischen Jugend angemessen zu reagieren. Es fiel der Studentenbewegung nicht schwer, auch dieses mangelnde Selbstbewußtsein als Bestätigung ihrer These von der ‚Krise des Kapitalismus' zu deuten." [5]

Für manche Politiker waren basisdemokratische Positionen und Bestrebungen innerhalb der Protestbewegung gleichbedeutend mit einem Generalangriff auf die parlamentarische Demokratie. Aufgrund mangelnder Resonanz in der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit setzte sich bei den maßgebenden Studentenführern die Einsicht durch, daß angesichts der bestehenden Verhältnisse etwa die Forderung nach Demokratisierung der alten Ordinarienuniversitäten, studentischer Mitbestimmung und Verbesserung der Studienbedingungen an den überfüllten Hochschulen ohne durchgreifende Demokratisierung sämtlicher Gesellschaftsstrukturen („Marsch durch die Institutionen") und Lebensbereiche sich nicht realisieren ließ. Als eine wesentliche Voraussetzung, um dieses anspruchsvolle Ziel zu erreichen, galt der in allen Bevölkerungsschichten zu initiierende und permanente Prozeß einer entsprechenden Bewußtseinsveränderung.

In der Folgezeit lenkten extreme Gruppierungen, die sich aus der zerfallenden Studentenbewegung Ende der sechziger Jahre bildeten, die besondere Aufmerk-

samkeit der Öffentlichkeit auf sich. Sie meinten, man könnte den „Bewußtseinsstand der Massen" durch terroristische Anschläge verändern und sie auf diese Weise für ihre Aktionsprogramme gewinnen, was sich aber als Illusion erwies und das Gegenteil bewirkte. Dabei wurden sie von gewissen Massenmedien und den Sympathisanten der Extremisten ideell unterstützt, die der Bevölkerung suggerierten, daß die eigentlichen Ursachen des Terrorismus in gesellschaftspolitischen Zuständen gesucht werden müßten. Statt besonnene Lösungen sich angelegen sein zu lassen, hielt man gemäß der probaten Sündenbock-These zunächst Ausschau nach Schuldigen; Rechte und Linke diffamierten sich dabei gegenseitig. Die Provokation des Terrorismus als verzweifelter Form linkstotalitärer Ausweglosigkeit duldete keine Apathie, sie forderte vielmehr zur eindeutigen Stellungnahme und zum entschlossenen politischen Handeln heraus. Nach heftigen kontroversen Diskussionen im Parlament ergriff die Regierung entsprechend den fundamentalen Prinzipien der Verfassung, der Toleranz und Pluralität Maßnahmen, um die Gefährdung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, der öffentlichen wie privaten Sicherheit und des sozialen Friedens durch den Extremismus abzuwenden.

Insgesamt betrachtet, erwies sich das parlamentarisch-demokratische System als haltbarer als von manchen angenommen. Unterdessen waren auch „in zahlreichen gesellschaftlichen Teilbereichen – vor allem im Bildungswesen – die notwendigen Reformen eingeleitet worden. Das hatte die in weiten Teilen der akademischen Jugend verbreitete Skepsis gegenüber dem parlamentarischen System jedoch keineswegs beseitigt. Die Vorbehalte gegen die repräsentative Demokratie und die technokratische Industriegesellschaft hatten den Zerfall der Studentenbewegung überlebt. Die Gestaltung des eigenen überschaubaren Lebensbereiches hatte jedoch zunächst Vorrang vor der Propagierung gesellschaftlicher Veränderungen. Der Konflikt zwischen den Generationen ruhte, die Sprach- und Kontaktlosigkeit dauerte fort. Die neue Alternativ-Kultur war nicht unpolitisch. Ihre Polarisierung äußerte sich zunächst jedoch nicht in politischem oder gar parteipolitischem Engagement. Sie bildete aber den Nährboden für Bürgerinitiativen, Dritte-Welt-Projekte, Stadtteilgruppen. Die Hoffnungen, die viele Studenten auf die sozial-liberale Koalition gesetzt hatten, verflogen rasch. Die gesamtgesellschaftlichen Reformen enttäuschten. Die Ankündigung Willy Brandts, die Demokratie werde erst im Sozialismus vollendet, entpuppte sich als Anmaßung." [6]

Demokratisierung in der Kirche

Es konnte nicht ausbleiben, daß bestimmte Ideen, programmatische Zielsetzungen, Anliegen, Postulate und Kritikpunkte, wie sie im Umfeld der Studentenbewegung geäußert und öffentlich diskutiert worden waren, gleichfalls innerhalb

der Kirche bereitwillig aufgegriffen und freimütig erörtert wurden. Denn auch in ihr als einer „Ecclesia semper reformanda" gab es kritikwürdige Zustände, Mentalitäten und Verhaltensweisen, die eine Metanoia und längst überfällige Reformen an Haupt und Gliedern geradezu erheischten. Besonders die jüngere Generation, von der viele sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten für Frieden und Abrüstung, für eine humane, gerechte und konfliktfreie Welt engagierten wie auch auf Nachrichten von Mißachtungen elementarer Menschenrechte, von Hungerkatastrophen, grenzenlosem Elend und den vielfältigen Formen von Unterdrückung in den Ländern der Dritten Welt sensibel reagierten, war dafür empfänglich und aufgeschlossen. Sie waren vom Wunsch beseelt, aktiv beizutragen, um der Kirche zu einem menschlicheren Antlitz zu verhelfen und ihre Ausstrahlungskraft zu erhöhen. Offen und unüberhörbar wandten sie sich gegen jegliche Art von Repression und obrigkeitsstaatlichem Gebaren im Bereich der Kirche. Statt dessen plädierten sie für eine herrschaftsfreie Kirche, in der Christi Geist und aufrichtige Brüderlichkeit vorherrschen müßten; an ihnen als normativem Maßstab hätten sich vornehmlich die Kirchenmänner zu orientieren und schlechterdings zu halten. Die Glaubensbotschaft sollte von ihnen zeitgemäß, auf die konkrete Lebenssituation bezogen und den Realitäten Rechnung tragend, glaubwürdig, authentisch und hoffnungsfroh verkündet werden. Darum sei dringend geboten, das Auseinanderklaffen von Anspruch und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis in Lehre wie im Leben zu überwinden und zur Deckung zu bringen. Die Repräsentanten der Kirche müßten jeglichen Triumphalismus und Pomp in ihrer Amtsführung wie in ihrem Dasein ablegen. Überdies seien neue, ansprechendere Formen bei den liturgischen Feiern, in der Seelsorge und katechetischen Unterweisung zu suchen und zu praktizieren. Zudem sei eine andere, evangeliengemäße Kultur des Miteinander von Klerikern und Laien zu pflegen, bestimmt von der Gleichheit aller Getauften aufgrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung.

Darüber hinaus waren hauptsächlich die jungen Christen und die kritische Intelligenz nicht länger gewillt, von kirchlichen Amtsträgern sich bevormunden, paternalistisch gängeln und autoritär behandeln zu lassen, ein Gehaben, auf das sie allergisch und aggressiv reagierten. An Stelle der streng hierarchisch gegliederten Kirche wurden gefordert eine demokratisch strukturierte Kirche, der absolutistische und autokratische Manieren abhold seien, sowie ein sozial-integrativer Führungsstil, der das Gefühl vermittle, als Partner und Glied der Kirche ernst genommen zu werden, der die Meinung auch der Laien respektiere, sie in relevante Entscheidungsprozesse einbeziehe, der ihnen eine deutliche Mitwirkung bei der Bestellung von kirchlichen Amtsträgern zugestehe, ihre Kooperation in kirchlichen Institutionen, Gremien und Ausschüssen wie auch bei der gemeinsamen Zukunftsgestaltung wünsche, der zu emanzipatorischem und eigenverantwortlichem Tun aufmuntere sowie die Entwicklung konstruktiver und hilfreicher Initiativen fördere.

Die innerkirchlichen Opponenten brachten die zum Teil berechtigte Kritik mitunter sehr ungestüm, überzogen, zu wenig differenziert, ideologiebefrachtet, polemisch und in verletzender Schärfe vor. So war beispielsweise auf Flugblättern zu lesen: „Wer heute in der Öffentlichkeit mit einem derart totalitären Wahrheitsanspruch auftritt wie die Kirche, ist für kritische Menschen ein Schwätzer und Phantast. Hat er aber Macht, ist er gefährlich, und ihm muß widersprochen, ja Widerstand geleistet werden." Oder: „Bekämpft die kleine, radikale, geistig und moralisch vermodernde, klerikale Minderheit!" Durch eine derartige Polemik provozierten solche Kritiker innerkirchlichen Streit, Polarisierungen sowie den Widerstand seitens der kirchlichen Organisationen und ihrer hierarchischen Repräsentanten. Ein derartiger Affront und solch massive Beleidigungen verbauten sich jede Möglichkeit eines konstruktiven Dialogs und Meinungsaustauschs. Die innerkirchlichen Opponenten hielten sich unter Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil zur Kritik für legitimiert. Denn „erst indem die Kirche im Konzil zur Deutung ihrer selbst als Volk der ‚fundamental' Gleichen (vor aller Verschiedenheit der Charismen und Funktionen) im Raume der Offenbarung zurückkehrte und indem dieses Bewußtsein zur Norm kirchlicher Praxis erhoben wurde, konnte sinnvoll die Frage diskutiert werden, ob Organisations- und Lebensformen, wie sie in freiheitlichen Gesellschaften selbstverständlich geworden sind, auch im kirchlichen Bereich möglich sind"[7].

Weil die Konzilsbeschlüsse vielfach nur halbherzig und schleppend in die kirchliche Wirklichkeit umgesetzt wurden, machten sich bei jüngeren Leuten, in reformerisch eingestellten Kreisen, zumal bei Theologen, in Priestergruppen, katholischen Studentengemeinden und vor allem bei Vertretern der im Kontext der Studentenbewegung etablierten Formation „Kritischer Katholizismus" Ungeduld und Unmut breit. Sie mahnten deshalb beziehungsweise pochten darauf, daß der postkonziliare Reformprozeß im Blick auf bessere Lösungen und das Beseitigen erstarrter Verhältnisse zügig, mutig und in optimistischem Vertrauen auf den Hl. Geist vorangebracht werden müsse.

Inzwischen war einiges in dieser Hinsicht geschehen, allerdings nicht auf dem Weg von tiefgreifenden Strukturveränderungen. So hatte man zum Beispiel mancherorts Formen der Mitwirkung von Laien im Rahmen der gegebenen Kirchenorganisationen eingeführt (Pfarrgemeinderat) – allerdings Mitwirkung auf nur konsultative Weise –, und war der Diözesanrat, in dem Laien und Priester sich trafen, konstituiert worden. Außerdem gab es Dekanats-, Regional-, Diözesan- und Landesgremien. Gleichwohl mußte bezweifelt werden, daß diese Gremien die Ausstrahlungskraft der Kirche zu erhöhen imstande waren, da die Laienvertreter etwa sich überwiegend aus der kirchlichen Elite rekrutierten. Eine grundlegende Veränderung zum Besseren schien jedoch nur dann möglich, wenn die Strukturen der Kirche durchlässiger und komplexer gemacht würden und in ihr ein größerer Handlungsspielraum gegeben wäre.

Der Essener Katholikentag 1968

Vom 4. bis 8. September 1968 wurde in Essen der 82. Deutsche Katholikentag veranstaltet. Sein Motto „Mitten in der Welt" signalisierte das Programm; es sollte zugleich das Bekenntnis zum Dienst der Kirche in und an der Welt sein. Auf ihm wollte man den nachkonziliaren Prozeß weiter vorantreiben und die Beschlüsse des Konzils in die Realität der deutschen Ortskirche umsetzen. Angesichts der Gesamtsituation in Kirche, Staat und Gesellschaft infolge der Studentenproteste war damit zu rechnen, daß der Amtskirche und ihren Repräsentanten scharfe Auseinandersetzungen bevorstanden. Das Vorbereitungskomitee hatte die Veranstaltung als einen „fragenden Katholikentag" konzipiert. Fragen sollten gestellt, aber keine Entschlüsse gefaßt werden. Es kam jedoch ganz anders. Die vorausformulierten 1770 Fragen wurden zumeist Makulatur. Denn in den Diskussionen meldete sich eine kritische Basis stürmisch zu Wort, stellte ihrerseits unangenehme Fragen, klagte an, forderte, verteilte polemische Flugblätter, formulierte unbequeme Resolutionen, agitierte mittels Sprechchören und Transparenten. Eine täglich erscheinende Zeitung machte auf ihre Anliegen aufmerksam, und ihre Schreiber bemühten sich, sie plausibel darzulegen. In den einzelnen Veranstaltungen entluden sich immer wieder lang zurückgehaltener Ärger und angestaute Aggressionen.

Alles konzentrierte sich auf einige in der kirchlichen Öffentlichkeit kontrovers erörterte, brisante und existentiell relevante Kernpunkte, die lediglich verschieden variiert wurden. Im Grund handelte es sich um die Frage nach der Autorität in der Kirche und ihren Strukturen, ein Sachverhalt, der dem fragenden, kritisch eingestellten, von der heutigen Welt geprägten Menschen enorme Schwierigkeiten bereitete. Wie ein roter Faden durchzog dieses Thema sämtliche Diskussionen und verlieh ihnen ein eigentümliches Flair. Es stellte den Kristallisationspunkt dar, in dem sich fokusartig Proteste, Wünsche, Anliegen, Forderungen und Reformvorschläge brachen. Konkret ging es primär um die am 25. Juli 1968 von Papst Paul VI. veröffentlichte und sehr umstrittene Enzyklika „Humanae vitae" „Über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens", die die Kirche vor eine Zerreißprobe gestellt „und manches als brüchig erwiesen (hat), von dem man glaubte, es gehöre zu den unumstrittenen Grundsätzen des modernen Katholizismus"[8]; außerdem ging es um die „von oben" gesteuerte und zensierte Kirchenpresse, um die religiöse Belehrung in Unterricht und Verkündigung, um die besondere Stellung des Weihepriestertums und Fragen des Zölibats sowie um die Forderung eines Pastoralkonzils nach niederländischem Muster.

Die in Essen überaus deutlich gewordene Autoritätskrise war keineswegs bloß ein Problem der Laien, sondern auch des Klerus, wie namentlich die Kontroversen um das päpstliche Lehrschreiben über die Geburtenkontrolle, das alle empfängnisverhütenden Mittel prinzipiell verbot, gezeigt hatten. Zwar hatte der Papst

geglaubt und gehofft, die Katholiken würden dem obersten Lehramt der Kirche gehorchen, nicht so sehr wegen der in der Enzyklika „angeführten Beweise und Gründe, sondern vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes, mit der in besonderer Weise die Hirten der Kirche zur klaren Auslegung der Wahrheit begnadet sind". Das erwies sich aber als Trugschluß. Denn „noch nie zuvor hatte eine päpstliche Verlautbarung in der Kirche selbst einen solchen Widerspruch gefunden. Grund dafür war nicht nur der 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 kirchlich 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."[9] An „Humanae vitae" wurden unter anderem hauptsächlich beanstandet die nicht gebührende Respektierung der heutigen formalethisch relevanten Naturrechtsdiskussion und der psychologischen und sonstigen materialethisch bedeutsamen Fragestellung sowie die Auseinandersetzung mit ihr. Deshalb vermochten die Kritiker in diesem Lehrschreiben kein Dokument zu sehen, das besonders geeignet war, die noch weiterzuführende Erörterung über die rechte Ordnung der Fortpflanzung richtungweisend vorwärtszutreiben.

Antworten der deutschen Amtskirche

Die auf dem Essener Katholikentag erhobenen Forderungen nach längst überfälligen, tiefgreifenden und umfassenden Reformen, das unüberhörbare, ungeduldige und emotionsgeladene Drängen nach substantiellen Veränderungen sowie die auf ihm lautgewordene Kritik an kirchlichen Funktionsträgern und „hierarchisierten" Laien, an Mißständen in der Kirche, ihren verschiedenen Institutionen und Organisationen, an den Moralvorstellungen und der offiziellen Schultheologie, am defizitären Engagement der Kirche hinsichtlich der bedrängenden Menschheitsprobleme usw. überraschten seine Veranstalter und den deutschen Episkopat keinesfalls wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Angesichts der allgemeinen Protestbewegung hatten sie vielmehr damit rechnen müssen und sich auch dementsprechend darauf eingestellt. Neu waren für sie lediglich der aggressive und polemische Ton, der die Wortbeiträge und Aktionen der innerkirchlichen Opponenten charakterisierte, und die explosive Qualität des Gesprächsklimas.

Einen aufschlußreichen Einblick in die Stimmungslage des Kirchenvolks und in

die veränderte Einstellung der Gläubigen – also nicht bloß von oppositionellen Gruppen – dem kirchlichen Lehramt und seinen Weisungen gegenüber erhielten die Bischöfe der Bundesrepublik schlagartig beim Bekanntwerden der Enzyklika „Humanae vitae". Die darauf erfolgte, überwiegend negative Reaktion besonders von seiten der kirchlich Engagierten machte sie betroffen. Um den dadurch angerichteten Schaden möglichst zu begrenzen, erließen sie zum Abschluß der außerordentlichen Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz Ende August 1968 in Königstein (Taunus) – wenige Tage vor Eröffnung des Katholikentags –, veranlaßt durch „das ungewöhnlich lebhafte und zugleich zwiespältige Echo auf die Enzyklika", eine „klärende und wegweisende" Verlautbarung. Sie war ein mutiges, kluges und zukunftsweisendes Wort, das in Essen bedauerlicherweise zunächst nicht entsprechend rezipiert und gewürdigt worden ist, wohl deshalb, weil man sich zu sehr auf die Autoritätskritik konzentriert und fixiert hatte. In ihr wurde neben der Gehorsamsverpflichtung das Recht auf die eigene, verantwortete Gewissensentscheidung mit Nachdruck unterstrichen.

Bald nach dem Katholikentag analysierten die Bischöfe sehr sorgfältig die angespannte Lage in der Kirche. Sie berieten über Mittel und Wege, wie man der schwerwiegenden Herausforderung am besten und wirksamsten begegnen könne und wie für die Zukunft eine „geläuterte Verbundenheit" im Verhältnis zwischen Bischöfen und Laien zu erreichen sei (Kardinal Julius Döpfner). Diesem Zweck diente vor allem die auf den 27. und 28. Dezember 1968 überraschend nach Fulda einberufene außerordentliche Bischofskonferenz. Das Ergebnis der zweitägigen Beratungen schlug sich nieder in einer Erklärung[10], in der die Bischöfe zu der seit einigen Monaten spürbar wachsenden Unruhe um wesentliche Fragen des Glaubens und kirchlichen Lebens Stellung bezogen.

In ihr werden acht Sachverhalte näher erörtert: Zuerst die krisenhafte Problematik des Glaubens, der „als in Freiheit vollzogener Gehorsam" umschrieben wird. Es werden die sie bedingenden Schwierigkeiten reflektiert und Möglichkeiten zu ihrer Überwindung dargelegt. Der nächste Punkt greift die vom Zweiten Vatikanum eindringlich reklamierte Zuwendung der Kirche zur Welt auf. Bei ihr dürfe jedoch nicht übersehen werden, daß „alles Bemühen um das Neue und Zeitgemäße... in der Wahrheit des Evangeliums sein verbindliches Maß" habe. Die bischöfliche Verlautbarung hebt anschließend den bedeutenden Anteil der Theologie als Wissenschaft von und aus dem Glauben an der konziliaren Erneuerung der Kirche hervor. Sie merkt an, daß die Theologie ihre Legitimation verliere, wenn sie die göttliche Offenbarung als ihre unaufgebbare Voraussetzung ablehne. Ein weiteres Thema stellt das Gewissen dar, dessen Bildung sich an der Wahrheit orientieren müsse. In diesem Zusammenhang erinnern die Bischöfe an ihr Schreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, wo es heißt: „Ernsthafte Bemühung, auch eine vorläufige Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen

Glaubenshaltung eines Katholiken." Der folgende Abschnitt über die Grenzen der Demokratisierung unterstreicht sehr klar das Dienstamt des Papstes, der Bischöfe und Priester, das nicht nach demokratischen Grundsätzen veränderbar sei. Dieses Faktum dispensiere das Volk Gottes aber nicht von der Aufgabe, gemäß der vom Konzil eingeleiteten Erneuerung der Formen kirchlicher Ordnung „neue Möglichkeiten der Mitsorge und des Mitwirkens" einzuüben.

Die drei letzten Punkte behandeln die Erneuerung der Liturgie, die besondere Stellung des Weihepriestertums und Fragen des Zölibats. Da die Liturgie als heiliges Tun „mit vielen Fragen der Formen und Gestaltungen zum Bereich der Ordnung in der Kirche" gehöre, sei alles Experimentieren auf diesem Gebiet ohne kirchliche Genehmigung unstatthaft. Eine entschiedene Absage wird der Interkommunion erteilt, die „kein Mittel zur Erlangung der kirchlichen Einheit" sein könne. Hinsichtlich des mit der Eucharistie aufs engste verbundenen Weihepriestertums betont die Erklärung, daß seine Stellung innerhalb der Kirche richtig gesehen werden müsse, nämlich in seiner wesentlichen Differenz zum gemeinsamen Priestertum sowie nach dem Inhalt und Umfang „seiner dem Gottesvolk dienenden Leitungsfunktion". Ausgehend von der aktuellen Diskussion über die Ehelosigkeit der Priester und im Wissen um die diesbezüglichen ernsten Schwierigkeiten gerade in der Gegenwart, halten die Bischöfe es „unbeschadet der Argumente für oder gegen den Zölibat" für notwendig, sich eindeutig zu den betreffenden Konzilsbeschlüssen zu bekennen. Der mancherorts zu beklagenden Verwirrung treten sie durch einige Feststellungen und Gründe entgegen, die das Festhalten am Junktim von Zölibat und Priestertum rechtfertigen.

Wie zu prognostizieren war, wurde der von den Bischöfen mit der Erklärung intendierte und gewünschte Zweck nicht erreicht. Das lag zum beträchtlichen Teil an ihr selbst, da sie lediglich altbekannte Positionen dem Bewußtsein der Gläubigen neu als verpflichtend einschärfte und sich damit begnügte, Traditionelles einfach zu repetieren. Statt dessen wären sachliche Argumentation und nüchterne Reflexion über die anstehenden Kontroversthemen sowie konkrete Impulse und zukunftsweisende Leitlinien am Platz und hilfreich gewesen. Durch Lehrschreiben alten Stils und Dekretierungen von oben konnten keine Problemlösungen mehr erfolgen. So ging die Diskussion über die in der episkopalen Verlautbarung behandelten Punkte ungebremst weiter, ja sie erhielt weiteren Zündstoff durch eine Reihe innerkirchlicher Vorgänge, die die Gemüter kritischer Kreise aufs heftigste erregten, etwa durch den Konflikt um Hubertus Halbfas, durch die Querelen um den Holländischen Erwachsenenkatechismus und durch die zunehmende, systematisch betriebene Einengung der auf dem Konzil wiedergewonnenen Freiheit der Theologie mittels verschärfter Zensurmaßnahmen.

Da die Fronten zwischen Lehramt und innerkirchlicher Oppositionsbewegung sich zusehends verhärteten, knüpfte man allenthalben hohe Erwartungen an die in Aussicht gestellte gemeinsame Pastoralsynode der Diözesen in der Bundesre-

publik. Kardinal Döpfner, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, hatte diesen Plan im Anschluß an die Frühjahrsvollversammlung des deutschen Episkopats Ende Februar 1969 in Bad Honnef bekanntgegeben. Auf ihr sollte die „Eindeutschung" des Konzils verstärkt in Angriff genommen werden. Besagter Beschluß war nicht über Nacht zustande gekommen. Vielmehr war das Projekt seit dem Essener Katholikentag in internen Zirkeln kirchlicher Funktionsträger, die sich mit dem Aufarbeiten der durch ihn aufgeworfenen Fragen beschäftigten, besprochen worden. Bereits im November 1968 hatte der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ein einschlägiger Antrag des BDKJ vorgelegen. Bei den konkreten Planungen hielt man sich an Döpfners Anregung, sorgfältige Meinungserkundungen durchzuführen und die Synode möglichst „von unten" her vorzubereiten, um auf diese Weise die Kritik der Basis aufzufangen und gegebenenfalls zu paralysieren.

Am 3. Januar 1971 trat die Synode zu ihrer konstituierenden Vollversammlung in Würzburg zusammen. Fünf Jahre lang diskutierten Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien gemeinsam freimütig und umfassend über alle aktuellen und strittigen Probleme innerhalb des deutschen Katholizismus mit dem erklärten Ziel, geeignete Maßnahmen als Wege aus der Krise zu finden, entsprechende Reformprogramme zu entwickeln sowie zukunftsgerechte und hilfreiche Lösungen für die Katholiken und die Kirche in der Bundesrepublik zu erarbeiten. Das Gesamtergebnis konnte sich sehen lassen. Ein konstruktiver und verheißungsvoller Anfang war gemacht worden, den es gemäß dem Leitwort der letzten Vollversammlung vom November 1975 „Die Synode endet – die Synode beginnt" zu verwirklichen galt.

Revolte und Innovation

Durch die studentische Protestbewegung Ende der sechziger Jahre wurden Staat, Gesellschaft und Kirche in je unterschiedlicher Art betroffen und herausgefordert; und jede dieser drei Größen hatte in ihrer besonderen Weise darauf reagiert. Es bleibt zu konstatieren, daß die Studentenbewegung trotz ihres äußeren Scheiterns innovativ und gestaltend gewirkt hat. Die gesamtgesellschaftliche Entwicklung ist durch sie in der verhältnismäßig kurzen Zeitspanne, in der sie als bewegende Kraft existierte, forciert worden. Gleichwohl lassen retardierende Einflüsse infolge extremistischer ideologischer Linkslastigkeit und der Eskalation „bürgerlicher" Demonstrationsformen, die schließlich in brutaler Gewalt gegen Sachen und Personen ausarteten, sich als Gegenreaktion nicht übersehen. Allerdings wäre es zu bequem und sachlich zudem unzutreffend, wollte man diese Rebellion einfach mit Querulantentum gleichsetzen. Durch sie ist die historische Dimension des Gewordenen, des Zeitbedingten, damit Überhol- und Revidierba-

ren, neu entdeckt worden. Das reformorientierte wie revolutionäre Denken richtete sich nicht allein gegen überholte, längst obsolete und zeitbedingte Formen und Äußerlichkeiten, es richtete sich vielmehr gegen einen traditionellen Denk- und Verstehenshorizont, der absolut und als oberste Instanz gesetzt wurde. Darüber hinaus hat es nachdrücklich in Erinnerung gebracht, daß eine selbstkritische und permanente Reflexion über gesamtgesellschaftliche Veränderungen und substantielle Transformationsprozesse die unerläßliche Bedingung der Möglichkeit ist, um auf diese angemessen, folgerichtig und sachgemäß zu reagieren. Denn bloße Beschwichtigungsversuche, populistische Verhaltensweisen sowie starres Festhalten an der Tradition mit ihren Werten, ihre unkritische Beschwörung und ihr uneinsichtiges Verteidigen helfen in einschneidenden Umbruchssituationen nicht wirklich weiter.

Was speziell die Reaktion der deutschen Amtskirche auf die Herausforderung durch die innerkirchliche Opposition anbelangt, ist anzumerken, daß die Bischöfe einen mühsamen und langwierigen Meinungs- und Erkenntnisbildungsprozeß hatten durchmachen müssen, bis sie imstande waren, sich mit der neuen Lage vorbehaltlos, reformbereit und konstruktiv auseinanderzusetzen. Hauptsächlich die Angst vor einem Funktionsverlust, den sie mit dem Wohl der Kirche identifizierten, hatte sie lange Zeit davon abgehalten. Ihre gewandelte Einstellung läßt sich an ihrem Engagement im Umfeld der Synode unschwer ablesen.

Schon bald sahen die Bischöfe sich jedoch mit neuen Problemen konfrontiert, die die bisherigen – manche harren bis heute einer zufriedenstellenden Lösung – an Brisanz und Schärfe bei weitem übertrafen. Hier seien lediglich angeführt die „postmodernen" Tendenzen in der Jugendkultur und die neuen sozialen Bewegungen als Erben der Studentenbewegung, deren Ideen und Aktionen das Denken und Handeln zahlreicher Katholiken beeinflussen. Dazu gesellten sich die Herausforderungen durch die moderne Theologie, durch den Feminismus in Gestalt der feministischen Theologie mit ihren Implikationen (zum Beispiel Diskussion über das Weihepriestertum der Frau wie auch über die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft), durch den Priestermangel und die zunehmende Zahl priesterloser Gemeinden, durch den grassierenden Glaubensschwund und den Verlust der religiösen Gelassenheit als ein Grundzug der Moderne und des gegenwärtigen Kulturbewußtseins.

Aber auch gesamtkirchliche Vorgänge und stark restaurative Tendenzen führten und führen zu neuen Polarisierungen und Entfremdungen zwischen dem kirchlichen Lehramt und weiten Teilen des aufgeschlossenen und reformorientierten Kirchenvolks. Zu erinnern ist etwa an die bedauerliche Tatsache, daß Rom die meisten von der Synode beschlossenen Voten abgelehnt hat, weiter an die kuriale Taktik bei den jüngsten Bischofsernennungen, an den seit dem 1. März 1989 in Kraft befindlichen Treueid und an die um „Humanae vitae" erneut entbrannten kontroversen Debatten. Ein derartiges Verhalten und eine solche Einstellung

übersehen die der Kirche als einer „Ecclesia semper reformanda" bleibend aufgetragene Verpflichtung, daß sie bei aller Treue zum überkommenen Glauben sich beständig auf die Erfordernisse der jeweiligen Zeit einzustellen hat, also stets erneuerungsbedürftig ist.

ANMERKUNGEN

[1] W. Dirks, Der restaurative Charakter der Epoche, in: Frankfurter Hefte 5 (1950) 942–954; hier zit. v. M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland (Frankfurt 1986) 304.
[2] Ebd. 309f.
[3] I. Buhmann, Ich habe mir eine Geschichte geschrieben (Frankfurt 1977) 213.
[4] Zit. in G. Langguth, Protestbewegung. Entwicklung – Niedergang – Renaissance. Die Neue Linke seit 1968 (Köln [2]1984) 29.
[5] U. Fink, 1968 – Die Antwort der CDU: Programmpartei, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B20/88, 13. 5. 1988, 27–35; hier: 29.
[6] Ebd.
[7] Wie ist Demokratie in der Kirche möglich?, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 97–101; hier: 98.
[8] K. O. v. Aretin, Der unberatene Papst, in: Hochland 61 (1969) 51–60; hier: 51.
[9] W. Seibel, Kirchliches Erbe von 68, in dieser Zschr. 206 (1988) 505.
[10] Der Wortlaut in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 74–76.

Philipp Schmitz SJ

Die Wahrheit am Krankenbett

Daß Information vor einem ärztlichen Eingriff geschuldet ist, hat sich dem Bewußtsein der meisten Zeitgenossen eingeprägt. Kontrovers bleibt das klassische Thema der medizinischen Ethik: Wahrheit am Sterbebett[1]. Zwischen Information und Wahrheit gibt es ja einen nicht unerheblichen Unterschied[2]. Mit dem ersten ist die Beschreibung eines Sachverhalts gemeint, mit dem zweiten wird auf den Sinngehalt einer bestimmten humanen Situation hingewiesen. Das erste kann einlinig durch die mitgeteilte Diagnose erfolgen, das zweite ist nur prozeßhaft über eine Prognose möglich, die den Menschen und seine einmalige Zeit berücksichtigt. Mit der wachsenden Zahl der an Krebs Erkrankten nimmt die Frage nach der Wahrheit am Krankenbett an Brisanz zu.

Die Bereitschaft, sich dem damit verbundenen ethischen und rechtlichen Problem zu stellen, ist national unterschiedlich entwickelt. In den USA läßt sich im Zeitraum von 1961 bis 1977 eine kaum glaubliche Veränderung in der Einstellung der Ärzte beobachten[3]. In Japan war bis vor kurzem eine ganz andere Praxis üblich. Ein letztes Beispiel wurde der Öffentlichkeit beim Tod des Kaisers im Jahr 1988 bewußt. Die Ärzte versagten dem geistlichen Haupt des Shintoismus bis zuletzt die Wahrheit am Krankenbett. Keine zuverlässigen Zahlen stehen für die Bundesrepublik Deutschland zur Verfügung[4]. Nach allgemeinen Indizien dürfte aber der Wille deutscher Ärzte, einem an unheilbarem Krebs erkrankten Menschen die volle Wahrheit zu sagen, weit hinter dem ihrer nordamerikanischen Kollegen liegen.

Die nationalen Unterschiede lassen sich auch an der inzwischen weltweiten Hospizbewegung illustrieren. In den USA rechnet man mit bis zu 2000 dieser Einrichtungen, in denen Menschen in voller Klarheit über ihren Zustand die letzten Wochen ihres Lebens verbringen können. In Großbritannien gibt es 140 Hospize und 245 sogenannte „day care center", welche die Sorge eines Patienten während des Tages übernehmen. In der Bundesrepublik nehmen sich bisher drei Hospize (Aachen, Recklinghausen, Köln) vergleichsweise bescheiden aus. Dazu ist der übliche deutsche Name „Sterbekliniken" äußerst mißverständlich. Nicht zum Sterben wird jemand ins Hospiz gebracht, sondern um darin seine letzten Lebenstage würdig verbringen zu können. Es ist offensichtlich, daß es über die Prinzipien, die der einen oder anderen Art des Handelns zugrunde liegen, von Land zu Land, von Praxis zu Praxis unterschiedliche Auffassungen gibt.

Die Informations- und Wahrheitspflicht

Es wäre schön, wenn man die Frage, um die es hier geht, einfach so behandeln könnte, wie sie sich aus der Warte des Arztes oder des Kranken darstellt. Das ist aber nicht möglich. Die Information bzw. Aufklärung des Patienten durch den Arzt dient leider als „Auffangtatbestand" dafür, das nicht immer spannungsfreie Verhältnis zwischen beiden weiter zu problematisieren. Die unterlassene oder nicht hinreichende Aufklärung wird sofort in einen Straftatbestand verwandelt, und Mißerfolge der ärztlichen Praxis werden eilfertig nach dem Muster der Verschuldungshaftung bewertet. Man sollte die Frage aber doch noch einmal in aller Einfachheit von der Seite des Arztes bzw. des Patienten betrachten.

1. *„Täuschung" als Therapie?*

In der Vergangenheit behielt man Kranken und Sterbenden die Information über ihren wahren Zustand deshalb vor, weil sie die medizinische Tragweite angeblich nicht verstünden, weil sie die „Wahrheit", fragte man sie selbst, gar nicht hören wollten, weil sie durch die erhaltene Klarheit nur geschädigt würden. Ärzte gaben als Gründe für mangelnde Aufklärung etwa an: um die kranke Person nicht ohne Not zu verwirren, oder jedenfalls ihr keinen unnötigen Schmerz zuzufügen; um den Patienten nicht ohne Hoffnung zu lassen; um die Aussichten einer Therapie zu verbessern. Als oberstes Prinzip gelte ihnen, sagten sie, die Fürsorge.

In weniger ernsten Fällen unternahm es der gute Onkel Doktor ein wenig verschlagen, aber doch mit den besten Absichten, den Kranken zu seinem eigenen Besten zu täuschen. Oliver Wendel Holmes schreibt in seinen „Medical Essays": „Schlaue alte Ärzte haben immer ein paar Sätze zur Hand für solche Patienten, welche partout die Pathologie ihrer Wehwehchen kennen wollen, obwohl sie nicht über die geringste Fähigkeit verfügen, deren wissenschaftliche Erklärung zu verstehen. Ich habe herausgefunden, daß der Begriff ‚spinal irritation' (leichte Rückgratzerrung) bei diesen Gelegenheiten gute Dienste tut. Dennoch bin ich der Überzeugung, hat nichts so viele Bereiche abgedeckt, hat nichts so wenig bedeutet und so vielen Beteiligten tiefe Befriedigung geschenkt, wie der großartige Ausdruck ‚congestion of the portal system'".[5]

Ab wann sich dieser nonchalante, wenn auch gütige Umgang mit dem über einen Schmerz klagenden Patienten geändert hat, ist nicht klar. Es ist sicher nicht falsch, wenn man darauf hinweist, daß sich hinter der väterlich überlegenen Haltung sehr viel Unsicherheit über den wahren Verlauf einer Krankheit verbarg[6]. Und es könnte sein, daß der moderne Arzt ein größeres Arsenal an Möglichkeiten zur Verfügung hat, wie er mit der eigenen Unsicherheit umgehen kann (statistische Aussagen, Wahrscheinlichkeitsaussagen usw.). Sicher spielt auch eine Rolle, daß Mediziner nicht mehr allein, sondern im Team arbeiten. Es ist nicht mehr der einzelne, dem Patienten seit langen Jahren bekannte und ihm in einem Ver-

trauensverhältnis verbundene Arzt, der das Verhehlen der Wahrheit in den Dienst der Therapie stellen könnte. In den vielen Teambesprechungen und Gruppensupervisionen läßt sich die Information nicht mehr zu einer den Menschen als Person berücksichtigenden Kommunikation zusammenbündeln. Übrig bleiben Daten, die im Behördentausch zwischen Instanzen hin und her gehen und am Ende dem Patienten mitgeteilt werden. Der Vorteil: Dieser kommt notgedrungen selbst als Akteur in den Blickkreis. Und weil er besser informiert ist, kann die weitere Information nicht mehr so leicht in den Dienst der Therapie gestellt werden.

2. *Therapie unter dem Anspruch der Wahrheit*

Es lohnt sich, die Frage nach der Wahrheit am Krankenbett einmal hauptsächlich von der Perspektive des Patienten aus zu stellen. Versuchen wir das anhand des folgenden, nicht seltenen Falles:

Ein 46jähriger Mann begibt sich ins Krankenhaus, um – für den Abschluß einer Versicherung – eine Generaluntersuchung vornehmen zu lassen. Ganz unerwartet und verständlicherweise zu seinem Schrecken erhält er die Diagnose auf Krebs und die Mitteilung, er habe noch sechs Monate zu leben. Es wird ihm gesagt, daß er keine Heilungschance mehr erwarten dürfe. Chemotherapie könne zwar sein Leben um einige Monate verlängern, aber die zu erwartenden Symptome seien bei der kurzen Zeitspanne nicht in Kauf zu nehmen. Außerdem glaubt der Arzt, der mit ihm spricht, diese Form der Therapie sollte für die reserviert sein, für die noch Aussicht auf Heilung oder Abkapselung des Krebses bestehe. Der Mann hat keinerlei Anzeichen von Krankheit. Er möchte in einer Woche einen Urlaub antreten.

Sicher könnte der Arzt auch einen anderen Weg gewählt haben. Er könnte die Diagnose für sich behalten haben. Er hätte sich auch entscheiden können, nur auf Befragen aktiv zu werden. Er hätte natürlich auch seine Meinung in bezug auf die Chemotherapie zurückhalten können. Er hätte den Mann erst nochmals Ferien machen lassen können. Er wählt den Weg der direkten Aufklärung, so nehmen wir an, weil er der Überzeugung ist, mit der an den Betroffenen ohne Umschweife weitergegebenen Diagnose am besten auf die noch verbleibende Lebensspanne vorbereiten zu können. Sein Motiv ist nicht mehr nur Therapie. Er reagiert wie einer, der der Ansicht ist, die objektive Wahrheit habe einen eigenen, nicht mehr funktionalisierbaren Anspruch. Er billigt dem, der plötzlich von seiner Krebserkrankung Kenntnis erhält, zu, den Maßstab für das zu setzen, was in diesem Augenblick zu geschehen hat. Grundlage seines Tuns ist Respekt vor der Autonomie und der Selbstbestimmung seines Patienten[7].

3. *Zwei Ziele*

Bei der Heilbehandlung scheinen zwei unabhängige Ziele in Konkurrenz zueinander zu stehen: das Ziel der Heilung und das Ziel der Wahrheit. Bei näherer Betrachtung läßt sich – im Gegensatz zu einem beliebten Vorurteil – aber keine Vorzugsregel für das eine oder andere Ziel aufstellen. Es besteht kein Zweifel daran, daß es Aufgabe des Arztes ist, zu heilen und zu sorgen (cure and care). Doch

zur Wahrheit sollte diese Aufgabe niemals in Widerspruch treten. Je mehr der Patient in den Mittelpunkt der Überlegungen tritt, um so deutlicher wird, daß er immer auch einen Anspruch auf Wahrheit hat.

Bei diesem Plädoyer bleibt allerdings zu berücksichtigen: Es handelt sich um Wahrheit – und nicht nur Information – erst dann, wenn sie nicht mehr abstrakt ist, sondern die Situation des kranken Menschen deutet und auf die konkreten Umstände des Zeitpunkts seiner Erkrankung bzw. seines Sterbens eingeht. Erst dann steht sie nicht mehr gegen Heilung. Im Gegenteil. Wenn die Fakten in liebevoller Weise an den Patienten herangetragen werden, haben sie auch einen therapeutischen Wert. „Aufgeklärt" arbeiten kranke Menschen besser mit, nehmen sie auch schon einmal leichter die schlimmen Teile einer Therapie in Kauf, lassen sie sich leichter auf eine große Schmerztherapie ein. Wo ihnen die Diagnose nicht vorenthalten wird, können sie sich gegen unerwünschte und für sie nicht passende Therapien besser zur Wehr setzen.

Natürlich gibt es Grenzfälle. Es gibt den Patienten, der durch die Nachricht von einer schweren, vielleicht unheilbaren Krankheit in eine unerträgliche Gemütslage versetzt wird. Als berühmtes Beispiel dafür wird gern Theodor Storm angeführt[8]. Nach der Diagnose auf Krebs verliert der berühmte Dichter von Meer und Marsch seinen ganzen Lebensmut, seine Schaffenskraft, und verfällt in eine tiefe Depression. Erst nachdem ein Consilium von Ärzten ihm daraufhin eine „Lüge" in bezug auf seine Krankheit vorgetragen hat, ist er wieder gewillt zu leben und seine berühmteste Novelle, den „Schimmelreiter", zu vollenden.

Derjenige, der die Information über eine unheilbare Krankheit weitergibt, muß alles daransetzen, daß der Kranke nicht in Hoffnungslosigkeit versinkt. Grundsätzlich aber kann das auf Dauer nicht durch Täuschung geschehen. Jedermann weiß, daß Kranke viel mehr wahrnehmen, als was sie im Gespräch mit ihren Ärzten und Verwandten zu erkennen geben. Auch in einem Fall, in dem jedermann den Eindruck hat, hier solle man gnädig die volle Wahrheit verschweigen, verlangt diese ihr Recht – nicht selten in dem unzähmbaren Wunsch, immer mehr über die eigene Krankheit zu erfahren. Glaubt ein behandelnder Arzt oder ein Ärzteteam in einem bestimmten, besonders gelagerten Fall von der Regel abweichen zu müssen, dann liegt die Beweislast bei ihnen.

4. *Fälle für eine Güterabwägung*

Schwieriger als die Mitteilung der Wahrheit an einen Sterbenden sind die Fälle, in denen bei ärztlichen Eingriffen die weitere Entwicklung insbesondere junger Menschen auf dem Spiel steht. Wie Heilung und Wahrheit, Selbstbestimmung und Aufklärung dort aufeinander hingeordnet werden sollen, ist schwieriger zu entscheiden.

Frau D., eine 16jährige junge Frau, erscheint in der Praxis ihres Hausarztes. Sie ist darüber besorgt, daß sie in ihrem Alter noch keine Menstruation hat. Eine Reihe von Tests offenbart, daß das Mädchen

einen XY-Genotyp hat, eine genetische Abnormalität, die in einer Rate von 1 zu 50000 vorkommt. Frau D. muß sich aus verschiedenen Gründen (Krebs, geringe Öffnung der Gebärmutter) einer Operation unterziehen. Inoperabel ist ihre Unfruchtbarkeit. Die Abnormalität ist im übrigen gut bekannt und stellt keine besonderen Probleme für diejenige dar, die sie besitzt.

Dr. P., ihr Hausarzt, ist sich nicht sicher, welche Informationen aus dem medizinischen Befund er Frau D. weitergeben soll. Er ist der Ansicht, er solle sie über ihre Krebsgefährdung und über die Notwendigkeit einer weiteren Operation an der Gebärmutter aufklären. Ebenso glaubt Dr. P., die junge Frau sollte über ihre nicht ständige Unfruchtbarkeit verständigt werden. Allerdings zögert er, ihr alles über den XY-Genotyp mitzuteilen. Ein 16jähriges Mädchen in ihrer Pubertät Zweifel an ihrer Fraulichkeit zu geben, glaubt er, sei problematisch und herzlos. Da diese Information für die anstehende Behandlung auch unwichtig ist, möchte er diesen Teil auf einen Zeitpunkt verschieben, wenn sie dafür vermutlich besser disponiert ist.

Von Frau D.s Eltern will Dr. P. die Information ganz und gar fernhalten. Sie könnten möglicherweise ihrer Tochter gegenüber darüber nicht schweigen. Möglicherweise verhielten sie sich ihr gegenüber anders als zuvor[9].

Sosehr man der Wahrheit den Vorzug zu geben geneigt ist, in diesem Fall scheint die Frage offenzubleiben, welche Information die junge Frau erhalten soll. Einerseits braucht der Gynäkologe ihre Einwilligung zum operativen Eingriff (informed consent). Andererseits belastet seine Information sie in einem Augenblick, in dem ihre Identität noch ungefestigt ist. Sollte das Wissen über die Abweichung von der Norm für den Arzt reserviert bleiben oder sollten die Eltern nicht doch verständigt werden?[10]

Auch hier geht es nicht um ein Für oder Gegen die Wahrheit, sondern nur um die Art und Weise, wie diese in einem Prozeß an die junge Frau herangetragen werden kann. Wenn sie über die Implikationen der Anomalie, an der sie leidet, verständigt werden soll – und das ist sicher der richtige Weg –, dann hat sie einen Anspruch auf eine ihr gemäße Art der Mitteilung. Sie darf von einem Menschen ihres Vertrauens erwarten, daß er ihre Lebensumstände berücksichtigt. Voraussetzung dafür ist wohl nicht Liebe, aber der größtmögliche Respekt vor dem kranken oder an einer Behinderung leidenden Menschen.

Wahrheitspflicht oder Verbot der unwahrhaftigen Darstellung – Ethische Überlegungen

Auch wenn es in den ärztlichen Ethikkodices nicht gerade eine Sonderbehandlung erfahren hat[11], gehört die „Wahrheit am Krankenbett" zu den wichtigsten Themen der medizinischen Ethik. Traditionell wird darüber im Rahmen des achten Gebots des Dekalogs nachgedacht. In seiner ältesten Fassung (Ex 20,16) bringt das „Du sollst nicht lügnerisch gegen einen anderen aussagen" eine rechtliche Verpflichtung zum Ausdruck. Der freie Israelit soll sich selbst bestimmen dürfen (Selbstbestimmungsrecht). Im Verlauf der Entwicklung des Dekalogs wird

dann die moralische Verpflichtung stärker betont. Psychisch-interpersonal gewendet spricht das 8. Gebot auch von der Fundierung des Vertrauens.

1. Information und menschliche Autonomie

In seiner ursprünglichen Bedeutung soll die Reputation des freien, zur Selbstbestimmung fähigen Israeliten gegenüber falschen gerichtlichen Zeugenaussagen der eigenen Volksgenossen geschützt werden. Gegen zwei gleichlautend aussagende Zeugen ist er – wie die bekannte Geschichte von Susanna und den zwei Ältesten zeigt (Dan 13,2–63) – immer machtlos. Allgemeiner kann man sagen: Nur unter der Voraussetzung, daß Frauen und Männer von den für sie wichtigen Personen die Wahrheit hören oder daß sie wenigstens sicher sein können, daß sie nicht mit der Unwahrheit konfrontiert werden, können sie sich selbst bestimmen. Ebenso: Nur in dem Maß, in dem sie die Kontrolle über den Grad der Offenlegung und der Geheimhaltung von sie betreffenden Fakten, Plänen, Aktionen und – zum Teil auch – ihres Eigentums haben, behalten sie die Möglichkeit zur Selbstbestimmung. Und was den Patienten angeht: Seine Heilbehandlung muß das Maß an Aufklärung enthalten, das notwendig ist, die eigene Autonomie bzw. Identität zu bewahren.

2. Information und gegenseitiger Respekt

Das „Du sollst kein falsches Zeugnis geben wider deinen Nächsten" sollte von Anfang an – neben der Ermöglichung der Identität – auch dazu dienen, Kommunikation unter den Volksgenossen gelingen zu lassen. Später weitet sich der Rahmen des Austauschs von Gedanken und Worten aus: Das „Du sollst kein falsches Zeugnis geben" schützt dann bewußt „gelungene Kommunikation" in einer über die Blut-, Rassen-, Volksgemeinschaft hinausgehenden Gesellschaft. Mit der Information und Wahrheitsfindung soll der Kranke, der Mitglied dieser Gesellschaft bleibt, tiefer in die bestehende oder noch zu gründende menschliche Gemeinschaft hineingezogen werden. Indem die anderen mit ihm über seine Situation reden, soll deren Sinn ihm verständlich werden, soll die notwendige Behandlung aus den zur Verfügung stehenden Mitteln zurechtgelegt, soll eventuelles Scheitern und Schuldigwerden verarbeitet werden können.

3. Information und Respekt vor eingegangenen Bindungen und Versprechungen

Jede Gesellschaft und Kultur kennt bestimmte, oft feierlich gestaltete Aussagen, die eine besondere Verpflichtung signalisieren: Eid, Gelöbnis, Vertrag, Versprechen. Mit deren Hilfe vermag sich das Kunstwerk der Kommunikation erst voll zu entfalten. Damit sie im Ernstfall bereitstehen, müssen diese Formen des interpersonalen Austauschs unter Schutz gestellt werden. Die Abmachungen, Verfügungen, Testamente, Verträge, die im Umgang zwischen Arzt und Patient wichtig werden, müssen ständig reflektiert und angepaßt werden. Das gilt zum

Beispiel für die an Bedeutung gewinnenden Patientenverfügungen[12]. Damit sie wirksam werden können, müssen sie klar und spezifisch sein, müssen die Art der Behandlung benennen, die gegebenenfalls nicht mehr durchgeführt werden soll, müssen schriftlich dokumentiert sein, dürfen nur nach vorheriger kompetenter Beratung und möglichst unter Hinzuziehung von Familienangehörigen abgefaßt worden sein, müssen von Zeit zu Zeit erneuert werden. Schließlich müssen sie für den Fall, daß sie gebraucht werden, leicht zugänglich sein. Durchsetzen werden sie sich nur, wenn sie sich als Instrument für die Kooperation zwischen Richtern und Ärzten erweisen, analog etwa der Form des Zusammenwirkens, wie sie zwischen Psychiatern und Richtern im Fall der Einweisung in psychiatrische Anstalten praktiziert wird.

4. Information und Institution des Vertrauens

Die moralische Verpflichtung, die im 8. Gebot des Dekalogs zum Ausdruck kommt, läßt sich auch im Licht gesellschaftlicher Institutionen betrachten. Wenigstens implizit werden immer dann, wenn das Verbot zu lügen ausgesprochen wird, irgendwelche sozialen Beziehungen etabliert und garantiert: Klient–Anwalt, Hilfesuchender–Berater (Priester, Sozialarbeiter), Kontoinhaber–Banker (Wirtschaftsprüfer), Patient–Arzt. Mit der Aufforderung, die Wahrheit zu sagen, werden die Institutionen der Rechtssorge und Gerichtsbarkeit, der Sozialfürsorge und der Caritas, der Beratung und des Gesprächs, der Eigentumswahrung ins Leben gerufen und gesichert. Vermittels ihrer wird dann umgekehrt in der Kultur, in der sie vorhanden sind, den Menschen nicht nur die Nähe von Rat, Schutz und Hilfe, sondern auch die Zuversicht vermittelt, daß sich Wahrheit durchsetzen läßt.

Grenzen der Wahrheitspflicht und des Verbots zu lügen

Äußerst schwierig gestaltet sich die Frage nach dem ethischen Status des Lügenverbots und nach den Grenzen der Pflicht zu Wahrheit. I. Kant[13] ist bekanntlich der Ansicht, daß das Verbot ausnahmslos gilt, Utilitaristen wie H. Sidgewick[14] äußern die Überzeugung, daß vor der Frage nach Verbot und Erlaubtheit die Abschätzung der Folgen zu erfolgen habe. Um ein Gefühl für die hinter dem Verbot und eventuellen Ausnahmen liegende sittliche Forderungswirklichkeit zu bekommen, ist es hilfreich, die Werte in Erinnerung zu rufen, um die es geht. Aufgeführt wurden bisher: Information, Kommunikation, inhaltliche Formen und Institutionen der Kommunikation. Alle diese Kriterien können in dem einen Begriff „Vertrauen" zusammengefaßt werden. Dazu zwei generelle Anmerkungen:

1. Vertrauen wird nicht einfach durch faktisches Zuwiderhandeln gebrochen,

sondern nur durch den Willen, es zu zerstören. Bestimmte Formen, die nach außen wie Lüge interpretiert werden könnten – Emphase, Betonung, Anthropomorphismen, Mentalrestriktion, Äquivokation – sind zwar „Falschaussage" (locutio contra mentem), aber noch keine Lüge. Durch sie wird also auch das Vertrauen und die Kommunikation – sieht man einmal von solchen ab, die die Sprache nicht bis in ihre letzten Feinheiten beherrschen können, wie etwa Kinder und Ausländer – nicht beeinträchtigt. Damit etwas unverantwortete Verletzung des Vertrauens, also Lüge, sei, so fordert schon Augustinus, müsse bei der Definition „locutio contra menten" der Zusatz hinzugefügt werden „cum voluntate falsum enuntiandi" (mit der Absicht, das Falsche zu sagen). Es sind zu unterscheiden der tatsächliche Sachverhalt (Falschaussage) und der Wille, die Falschaussage ungerechterweise zu gebrauchen (Lüge). Wo der Arzt also in Wahrung seiner Fürsorgepflicht einem Patienten die Wahrheit vorenthält, lügt er nicht. Eine andere Frage ist, ob er die Wahrheit, wie er sie kennt, dem Patienten im Blick auf dessen Selbstverwirklichung nicht schuldet. Die Antwort darauf gibt das achte Gebot: Du sollst nicht lügen, das heißt, du sollst die Autonomie und die Identität des anderen nicht nur nicht antasten, du sollst sie vielmehr – soweit das an dir liegt – fördern, indem du die für ihn lebenswichtige Wahrheit sagst.

2. Trotz des generellen Verbots der Lüge (der Unterlassung geschuldeter Aufklärung, des Geheimnisbruchs) werden in allen Kulturen Ausnahmen von der Regel diskutiert, zum Beispiel (paternalistische) Falschaussagen in der Erziehung und bei Formen besonderer Förderung, Falschaussagen bei dem Verfolg als unverzichtbar erachteter wissenschaftlicher Ziele, Falschaussagen beim Persönlichkeits- und Geheimnisschutz, Falschaussagen in Krisen gegenüber solchen Menschen, die sich selbst als Lügner und Feinde entlarvt haben, Falschaussagen zum Schutz des Gemeinwohls und eben Falschaussagen gegenüber Kranken und Sterbenden. Solche Falschaussagen, die voraussetzungsgemäß mit keiner ungerechten Absicht verbunden sind und das Vertrauen zwischen den Partnern nicht grundsätzlich in Frage stellen wollen, sind gerechtfertigt, wenn durch sie ein bedeutender Schaden abgewehrt wird, wenn die Aussage, in der sie weitergegeben werden, im Vergleich zu dem zu erhaltenden Wert, dem Vertrauen, ganz und gar harmlos und trivial zu sein scheint und wenn durch sie Geheimnisse anderer Menschen geschützt werden sollen.

Parallel dazu lassen sich dann wohl auch Ausnahmen von einer Geheimhaltung, die ich anderen natürlicherweise schulde oder die ich anderen zugesagt habe, rechtfertigen, wenn durch meine Offenlegung des betreffenden Tatbestands beträchtlicher Schaden abgewehrt wird (z. B. zur Abwendung einer Epidemie), wenn das, was mir jemand als Geheimnis anvertraut hat, trivial und auch sonst bekannt ist, wenn durch meine „Täuschung" des anderen entscheidende Geheimnisse geschützt werden können.

In einer Version des hippokratischen Eids heißt es: „Was immer ich im Verlauf

einer Behandlung sehe und höre... will ich für mich behalten."[15] Wenn man die soziale Dimension mancher Krankheiten und auch die Einbeziehung von mehr als nur einem Heilberufler in die Behandlung und Sorge berücksichtigt, dann kann man nicht einsehen, daß es dem Vertrauensverhältnis und der Schweigepflicht immer widerspreche, wenn der Arzt – wenn auch unter strengen Bedingungen – mit der Polizei kooperiert (Blutprobe, zentrale Registrierung)[16]. Das kann vom Gemeinwohl gefordert sein. Zur Ausnahme vom Berufsgeheimnis fühlt man sich insbesondere immer dann gedrängt, wenn durch die Geheimhaltung – wie im Fall der Ansteckungsgefahr mit dem Aids-Virus – Grundrechte und Überleben unschuldiger anderer in Gefahr gebracht würden: Das Berufsgeheimnis darf nicht zum Schutzschild für Inaktivität und mangelnde Verantwortung werden. Man hat Ausnahmen vom ärztlichen Berufsgeheimnis erwogen, wenn mit der Wahrung des Geheimnisses eine Bedrohung des Lebens des Patienten oder ein schwerer Schaden für Dritte verbunden zu sein schien und im Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Lösung eine Mitteilung des im Geheimnis Anvertrauten mit Sicherheit schweren Schaden verhindern konnte[17], wenn das Geheimgehaltene so trivial war, daß man es auf jede beliebige Weise – nicht nur durch eine explizite Mitteilung – sozusagen „im Vertrauen" erfahren konnte. Die Geheimhaltepflicht des Arztes sollte – wie die anderer Berufe – in einer Abwägung mit den Forderungen der Gerechtigkeit und der Wiedergutmachung stehen.

In allen genannten Fällen lautet die Frage nicht, ob die Wahrheit gesagt werden müsse oder nicht. Auch die dem Patienten geschuldete Wahrheit steht in keinem einzigen Fall zur Disposition. Gefragt wird nur, wie die Wahrheit in einem Rahmen der Kommunikation, in einem bestimmten gesellschaftlichen Raum, in einem vorliegenden Prozeß (des Sterbens) mitgeteilt werden soll.

Wahrheit und Vertrauen – Rechtliche Überlegungen

Für den Juristen ergibt sich bei der Frage nach der „Wahrheit am Krankenbett" folgende Ausgangslage: „Der nicht durch rechtswirksame Einwilligung gedeckte operative Eingriff ist *rechtswidrige Körperverletzung.*"[18] Dem fügt der Vertreter des Berufsstands, der sich am hartnäckigsten um eine Klärung der schwierigen Fragen bemüht hat, logischerweise hinzu: „Die Einwilligung ist nur rechtswirksam, wenn sie auf vorhergehender Aufklärung durch den Arzt beruht, die auch die durch die ärztliche Kunst nicht sicher vermeidbaren Folgeschäden umfaßt." Auch ein kunstgerechter und mit Erfolg durchgeführter ärztlicher Heileingriff stellt also eine Körperverletzung[19] sowie eine Verletzung der im Grundgesetz (Art. 2) garantierten körperlichen Integrität und des allgemeinen Persönlichkeitsrechts dar, wenn er nicht durch eine rechtswirksame Einwilligung des verständigen Patienten gedeckt ist[20]. Die Rechtswirksamkeit der Einwilligung setzt selbst-

verständlich voraus, daß der Patient weiß, in was er einwilligt. Und für dieses Wissen ist er gewöhnlich vom Arzt abhängig. Dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten entspricht daher die *Aufklärungspflicht* des Arztes. Rechtlich nicht geklärt ist der Umfang der Aufklärung, die vor dem Heileingriff zu erfolgen hat. Dieser läßt sich nämlich nicht abstrakt festlegen. Sicher aber gehören zur hinreichenden Information die Art des Eingriffs, die mit diesem Eingriff zwangsläufig verbundenen Folgen und die bei dem Eingriff nicht ganz außerhalb der Wahrscheinlichkeit liegenden Risiken.

Auch dem Juristen liegt es am Herzen, daß dem Patienten eine gemäße, einfühlende Aufklärung zuteil wird[21]. Neben der Selbstbestimmung soll er auf Kooperationswilligkeit eingestellt werden. Ein Weiteres ist zu beachten: Gehen die Fragen dessen, der verständlicherweise alle Fakten kennen will, ins einzelne, dann dürfen nach Ansicht des Bundesgerichtshofs jedenfalls keine falschen Auskünfte erteilt werden[22]. Nach der Rechtsprechung darf die Aufklärung aus medizinischen Gründen unterbleiben, wenn die durch die Aufklärung bei dem Patienten zu befürchtende Gesundheitsschädigung gravierender sein könnte als die Beeinträchtigung seines Selbstbestimmungsrechts (Vorzug des „Fürsorgeprinzips"). Ebenso muß der ausdrückliche Verzicht auf Aufklärung toleriert werden. Hüten müssen sich Ärzte allerdings, ihr „therapeutisches Privileg"[23] gegenüber dem Anspruch der Wahrheit und dem Selbstbestimmungsrecht des Patienten auszuspielen. Dessen Wille bleibt das oberste Prinzip ärztlichen Handelns[24]. Er darf über seinen Körper und das, was mit ihm geschieht, frei bestimmen, selbst dann, wenn er sein Wohl bewußt aufs Spiel setzt – bei chirurgischen Eingriffen, bei Transplantationen, bei der Einlieferung in eine geschlossene psychiatrische Abteilung, beim Sterben.

Datenschutz in der Medizin

Ein Kapitel, das neuerdings mit dem Thema „Wahrheit am Krankenbett" in Verbindung gebracht wird, ist der Datenschutz mit seinen Risiken, die in der „wachsenden Macht bürokratischer Apparate, deren Wissens- und Kontrollmöglichkeiten... die mögliche Einschränkung menschlicher Freiheit"[25] besteht. In einem Bundesdatenschutzgesetz, das im Entwurf vorliegt, ist eine umfangreiche Forschungsklausel vorgesehen, die bei der Erfassung von Daten (z. B. in Krebsregistern) von der Einwilligung des Betroffenen ausgeht. Normalerweise soll diese schriftlich vorliegen. In bestimmten Fällen, in denen das Forschungsinteresse und das Gemeinwohl den Vorrang haben, soll aber auch auf die ausdrückliche Zustimmung verzichtet werden dürfen. So ist es schon bei geltenden Datenschutzgesetzen der Länder[26] geregelt. Ethisch gelten die gleichen Regeln wie für die geschuldete Information und Aufklärung.

1. Jede personbezogene EDV-Maßnahme muß gerechtfertigt werden. Das besondere Interesse der Menschen nach Autonomie (Freiheit) ist dafür der Prüfstein. Die vorrangige Absicht des Datenschutzes ist das *„informationelle Selbstbestimmungsrecht"* (Volkszählungsurteil). Jeder muß darüber informiert werden, welche Art von Daten (Datenkategorien) und welche Einzeldaten in welchen Dateien und zu welchem Zweck gespeichert werden, über wie lange Zeit sie dort verfügbar bleiben und wer sich ihrer zu welchem Zweck bedienen kann. Zur Sicherung der Autonomie gehört es auch, daß personbezogene Daten nach der Erhebung so früh wie möglich anonymisiert werden. Seinerseits soll der Patient Einblick in die über ihn vorhandenen Unterlagen gewinnen (Parallele zur Aufklärungspflicht).

2. Wird die Weitergabe von Daten oder von Teilen von ihnen an Dritte beabsichtigt, so darf dies nicht stillschweigend geschehen. Vielmehr muß der Betroffene darüber informiert werden, und seine Erlaubnis hierfür muß eingeholt werden. Für seine eigenen Forschungen darf ein Krankenhausarzt die von ihm erhobenen Patientendaten allerdings gebrauchen. So heißt es im Landeskrankenhausgesetz von Rheinland-Pfalz: „Wenn der Zweck eines bestimmten Forschungsvorhabens nicht auf andere Weise erfüllt werden kann und das Allgemeininteresse an der Durchführung des Forschungsvorhabens das Geheimhaltungsinteresse des Patienten erheblich überwiegt, oder es nicht zumutbar ist, die Einwilligung einzuholen und schutzwürdige Belange des Patienten nicht beeinträchtigt werden, darf ein Forscher seine Ergebnisse auch an Dritte weitergeben." Das informationelle Selbstbestimmungsrecht muß gewiß auf das *Gemeinwohl* abgestimmt werden. Weil eine Voraussetzung des Gemeinwohls Vertrauen ist, muß man sich – wie auch im Fall der Aufklärung und Information im allgemeinen – um höchstmögliche Transparenz bemühen. Über das Ausmaß der Einschränkung wird man allerdings immer verschiedener Meinung bleiben. Zur Klärung wünscht man sich eine lebendige politische Diskussion.

3. Ein weiteres regulatives Prinzip für den Datenschutz garantiert die Freiheit der Kunst und der Wissenschaft. Das Persönlichkeitsrecht, an dessen Geltung nicht gedeutelt werden darf, muß mit der Freiheit der *Wissenschaft* und *Forschung* in Einklang gebracht werden. Das ist seit dem sogenannten Mephisto-Urteil zum Gründgens-Film (nach Heinrich Mann) Grundlage der Rechtsprechung. Wenn der behandelnde Arzt aus wohlerwogenen therapeutischen Gründen darauf verzichtet, seinen Patienten über eine tatsächliche Erkrankung zu informieren, dann kann er diesen nicht um die Einwilligung bitten, die Daten dem Krebsregister zuzuleiten. Wie in anderen Fällen auch hat hier das Persönlichkeitsrecht den Vorrang vor der Wissenschaft. Auf die Trennung der Zwecke ist sorgsam zu achten.

4. Es ist zu bedenken, daß der Datenschutz innerhalb einer immer umfassenderen *Organisation* der Gesundheitssorge geregelt werden muß, daß er mit Planung, Verwaltung und Kontrolle, Kostensenkung, Qualität der ärtzlichen Betreu-

ung, Kontrolle der Betreuung, Förderung der medizinischen Wissenschaft verbunden ist. Nicht nur Forschungsinteressen und Datenschutz, sondern auch die Institutionen der Gesundheitsvorsorge und insbesondere das Vertrauensverhältnis von Arzt und Patient stehen in einem natürlichen, nicht voll auflösbaren Gegensatz. Gesichert werden muß aber, daß der kranke Mensch am Krankenbett die für ihn lebenswichtige Wahrheit immer erfahren kann.

ANMERKUNGEN

[1] J. Reiter, Vom Informieren und vom Unwissend-lassen. Ethische und rechtliche Grundlagen der Information des Patienten, in: Arzt und Christ 33 (1987) 174–183; F. J. Illhard, Medizinische Ethik (Berlin 1985) 129–134.

[2] P. Becker, Art. Wahrheit, in Wb. med. Grundbegr., hrsg. v. E. Seidler (Freiburg 1979) 348–352, 350.

[3] Nach einer durch D. Oken (Journal of the American Medical Association 175, 1961, 1120–1128) durchgeführten Erhebung favorisierten in den Vereinigten Staaten 1960 noch 90 Prozent der Ärzte das Verschweigen einer Krebsdiagnose; 1979 waren es nach einer Untersuchung von D. H. Novak u. a. (R. M. Veatch, Cross Cultural Perspektives in Medical Ethics: Readings, Boston 1989, 226–232) bereits 90 Prozent, welche die Offenlegung der gleichen Diagnose befürworteten.

[4] Nach früheren statistischen Untersuchungen sollen in der Bundesrepublik nur ca. 20 bis 30 Prozent der Allgemeinärzte und ca. zehn Prozent der Krankenhausärzte die Krebskranken über ihren Zustand aufgeklärt haben.

[5] B. Bok, On Lying. Moral Choice in Public and Private Life (New York 1978) 232.

[6] J. Katz, The Silent World of Doctor and Patient (New York 1984).

[7] R. M. Veatch, Medical Ethics (Boston 1989) 81; S. Gadow, Truth: Treatment of Choice. Scarce Resources or Patient's Right?, in: JFamPract 13 (1981) 857–860.

[8] E. Deutsch, Arztrecht und Arzneimittelrecht (Berlin 1983) 51.

[9] Hastings Center Report 19 (1988) 34.

[10] Diskussion ebd. 34–36.

[11] Sicher ist bei Hippokrates und anderen die Rede von Vertraulichkeit, aber dies meint nicht Aufklärung. Der erste und einzige ältere Text (selbst Genf 1948 macht da keine Ausnahme) stammt von Amatus Lusitanus, einem jüdischen Arzt: „Wenn ich lüge, soll mich der ewige Zorn Gottes und seines Engels Raphael treffen, und möge in der ärztlichen Kunst für mich gelingen, so wie ich es wünsche."

[12] S. Bok, a.a.O. 253f.

[13] I. Kant, Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Werkausg., Bd. 8 (Frankfurt 1977) 637–643.

[14] H. Sidgewick, The Methods of Ethics (New York 1966) 312–319.

[15] T. L. Beauchamp, J. F. Childress, Principles of Biomedical Ethics (New York 1983) 330.

[16] A. Meisel, Confidentiality and Rape Counselling. Privacy vs. the Right to a Fair Trial, in: Hastings Center Report 11 (1981) 5–7.

[17] Wichtig ist der Grundsatz „im Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Lösung". Weil diese nicht gegeben ist, legt sich im Fall von Aids nahe, die Geheimhaltung durch die Ärzte sehr strikt zu interpretieren, vgl. Hastings Center Report 18 (1987) 22f.

[18] Fußwurzelknochen-Fall: RGST (Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen) 25 (1894) 375.

[19] §§ 223, 230 StGB, § 823 BGB.

[20] A. Eser, Ärztliche Aufklärung und Einwilligung des Patienten, bes. in der Intensivtherapie, in: Begleitung von Schwerkranken und Sterbenden, hrsg. v. P. Becker u. V. Eid (Mainz 1988) 188–207, 191ff.

[21] Juristenztg. 1983, 302. [22] Neue Jur. Wochenschr. 1972, 335f.

[23] D. Giesen, Zwischen Patientenwohl und Patientenwille, in: Juristenztg. 42 (1987) 282–290, 286; E. Deutsch, Arztrecht und Arzneimittel (Berlin 1983) 51; J. Katz, The Silent World of Doctor and Patient (New York 1984).

[24] BGHSt (Entscheidungen des Bundesgerichtshofs für Strafsachen) 11 (1958) 11f.

[25] K. Ph. Seif, Daten vor dem Gewissen. Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung (Freiburg 1986) 10.

[26] Dazu die Landeskrankenhausgesetze und Krebsregister (bisher im Saarland und in Hamburg).

Josef Fuchs SJ

Das Absolute in der Moral

Victor Cathrein SJ veröffentlichte 1914 sein dreibändiges Werk „Die Einheit des sittlichen Bewußtseins“ [1]. Er wollte zeigen, daß es in der weltweiten Menschheit irgendwie ein einheitliches sittliches Bewußtsein gibt, also irgendwie ein Absolutum. Wie denken darüber – auch theoretisch – die Ethiker und die katholischen Moraltheologen heute? Der Tübinger Moraltheologe Dietmar Mieth meint, die theologische Ethik kenne als alleiniges metaethisches Prinzip „nur die Moralfähigkeit des Menschen bzw. die einzige primäre naturrechtliche Einsicht, das Gute sei zu tun, das Böse zu lassen“. Alles übrige bedürfe der empirischen Vermittlung [2]. Aufgrund unserer Kenntnis der enormen Vielfalt und Verschiedenheit asiatischer, euro-amerikanischer, afrikanischer usw. Sittlichkeitsentwürfe, aber auch aufgrund des offenbaren ethischen Pluralismus in den vom Christentum geprägten Völkern, ja sogar innerhalb der christlichen Ethikentwürfe neigen wir heute eher dazu anzunehmen, daß die empirische Vermittlung jener einzigen metaethischen Einsicht tatsächlich zu einer Vielzahl von Ethiken führt. Aber sie tue es, so meint Gerard J. Hughes SJ, Professor für philosophische Ethik am Heythrop College der Londoner Universität, in seinem neueren vorzüglichen Beitrag „Is Ethics One or Many?“ (Gibt es nur eine oder mehrere Ethiken?), nicht nur tatsächlich, sondern mit innerer Notwendigkeit [3].

Hat vielleicht die biblische bzw. christliche Offenbarung außer zur unbezweifelbaren Vertiefung auch zur Kenntnis eines weiterreichenden Absolutums verholfen für die, die diese Offenbarung annehmen, und über diese dann auch innerhalb weiterer Bereiche der Menschheit? In der Vergangenheit haben viele christliche Theologen das gemeint, auch die amtliche Kirche – sogar zum Teil bis auf den heutigen Tag –, und dies nicht nur hinsichtlich allgemeinster ethischer Prinzipien, sondern auch in den vielen konkreten Lebensfragen. Eine bewußtere hermeneutische Lektüre bezweifelt die Gültigkeit einer solchen Annahme. Sonst wären die Aussagen katholischer Ethiker wie Mieth und Hughes kaum verständlich.

Aber auch innerhalb des Bereichs der weitgehend, also einigermaßen allgemein angenommenen sittlichen Normen, zum Beispiel innerhalb der katholischen Kirchengemeinschaft, gibt es Probleme hinsichtlich des ethischen Absolutums: Haben die mehr oder weniger angenommenen sittlichen Normen – die konkreten Handlungsnormen – absolut ausnahmslose Gültigkeit? Für einen Teil solcher Normen, etwa hinsichtlich des menschlichen Guts des Lebens, der Sexualität und der auf Wahrheit verpflichteten Sprache, vertreten das heute manche katholische

Ethiker und teilweise auch das kirchliche Lehramt. Andere sind dagegen geneigt, in der Annahme eines derartigen Absolutums in konkreten Sittlichkeitsfragen einen Fehlschluß und demnach eine unberechtigte Behinderung der Findung objektiver sittlicher Wahrheit zu sehen[4].

Was bedeutet im hier aufgeworfenen Problem das Wort „absolut" des Titels „Das Absolute in der Moral"? Es geht um die These, daß es für die Menschheit und in der Menschheit im Grund eine einzige, der einen Menschheit entsprechende sittliche Ordnung und demnach auch ein einziges sittliches Bewußtsein gebe, und zwar auch konkret, also weit über das allgemeinste Prinzip „Tue das Gute, meide das Böse" hinausgehend. „Absolut" dürfte demnach nicht „allgemeingültig" heißen, und darum im Grund auch nicht: weitgehend und „allgemein" anerkannt, sondern: innerhalb der jeweiligen pluralen Ethiken und unter Berücksichtigung aller ethisch relevanten Umstände „objektiv" und „unbedingt" gültig.

Das sittliche Absolutum

Ohne ein sittliches Absolutum gibt es keine Moral. Wer wie D. Mieth sagt, der Mensch sei ein moralfähiges Wesen, ist der Auffassung, daß der Mensch wesentlich die (geistige) Erfahrung eines Absolutums hat, das heißt die Erfahrung einer ihm eigenen Unbeliebigkeit, einer ihn *unbedingt* angehenden und seine Sinnhaftigkeit bestimmenden Befindlichkeit/Wirklichkeit. Sie betrifft sowohl seine Selbstverwirklichung als Person wie auch sein konkretes Tun und Handeln, das die Selbstverwirklichung zum Ausdruck bringt.

Der personale Mensch erfährt allerdings, daß er nicht nur zu freier Selbstverwirklichung imstande ist, sondern auch zu freier Selbstentfremdung, und daß dieser Unterschied ihm nicht gleichgültig sein kann und darf. Er erfährt demnach, daß sein Tun und Handeln nicht völliger Beliebigkeit überlassen ist. Der ethische Objektivist wie auch der Intuitionist wird es zugeben, aber auch der Dezisionist erfährt und muß zugeben, daß er die Entscheidung, was als „sittlich" richtig oder falsch, böse oder gut gelten soll, nicht völliger Beliebigkeit überlassen kann und darf. Die menschliche Selbsterfahrung ist immer auch die Erfahrung eines grundlegenden ethischen Absolutums.

Diese Erfahrung ist eingetaucht in die Grunderfahrung eines „Urvertrauens" (Bernhard Welte: eines „transzendentalen Glaubens"). Dieses Urvertrauen ist eine urgegebene „Offenheit" des Menschen auf Annahme des Lebens, auf Mut zum Sein, auf Bejahung eines Sinns des Lebens, auf Bereitschaft zu Freiheit hin.

Die Selbsterfahrung des Kerns sittlicher Erfahrung ist – wie die Grunderfahrung eines Urvertrauens – nicht notwendig auch ausdrücklich reflektiert. Aber sie ist reflektierbar. Das impliziert allerdings, daß sie in der ausdrücklichen Reflexion möglicherweise auch mißverstanden oder gar geleugnet werden kann. Ob das ge-

schieht, das kann von einer langen Erziehung, von einem langsamen sittlichen Wachstum oder von einem frei entworfenen Menschenbild abhängen.

Damit ist gleichzeitig gesagt, daß die sittliche Erfahrung *in ihrem Kern* zwar in allen Menschen die gleiche Absolutheitserfahrung ist, daß diese Grunderfahrung aber in verschiedenen Gruppen und auch im je einzelnen eine je *besondere Nuancierung* aufweisen mag. Die Grunderfahrung des Absoluten ist also in allen gleich, wenn auch in je analoger Besonderung. Auch diese Besonderung und Nuancierung kann von der je eigenen Erfahrung von Mensch und Welt und Sittlichkeit abhängen, aber auch vom langsamen Hineinwachsen in ein bestimmtes Sittlichkeitsverständnis des heranwachsenden Menschen, aber auch von den Menschen der je eigenen Umgebung, die dieses Heranwachsen und in die Sittlichkeit Hineinwachsen beeinflussen. Kurz, die Erfahrung eines Absolutums als eines sittlichen Kerns ist in allen Menschen grundsätzlich vorhanden und gleich, wenn auch gemäß der Eigenwelt des einzelnen „koloriert".

Die allgemein vorhandene Erfahrung eines absoluten sittlichen Kerns des Menschen bedarf theoretisch natürlich einer plausiblen *Erklärung*. Diese ist allerdings nicht überall gleich; sie ist verschieden beim gläubigen Christen (oder gar in der kirchlichen Belehrung), der sich dafür entweder direkt auf den Schöpfergott oder doch auf die Wirklichkeit des Menschen als des Werks des Schöpfergottes beruft, beim agnostischen Humanisten, der zwar ein sittliches und irgendwie „mysteriöses" Absolutum, aber in keiner Weise dafür eine Begründung in einem Schöpfergott anzuerkennen vermag, und ebenso beim Atheisten jedweder Couleur, der alles, was nicht unsere Menschenwelt ist, leugnen zu müssen glaubt.

Im Grund dürfte die sittliche Erfahrung aller die sein, daß – negativ – niemand sich völlig in sich selbst verschließen und sich somit zum unabhängigen Absoluten machen darf – das wäre das Böse –, positiv, daß jeder offen sein soll für alles „Gute", für den anderen, für die Gesellschaft und für *den* (absoluten) Anderen, für Gott – das wäre das personale Gute, in anderer Formulierung: Liebe. Daß Suchen und Finden der sittlich *richtigen* Verwirklichung des Menschen in seiner Welt Ausdruck seiner personalen sittlichen *Gutheit* sein sollen, heißt in anderer Formulierung, daß sie Ausdruck der personalen Offenheit zur Welt der Menschen und zum göttlichen Absolutum sein sollen, das heißt Ausdruck von Liebe. Nur was Ausdruck personaler Gutheit, nämlich der Liebe zu sein vermag, kann sittlich richtiges Tun und Handeln sein.

Jedem Erklärungsversuch – wie auch seiner Leugnung – liegt selbstverständlich ein bestimmtes Menschenbild zugrunde. Und da auch das Menschenbild der mehr oder weniger lebendigen, aber auch der zutiefst überzeugten Christen wie auch der verschiedenen Theologen je seine Eigenart hat, so wird man davon auszugehen haben, daß es auch unter Christen vielfältige und voneinander verschiedene Erklärungen der sittlichen Absolutheitserfahrung gibt. Kant hat in seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten zu Recht formuliert, daß wir zwar nicht

die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, aber doch seine Unbegreiflichkeit begreifen.

Es läßt sich natürlich fragen, ob es denn objektiv überhaupt mehr als nur eine gültige Erklärung der sittlichen Absolutheitserfahrung geben könne. Eine Beantwortung dieser Frage muß allerdings im Auge behalten, daß eine objektive Erklärung uns nicht von Gott her zugereicht wird, daß sie vielmehr je vom reflektierenden menschlichen Geist gesucht und gefunden werden muß. Das aber kann nur auf dem Boden des jeweiligen Menschenverständnisses geschehen. Dieses Verständnis ist aber nicht in allen Menschen einfachhin gleich; der gläubige Christ nimmt es im Glauben als teilweise geoffenbart an, wird aber im Verständnis dieser Offenbarung seine je eigenen Nuancen einbringen. Es dürfte sich jedoch kaum leugnen lassen, daß es auf dem Boden des jeweiligen Menschenverständnisses wohl ein in sich kohärenter und zufriedenstellender Erklärungsversuch der sittlichen Absolutheitserfahrung geben kann. Der jeweilige Versuch wird sich daher auch von außen nicht leicht in Frage stellen lassen können. In Frage stellen ließe sich vielleicht eher das zugrundeliegende Menschenbild; aber auch das ist nicht leicht, weil es nicht einer einsamen Reflexion entstammt, sondern durch die verschiedensten Einflüsse eines innerhalb der Gesamtmenschheit gelebten geistigen und emotiven Lebens und die dadurch teilweise mitbestimmten Weisen des „Sehens" und „Verstehens" mitbedingt ist.

Die sittliche Absolutheitserfahrung und die Absolutheit Gottes

Innerhalb des oder der christlichen Erklärungsversuche gibt es keine Diskussion über die Aussage, daß letztlich alle Art von Absolutheit in der Menschenwelt, auch die der Sittlichkeitserfahrung, „geschaffene" Absolutheit ist und sich daher auf die Schöpfung dieser Welt durch *den* Absoluten, Gott, zurückführen lassen muß. Jedoch gibt es seit Jahrhunderten und auch heute erneut eine Diskussion über die Weise, wie die Zurückführung der sittlichen Absolutheitserfahrung in Beziehung auf die Absolutheit Gottes gesehen werden müsse. Bekannt ist die harte Auseinandersetzung der beiden spanischen Jesuitentheologen des 16. Jahrhunderts, Francisco de Suárez und Gabriel Vázquez[5]. Suárez lehrte, daß sich sittliche Absolutheit nur im Rückgriff auf die uns bekannte hoheitliche Absolutheit Gottes begreifen lasse, während Vázquez der Meinung war, daß die sittliche Absolutheit einfachhin mit dem Wesen des menschlichen Personseins gegeben sei und sich auch erkenntnismäßig aus ihm ergebe. Nach Suárez könnte demnach jemand, der in keiner Weise irgendeine Gotteserfahrung hat, auch keine sittliche Absolutheitserfahrung – also Sittlichkeit – haben (man vergleiche die Thesen Louis Billots in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts); und er hätte so Friedrich Nietzsche recht geben müssen: Wenn es keinen Gott gibt (d. h. dem, der keinen

Gott anerkennen kann), ist alles erlaubt – eine auch heute nicht selten gehörte und gelesene Formulierung. Dem widersprach Vázquez; mit ihm widersprechen auch heute nicht nur bedeutende katholische Philosophen und Theologen, sondern auch führende Ethiker des agnostischen Humanismus.

Vermutlich denken auch manche heutige Christen, jedenfalls unterschwellig, wie Suárez, offensichtlich auch einige heutige katholische Moraltheologen. Bruno Schüller hat – im Anschluß an eine Reflexion zum Streit zwischen Suárez und Vázquez – dieser Tendenz deutlich widersprochen[6]. Er geht aus von der Feststellung der Mehrdeutigkeit des Wortes Absolutheit. Gottes Absolutheit meint letztlich nicht eine hoheitliche Absolutheit, sondern seine „Aseität", sein Aus-sich-Sein; sie gibt es also ausschließlich in ihm. Sittliche Absolutheit dagegen meint Unbedingtheit, unbedingte sittliche Geltung; die gibt es auch in der personalen Wirklichkeit des geschaffenen Menschen und ist nicht auf die Absolutheit Gottes als Aseität zurückzuführen. Wer die Formulierung gut – böse, richtig – unrichtig im sittlichen Sinn gebrauche, so Schüller, der spreche von unbedingter und in diesem Sinn von absoluter Geltung, oder er spreche eben nicht vom Bereich des Sittlichen. In Schüllers Formulierung: Wer von sittlich gut und sittlich richtig spricht, aber es nicht „gerundivisch" tut, das heißt nicht im Sinn von absoluter Bindung und Forderung, der gebraucht diese Worte im gleichen, nicht gerundivischen und darum nicht sittlichen Sinn, wie wenn jemand sagt, es sei gut und durchaus angebracht, Griechisch zu lernen oder einen Spaziergang zu machen. Daß dem so ist, liegt darin begründet, daß der aus sich seiende und in diesem Sinn absolute Gott den Menschen in seinem personalen Selbstand schafft.

Damit soll nicht ausgeschlossen sein, daß es auch im voraus zu einer ausdrücklichen Gotteserkenntnis eine tiefste personale, wenn auch nicht thematische und darum nicht ausgesprochene, vielleicht sogar ausdrücklich widersprochene, geistige Erfahrung einer göttlichen Grundlegung alles menschlichen Seins einschließlich seiner Erfahrung sittlicher Absolutheit geben kann, und dies nicht nur im Christen, Juden oder Muslim, sondern auch im ausdrücklichen Agnostiker und Atheisten. Das würde allerdings bedeuten, daß jede wahre Sittlichkeitserfahrung im Grund und tatsächlich vielleicht irgendwie gottbezogen ist.

Die Urerfahrung des Menschen als eines sittlichen Wesens, formuliert im Prinzip „Tu das Gute, meide das Böse" des Thomas von Aquin, versteht sich somit letztlich als der einem geschaffenen Wesen eingestiftete Schöpfungsauftrag, sich in und durch sein gelebtes Leben als „er selbst" zu erweisen und dieses Selbst zur Entfaltung zu bringen. Er selbst: damit ist, wie sich schon aus der Analyse des thomasischen Textes ergibt, vor allem er selbst als menschliche Person gemeint; was von ihm gefordert wird, ist zunächst und vor allem seine sittliche Gutheit als Person, also Liebe. Allerdings ist sein Personsein in Leiblichkeit, in Interpersonalität, in Vergesellschaftung und in Welt inkarniert. Er ist gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Gaudium et spes 14) Person als „in Leib und Seele einer".

Damit sind dem personalen Ich diese Wirklichkeiten und seine freie Beziehung zu ihnen unbedingt (und in *diesem* Sinne absolut) zu freier, richtiger Verwirklichung anvertraut. Der frei gewollte Versuch richtiger innerweltlicher Selbstverwirklichung als solcher enthält darum in sich auch die Wirklichkeit sittlicher personaler Gutheit, die Liebe, und sucht diese zum Ausdruck zu bringen.

Daher erfließen dann auch sittliche – wenn auch sehr formale – ausnahmslose Absoluta in der Mehrzahl: sei sittlich *gut* durch den Versuch *richtiger* Selbst- und Weltverwirklichung in den verschiedenen Lebensbereichen: achte zum Beispiel die verschiedenartigen Rechte der anderen und der Gesellschaft (Gerechtigkeit), den menschlichen und sozialen Anspruch der Bedürftigen (Barmherzigkeit), den Anspruch auf eheliche Liebe und Treue (Keuschheit) usw. Diese ausnahmslosen Absoluta übersetzen im Grund nur das *eine* Absolutum „Tu das Gute und meide das Böse" in eher formaler Weise in die Sprache der verschiedenen Lebensbereiche hinein. Sie besagen darum eigentlich auch nur das *Daß* des absoluten Gefordertseins in den verschiedenen Lebensbereichen, nicht aber die Absolutheit dessen, *was* dieses Gefordertsein konkret bedeuten mag. Denn das hat, wie Thomas sagte, mit der Kontingenz der geschichtlich sich in verschiedener Weise entwikkelnden Menschenwelt zu tun. Allerdings deutet die Erkenntnis des Was des Gefordertseins den reicheren Sinn eben dieses Gefordertseins.

Die Suche und Findung des Was und Wie der absolut geforderten richtigen Verwirklichung der sich ändernden Menschenwelt sind unserer gewissenhaften Interpretation und menschlichen Wertung anvertraut, sind also nicht völliger Beliebigkeit anheimgegeben. Das schließt nicht aus, daß es hinsichtlich einzelner Wirklichkeiten – etwa dem Bereich menschlicher Sexualität – mehrere verschiedenartige und menschlich zufriedenstellende Interpretationen und Wertungen geben kann. Das mag insbesondere gelten hinsichtlich der gelegentlichen Koexistenz solcher Wirklichkeiten mit besonderen und sittlich bedeutsamen, wenn auch kontingenten Umständen; dann ist offensichtlich eine Interpretation und Wertung der einen Gesamtwirklichkeit gefordert.

Menschliche Interpretationen und Wertungen erlauben darum keine Beliebigkeit, weil sie es sowohl mit dem sittlichen Absolutum wie mit der Gegebenheit sinnvoller menschlicher Wirklichkeiten zu tun haben; diese können möglicherweise verschiedene, wenn auch nicht beliebige Interpretationen und Wertungen zulassen. Das hat zur Folge, daß zwischenmenschlich die verschiedenen Interpretations- und Wertungsversuche, weil auf den gleichen und keine Beliebigkeit gestattenden Wirklichkeitskern bezogen, untereinander diskussions- und dialogfähig sind. Das ist die Situation der weltweiten Diskussion über sittlich richtiges Tun und Handeln.

Darum können auch der christliche und kirchliche Glaube und die amtliche kirchliche Sittenlehre die vielleicht mögliche Vielfalt ethischer Interpretationen und Wertungen nicht ausschließen. Denn in die eventuelle Annahme oder Nicht-

annahme eines solchen Glaubens fließt notwendig die der Gruppe oder dem einzelnen tatsächlich mögliche Interpretation oder Wertung der menschlichen Gegebenheiten als wenn auch nicht notwendig zeitliche Voraussetzung ein, während andererseits der Glaube und die entsprechende Kirchlichkeit ihr eigenes Licht für die je fällige sittliche Interpretation und Wertung menschlicher Gegebenheiten spenden.

Eventuelle verschiedenartige Interpretationen und Wertungen und die dementsprechend verschiedenen Ethikentwürfe schließen nicht aus, daß sie bei der Erstellung einzelner konkreter ethischer Normen und Fallösungen zum gleichen Ergebnis kommen. Das liegt in dem allen gemeinsamen sittlichen Absolutum und der allen gemeinsamen menschlichen Weltwirklichkeit begründet. Aber man täusche sich nicht: Ein aufgrund verschiedenartiger Reflexion gefundenes und formuliertes gemeinsamtes Ergebnis sittlicher Wahrheitssuche dürfte – wenigstens teilweise – ein letztlich und zutiefst irgendwie verschiedenes Verständnis der gemeinsamen Problemlösung implizieren.

Bedingter Pluralismus

Das eine sittliche Absolutum muß sich im konkreten Leben, um praktisch „nützlicher“ [7] und theoretisch „wahrer“ [8] zu sein, in konkrete Lebensentwürfe, Prinzipien, Normen, Imperative und Empfehlungen umsetzen. Die konkreteren sittlichen Erkenntnisse und Aussagen sind aber, wie Thomas sagt, „a ratione *constitutum*“ [9], von der Vernunft gebildet, ein „ordo quem ratio considerando *facit*“, eine Ordnung, den also die praktische Vernunft selbst betrachtend schafft und nicht nur betrachtet [10].

Es erhebt sich natürlich die Frage, wie in den konkreteren menschlichen Entwürfen sittlich richtigen Tuns und Handelns das eine sittliche Absolutum gewahrt bleibt. Können vielleicht auch sie selbst ein Unbedingtes und in diesem Sinn ein Absolutum sein? Oder sind sie bei der enormen Verschiedenheit und Veränderlichkeit der Menschen, ihrer Welt und ihrer Geschichte zwar ein Ausdruck des einen Absoluten, das also in ihnen gegenwärtig ist, aber doch ein sehr bedingter und je verschiedenartiger Ausdruck desselben gemäß den jeweiligen menschlichen Kulturen, der Eigenart der einzelnen und der Wandelbarkeit menschlicher Wirklichkeiten? Dann aber würde den von den Menschen selbst stammenden sittlichen Entwürfen nicht ein einheitliches und allen gleichartiges Unbedingtes (ein Absolutum) entsprechen, sondern ein notwendiger Pluralismus ethischer Entwürfe. Die letztere Einsicht spiegelt die Wirklichkeit sowohl der geschichtlichen wie der kulturellen und auch der gegenwärtigen Verschiedenheiten ethischer Einsichten und für richtig erachteter Verhaltensweisen wider. Und es *kann* beim kontingenten und geschichtlichen Menschen gar nicht anders sein. Es

gibt nicht nur eine einzige absolute Ethik richtigen Verhaltens verschiedenster Menschen, sondern verschiedene Ethiken als Ausdrucksweisen des einen ethischen Absolutums.

Man sollte vorerst nicht vergessen, daß der Mensch in verschiedenen Zeiten und Kulturen seiner Entwicklung sich jeweils im Stadium des Lernens befindet. Seine Kenntnis des Menschen und seiner Welt ist stets sehr begrenzt. Er kann sittliche Entwürfe für den Menschen erstellen ausschließlich unter Bezugnahme auf seine immer äußerst unvollständige Kenntnis der Gesamtwirklichkeit des Menschen. Auch wir befinden uns heute in dieser Situation. Aufgrund weiterer Erkenntnisse, plausibler Hypothesen und Erfahrungen muß der Mensch möglicherweise seine bisherigen Interpretationen und seine bisherigen sittlichen Einsichten, Urteile und Überzeugungen revidieren. Sein inzwischen erlangtes Wissen um seine Möglichkeiten, in die vorhandene Menschen- und Weltwirklichkeit effizient einzugreifen, sei es im Bereich der Technik, sei es im Bereich der Genchirurgie und der menschlichen Reproduktion, sodann sein neueres medizinisches, psychologisches und soziologisches Wissen um Ehe und Sexualität, seine Erfahrungen im Bereich interpersonaler, nationaler und internationaler Beziehungen usw. bedingen möglicherweise eine erneute Reflexion über das, was bislang als ethisch einsichtig und vertretbar galt. Und da solches Wissen in verschiedenen Gesellschaften und Gruppen auch heute noch sehr verschieden ist, müssen sich mit innerer Notwendigkeit weltweit gleichzeitig verschiedenartige Sittlichkeitsauffassungen entwickeln. Sie können nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv richtig sein; denn Sittlichkeit hat es nicht mit einer abstrakten Idealwelt zu tun, sondern mit der dem Menschen bekannten Welt, das heißt mit der Welt, wie er sie kennt. Im weltweiten menschlichen Wirklichkeitsbereich kann es kein konkretes und gleichzeitig einfachhin gleichartiges allgemeines sittliches Bewußtsein geben. Ein solches Bewußtsein kann nicht sein konkreter Auftrag sein.

Hinzu kommt, daß auch gleichartige Kenntnisse menschlicher Gegebenheiten nicht notwendig dieselbe Interpretation, noch viel weniger dieselbe Wertung durch verschiedene Menschen erzwingen können. Interpretation und Wertung hängen weitgehend von der geistigen und emotiven Herkunft und von dem von daher mitbestimmten Menschen- und Weltbild derer ab, die interpretieren und werten.

Denn weder die „Natur" noch andere sachliche Gegebenheiten zeigen von sich aus notwendig und in allem eine eindeutige Interpretation und Wertung ihrer selbst an. Sie sind zwar für mögliche Interpretationen und Wertungen durchaus relevant, gestatten also keine Beliebigkeit, können jedoch selbst keine eindeutige, allein notwendige Interpretation und Wertung erzwingen. Diese liegen vielmehr bei den in verschiedenen geistigen Konzeptionen und emotiven Haltungen existierenden Menschen. Verschiedenartige Sichtweisen hinsichtlich der gleichen Wirklichkeiten und ihrer aktiven Verwirklichung sind durchaus möglich und

wirklich. Demnach gibt es in solchen konkreten ethischen Fragen wohl kaum ein konkret eindeutiges und den Menschen zwingendes Unbedingtes (Absolutum).

Die gleiche Folgerung ergibt sich, wenn man sich die sittliche Entfaltung und das sittliche Wachsen des Menschen vergegenwärtigt. Zwar gibt es schon im Kleinkind ein spontanes Reagieren auf seine Umwelt und auf das Verhalten der ihm verbundenen Menschen. Aber niemand sieht in solchen Reaktionen eine sittliche Stellungnahme. Die einsetzende Erziehung des Kindes und des jungen Menschen hat – gemäß dem Sinn von Erziehung – einen bestimmenden Einfluß auf ihn. Er wird es auf weite Strecken zunächst für problemlos halten, die sittlichen Gehalte der Erziehung anzunehmen, sie in sich aufzunehmen, sie zu interiorisieren. Das ist ein erster Beginn auf Entfaltung eigener sittlicher Überzeugungen hin. Erzieher sind dabei die Eltern und die Familie, dann Religion, Kirche, Schule, gesellschaftliche Umgebung. Aber auch die Erzieher der verschiedenen Jugendlichen selbst sind untereinander oft außerordentlich verschieden. Sie vermitteln überdies nicht oder nur teilweise ein umfassendes sittliches Bewußtsein. Damit sind aber auch die sittlichen Startbedingungen der Kinder und der Jugendlichen durchaus verschieden. Die den Jugendlichen nahegelegten sittlichen Entwürfe sind notwendig einseitig und unvollständig.

Seinen sittlichen Start wird der Mensch nie völlig überwinden und unwirksam machen können. Das sittliche Bewußtsein der verschiedenen Menschen ist schon von daher notwendig irgendwie verschieden. Wie tief die Verschiedenheit geht, hängt zwar nicht ausschließlich, aber doch auch von der mehr oder weniger tiefen Verschiedenheit des Starts ab. Das schließt nicht aus, daß der reifende Mensch auch zum Dissens und zu autonomer Stellungnahme fähig und möglicherweise geneigt ist, daß er sich also teilweise eine eigene sittliche Überzeugung zu erarbeiten versucht. Das kann in ehrlichem Bemühen, allerdings auch in eher leichtfertiger Haltung geschehen. Die jeweilige Überzeugung wird in einem bestimmten Grad vom Einfluß der Umgebung des einzelnen oder auch von der langsam sich herauskristallisierenden umfassenderen gesellschaftlichen Umgebung abhängen. Bekanntlich meinte Lawrence Kohlberg in seinen berühmten psychologischen Forschungen, daß eine volle sittliche Reife, eine volle sittliche Selbständigkeit im allgemeinen nicht vor dem Beginn des vierten Lebensjahrzehnts erreicht werden könne, in den meisten Fällen aber überhaupt nie erreicht werde.

In der ausdrücklichen, vielleicht sogar philosophisch-theologischen *Reflexion* auf den je eigenen Sittlichkeitsentwurf bzw. auf die je eigene Stellungnahme zu konkreten sittlichen Problemen der Gruppe oder des einzelnen ist ebenfalls das jeweilige Menschen- und Weltbild von grundlegender Bedeutung. Zwar wird heute weltweit mehr und mehr die Menschenwürde als das entscheidende Element im Menschen- und Weltbild gesehen. Das ist irgendwie ein Unbedingtes (Absolutum), allerdings in einem noch sehr vagen Sinn. Denn es fragt sich, wie diese Menschenwürde verstanden wird: eher kantianisch oder schöpfungs- und

erlösungstheologisch? Und welche menschlichen Werte werden in verschiedenen Weltanschauungen durch den angenommenen Wert Menschenwürde konkret gedeckt und geschützt? Die Unterschiede werden vielleicht in einem in sich kohärenten und menschlich auch zufriedenstellenden System vertreten; aber die Systeme sind verschieden.

Man hat zwar gemeint (und das wird auch heute von manchen Theologen vertreten), daß die verschiedenen Menschenbilder und die damit zusammenhängenden sittlichen Entwürfe und Problemlösungen objektiv aus der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt herausgelesen werden können, also im Sinn eines objektivistisch verstandenen sittlichen Naturgesetzes oder einer Schöpfungsordnung. Aber man vergißt dabei leicht, daß die „Lesung" auf dem Weg menschlicher Interpretation und menschlicher Wertung geschieht. Diese aber sind aus verschiedensten Gründen nur teilweise einander gleich und lassen sich – trotz vermeintlich plausibler, wenn auch zugestandenermaßen nur moralisch sicherer Begründungen – kaum zwingend beweisen. Wobei die Fähigkeit, die als objektiv richtig vorgelegten sittlichen Einsichten und Normen auch anzunehmen, weitgehend von der geistigen und emotiven Disponibilität bzw. Indisponibilität der einzelnen und der Gruppen bedingt ist. Denn nicht die Vernunft allein denkt und kommt zu sittlichen Einsichten, sondern der so oder so disponierte Mensch unternimmt – unter dem Einfluß seiner Disposition – einen Vernunftversuch, zu einem sittlichen Urteil zu kommen. Vielen gläubigen Katholiken scheint die in ihrer Kirche amtlich vertretene Sexualethik und die Ethik der Fortpflanzung zweifellos richtig zu sein – wohl aufgrund ihrer Disposition des unbehinderten Vertrauens in die Führung durch die amtliche Kirche. Andere, ebenso gläubige Katholiken vermögen diese Sexual- und Reproduktionsethik nicht als zwingend oder als richtig anzuerkennen – aufgrund ihrer eigenen Reflexion auf Sexualität und Reproduktion im Gesamt des Menschseins, die ihrerseits andere und plausiblere Interpretations- und Wertungsmöglichkeiten der Naturgegebenheit menschlicher Sexualität und Reproduktion zu erkennen glaubt.

Was so als „sittliches Naturgesetz" und darum als Schöpfungsordnung und Gottes Wille ausgegeben wird, ist immer und notwendig als Versuch von Interpretation, Wertung und sittlichem Urteil zu werten. Denn es ist nicht aus Natur und Herz einfachhin „ablesbar". Es behält darum immer den Charakter eines Versuchs und zwingt nicht allgemein, in ihm unbedingt den einzig möglichen Versuch und demnach ein unbedingtes und allgemeingültiges Urteil zu sehen. Naturrechtliche sittliche Lösungen und Normen darf und soll man darum, solange man sie für richtig halten kann, als den – von uns aus so interpretierten – Schöpferwillen Gottes begreifen und gewissenhaft befolgen. Konkrete Lösungen und Normen dieser Art dürften dagegen, wenn ihnen gegenüber gut und kompetent – in eigener echter Kompetenz oder in echter Kompetenz anderer – begründete Zweifel aufkommen oder gar weitgehend geäußert werden, nicht einfachhin

als eindeutiger „Wille Gottes" – statt als kompetentes und menschliches oder kirchliches Urteil – verkündet werden, um *darum* ihre unbedingte Befolgung zu fordern.

Wie „absolut" ist das Bedingte?

Es gibt ein sittliches Absolutum, ein Unbedingtes, und irgendwie dürfte sich jeder Mensch dessen bewußt sein: „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden." Es gilt als ein Absolutum in jedem Lebensbereich: Das Gute als Achtung vor jedem Wesen mit Menschenwürde, das Gute als Gerechtigkeit und Fairneß, das Gute als Keuschheit und als menschenwürdige Fortpflanzung usw.

Die weitere Frage ist: Gibt es in den verschiedenen Lebensbereichen unbedingte, absolute *konkrete* sittliche Einsichten und Aussagen, die uns allgemein verbindlich kundtun, was im Bereich der Gerechtigkeit auf jeden Fall als das jeweils „Seinige" des anderen oder der Gemeinschaft zu verstehen, was im Bereich der Sexualität und der menschenwürdigen Fortpflanzung als die einzig richtige Verhaltensweise zu achten ist?

Einerseits gibt es keine totale Relativierung und keinen radikalen Pluralismus; die menschliche Wirklichkeit ist in ihrer Vielfalt eine bestimmte Vorgegebenheit, und die sie interpretierende praktische Vernunft ist es ebenfalls. Eben darum ist völlige Beliebigkeit und sind totale Relativierung und radikaler Pluralismus ausgeschlossen. Tatsächlich gibt es sie wohl in der Welt der Menschen auch gar nicht, trotz vielfacher und tiefgreifender Unterschiede sittlicher Urteile.

Andererseits zeigt sich schon, daß die gegebene menschliche Wirklichkeit die geschaffene und endliche praktische Vernunft der vielen Menschen mit ihrer jeweiligen Lebenserfahrung und emotiven Bedingtheit nicht zu einer einzigen und völlig gleichen Interpretation, Bewertung und sittlichen Beurteilung aller gegebenen menschlichen Wirklichkeit zu zwingen vermag. Wohl aber ist es begreiflich, daß eine Gruppe oder Gesellschaft mit einer bestimmten Geschichte, Lebenserfahrung und Lebensdeutung in vielen sittlichen Fragen im wesentlichen die gleichen Antworten findet. Das gilt auch von religiösen Gemeinschaften und Kirchen. Die einzelnen Menschen sind demnach in der sittlichen Beurteilung menschlichen Verhaltens keine einsamen Inseln. Vielmehr nehmen sie mehr oder weniger das gewordene Ethos ihrer Gemeinschaft an; sie halten es für angemessen. Sie können gar nicht anders; sie bedürfen der Hilfe eines solchen gemeinsamen Ethos. Selbst wenn sie in einer mehr oder weniger reifen Autonomie einer bestimmen Lebensperiode in einzelnen Bereichen von diesem Ethos sich distanzieren zu dürfen oder zu müssen glauben, sind sie dennoch dem ursprünglichen Ethos verbunden.

Das ursprüngliche oder korrigierte Ethos kann für den einzelnen oder eine Gruppe die einzige Möglichkeit der Interpretation, der Bewertung und der sittli-

chen Beurteilung bestimmter Lebenswirklichkeiten sein. Es ist dann für sie die konkrete und unbedingt bindende Übersetzung des sittlichen Absolutums „Tu das Gute, meide das Böse". Sollte jemandem mehr als eine einzige plausible Interpretation und Beurteilung als gleicherweise möglich erscheinen, würde er auch dann nicht der Beliebigkeit anheimfallen, sondern unbedingt das sittliche Absolutum in seiner Übersetzung in den Bereich der erkannten konkreten Interpretationsmöglichkeiten leben müssen.

Deckt die *katholische Moraltheologie* die hier vorgetragenen Überlegungen? Ihre Aufgabe ist es, im Bereich des Sittlichen – des personal Guten und des ethisch Richtigen – anstehende Probleme einer reflektierten Lösung zuzuführen. Allerdings, mehr als einen plausiblen Versuch kann auch sie nicht leisten. Das Ergebnis wird demnach nicht immer und überall gleich sein können.

Immerhin, hinsichtlich des *einen sittlichen Absolutums* und auch seiner eher tautologischen und eben darum ebenso absoluten Übersetzungen in die verschiedenen Lebensbereiche („sei gut im Versuch der richtigen Verwirklichung der verschiedenen Bereiche") gibt es in der katholischen Moraltheologie keine Diskrepanz der Theorien und Meinungen. Anders hinsichtlich der Übersetzung des ethischen Absolutums in die *materiale Vielfalt* der menschlichen Wirklichkeit.

Dennoch glaubt auch hier die Moral gültige sittliche Entwürfe erstellen zu können. Doch übersteigen solche Entwürfe nicht den Sicherheitsgrad „(nur) moralisch sicher". Es gibt darum auch offensichtlich mehrere und einander widersprechende Entwürfe. Die Geschichte der Moraltheologie weiß von solchen einander widersprechenden Versuchen der Lösung konkreter Probleme sittlicher Richtigkeit. Und zu keiner Zeit waren alle Moraltheologen in allen ethischen Fragen der gleichen Meinung. Das stand und steht offenbar weder im Widerspruch zu ethischen Aussagen der christlichen Offenbarung noch zu verbindlichen Auffassungen einer langen, wenn auch teilweise variierenden Tradition.

Die katholische Moraltheologie hat einen immensen Einfluß, vor allem innerhalb der Kirche und für die gläubigen Christen, aber auch über diesen Bereich hinaus. Auf ihr lastet die große Verantwortung, einerseits den Gläubigen und den anderen Menschen im Bereich des Sittlichen eine brauchbare Hilfe anzubieten, andererseits nichts als absolut bindend vorzustellen, was sich als solches nicht überzeugend aufzeigen läßt. Sie sollte sich darum bescheiden und sich nicht allzu absolut geben, wenn sie – sei es innerhalb, sei es außerhalb der eigenen kirchlichen Gemeinschaft – guten Glaubens vertretene sittliche Überzeugungen antrifft, die mit den eigenen vorläufigen Überzeugungen nicht in Einklang zu bringen sind.

Die Moraltheologie ringt seit langem und immer noch mit einem anderen Problem. In den meisten Lebensbereichen kommt sie traditionsgemäß in „teleologischer" (güterabwägender) Argumentationsweise zu sittlichen Erkenntnissen, das heißt, sie nimmt eine Güterabwägung der in den verschiedenen Lösungsversu-

chen implizierten (nichtmoralischen) Güter und Übel vor und reflektiert gleichzeitig auf die Zumutbarkeit einer bestimmten Lösung für die menschliche und individuelle Wirklichkeit des Handelnden. Wie ist zum Beispiel eine Ehe zu leben, aus der aller Voraussicht nach erblich erheblich belastete Nachkommenschaft hervorgehen wird?

In anderen Lebensbereichen glaubte die Tradition jedoch teilweise in „deontologischer" (von der „Natur" selbst bedingter) statt teleologischer Argumentationsweise zu sittlichen Ergebnissen kommen zu müssen; so vor allem im Bereich der sittlichen Fragen um Leben, Sexualität und Wahrhaftigkeit. Sie glaubte nämlich, im Objektbereich des möglichen Verhaltens eine eindeutige und darum einzig richtige, allgemein und ausnahmslos verbindliche Handlungsweise vom Schöpfer in die Natur hineingeschrieben zu sehen. Eine zu dieser als einzig richtig verstandenen Lösung im Widerspruch stehende Handlungsweise pflegte als ein sittliches „intrinsece malum" bezeichnet zu werden, das heißt, es kann keine Ausnahme zulassen. Man hätte es also mit einer Unabdingbarkeit (Absolutum) sittlicher Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit zu tun. Diese Theorie wurde vor allem in der Vergangenheit weitgehend in der katholischen Moraltheologie angenommen, aber auch zum Beispiel von Kant und Fichte, nicht jedoch in der übrigen Christenheit und wohl auch kaum in der übrigen weltweiten Ethik. Heute steht man – auch innerhalb der katholischen Moraltheologie – einem solchen „Absolutum sittlicher Richtigkeit" in einzelnen Lebensbereichen weitgehend skeptisch gegenüber. Man ist geneigt, in ihm einen naturalistischen Fehlschluß (die vermeintliche Entdeckung *sittlicher* Imperative in *natur*haften Gegebenheiten) und die Leugnung verschiedenartiger Interpretationsmöglichkeiten naturhafter Gegebenheiten zu sehen[11].

Die Autorität des *kirchlichen Lehramts* ist wesentlich verschieden von der der wissenschaftlichen Moraltheologie. Seine Verantwortung ist offensichtlich größer. Es lehrt zweifellos das eine sittliche Absolutum (als Liebe) und seine eher tautologischen Übersetzungen in die verschiedenen menschlichen Lebensbereiche. Aber es spricht sich auch die Kompetenz zu, im Bereich der vielfältigen und kontingenten menschlichen Wirklichkeit über richtiges und unrichtiges Verhalten autoritative Aussagen machen zu können. Das aber heißt, daß es der Auffassung ist, eine nicht einmütige Interpretation, Wertung und sittliche Beurteilung menschlicher Wirklichkeit ausschließen und statt dessen ein allgemeingültiges Unbedingtes (Absolutum) in der Beurteilung konkreter Lebensfragen festlegen zu können. Seine Aussagen sind zweifellos amtlich, authentisch und autoritativ, beanspruchen allerdings nicht, stets unfehlbar zu sein.

Letztere Tatsache schließt allerdings eine plurale Beurteilung nicht unbedingt aus, obwohl die kirchenamtliche Stellungnahme mit hoher Autorität vorgetragen und unter Umständen sogar mit Sanktionen urgiert wird. Es bleibt demnach die Frage, mit welcher Autorität das kirchliche Lehramt divergente ethische Aussa-

gen christlicher Gruppen, auch christlich sein wollender Menschen anderer Kulturen, etwa asiatischer, afrikanischer oder lateinamerikanischer Provenienz, unbedingt zurückweisen kann und darf. Denn die von ihm vertretene Lehre könnte ja auch eine nur vergangenen Jahrhunderten zugehörige oder eine spezifisch „westliche" Interpretation der menschlichen Wirklichkeit zur Voraussetzung haben oder implizieren.

Grundlegender ist die Frage, wie die vom Heiligen Geist begleitete Kirche eine einzige, für alle Welt und alle Menschen gleichermaßen und unbedingt gültige Moral der verschiedenen Lebensbereiche glaubt verkünden zu können und zu müssen. Auch eine hermeneutisch gelesene Bibel oder kirchliche Tradition hilft hier nicht ausreichend weiter. Und einen metaphysischen oder naturalistischen Fehlschluß darf sie sich, will sie glaubwürdig sein, nicht leisten. Das sind Probleme, die sich angesichts der Frage nach dem Absolutum in der Moral erheben und ernstlich reflektiert sein wollen.

ANMERKUNGEN

[1] V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins, 3 Bde. (Freiburg 1914).

[2] D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg 1977) 54.

[3] G. J. Hughes, Is Ethics One or Many?, in: Catholic Perspectives on Medical Morals. Foundational Issues, hrsg. v. E. D. Pellegrino, J. P. Langans, J. Collins Harvey (Dordrecht 1989) 173–196.

[4] Man vgl. dazu den instruktiven Beitrag von K. Demmer: Erwägungen zum „intrinsece malum", in: Gregorianum 68 (1987) 613–637.

[5] Vgl. dazu B. Schüller, Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: Gregorianum 59 (1978) 5–37.

[6] Ebd. [7] Thomas von Aquin, S. th. II-II. [8] Ders., In Ethic. Nic. II, lect. 8. [9] Ders., S. th. I–II, 94,1.

[10] Ders., In Eth. Nic. I, lect. 1.

[11] Teleologisch läßt sich allerdings ein „intrinsece malum" festlegen, falls man die Änderung des Objekts durch sittlich relevante Umstände ausschließt; so ist es z. B. *nie* zulässig, jemanden zu töten, *nur* um einem Dritten einen Gefallen zu tun.

Wolfgang Schroeder

Christlich-Soziale im Deutschen Gewerkschaftsbund

Ehemalige christliche Gewerkschaftsfunktionäre katholischer Herkunft[1] gehörten 1945 zu den Mitbegründern von Einheitsgewerkschaft und CDU. Gleichzeitig standen sie als bewußte und engagierte Katholiken im organisierten deutschen Katholizismus (KAB, Kolping, ZdK). Aber in allen drei Feldern (CDU, DGB und Katholizismus) bildeten sie eine Minderheit.

Ihren entschiedenen Einsatz für die Einheitsgewerkschaft und gegen die Wiedergründung christlicher Gewerkschaften verstanden sie mehrheitlich als notwendige Konsequenz aus der gewerkschaftlichen Niederlage des Jahres 1933 und ihren Folgen. Auf diesen Zusammenhang wiesen die katholischen DGB-Funktionäre nach dem Krieg immer wieder hin: „Die weltanschauliche Zerrissenheit in der deutschen Gewerkschaftsbewegung war in erheblichem Maße mitverantwortlich dafür, daß der National-Sozialismus im Jahre 1933 ohne starke Widerstände aus der Arbeiterschaft die Macht an sich reißen konnte."[2] Deshalb betonten die christlichen Gewerkschafter – ebenso wie die Vertreter der anderen ehemaligen Richtungsgewerkschaften – den wichtigen Anteil der bürgerlich-kapitalistischen Führungselite der Weimarer Republik am Aufstieg des Nationalsozialismus und forderten eine gesellschaftliche Führungsrolle der Arbeiterbewegung.

In dem Maß, wie das parteipolitische Leben ins Rollen kam und durch den „Kalten Krieg" alte Polarisierungen zwischen den Richtungen wieder das Tagesgeschehen bestimmten, wurde auch die Stellung der katholischen DGB-Gewerkschafter in CDU und Katholizismus zunehmend stärkeren Anfechtungen ausgesetzt. Eine zusätzliche Belastung erhielt ihre Arbeit im DGB dadurch, daß die Zahl der christlich-sozialen Arbeiter, die den Untergang der Gewerkschaften 1933 nicht erlebt hatten, im Lauf der Zeit immer größer wurde[3]. Im christlich-sozialen Bereich erwiesen sich verstärkt jüngere Arbeitergruppen als dynamische Träger für eine kritische bis ablehnende Haltung zum DGB[4].

Zwei Generationen christlich-sozialer DGB-Funktionäre

Das traumatische Erlebnis der ersten Generation der christlichen Einheitsgewerkschafter war die Erfahrung der gespaltenen Gewerkschaftsbewegung und ihr fatales Ende 1933. Zu dieser Generation gehörten die Jahrgänge zwischen 1886 und 1915. Sie hatten bereits in der Weimarer Republik den Kampf der christli-

chen Gewerkschaften gegen Eingriffe des Klerus und der Zentrumspartei erlebt und betrachteten deshalb die Einheitsgewerkschaft – nicht ohne Emphase und Emotionalität – als eine historische Errungenschaft, hinter die es kein Zurück mehr geben dürfe. Zu dieser Gruppe zählen die beiden DGB-Bundesvorstandsmitglieder der ersten Stunde, Matthias Föcher und Thea Harmuth, sowie Bernhard Tacke, der stellvertretende Vorsitzende der IG Textil.

Die zweite Generation hat aus eigener Erfahrung nie eine andere Gewerkschaft als die Einheitsgewerkschaft kennengelernt, mit Ausnahme der Deutschen Arbeitsfront. 1945 waren auch einige Katholiken unter den Mitbegründern der Einheitsgewerkschaft, die vor 1933 noch nicht aktiv sein konnten, weil sie noch zu jung waren. Diese zweite Generation, der beispielsweise Maria Weber, Adolf Müller und Rudi Nickels zuzurechnen sind, umfaßt, von Ausnahmen abgesehen, die Jahrgänge von 1916 bis 1930. Geprägt wurden sie durch die Nazizeit, die katholische Jugend und den Krieg. Gewerkschafter dieser Generation fanden sich auch zur Christlich-Sozialen Kollegenschaft zusammen, die in einer kritischen Distanz zu den führenden christlich-sozialen Gewerkschaftern der ersten Generation wirkte. Ihnen ging es u. a. darum, den historischen Proporzkompromiß, den die erste Generation katholischer Funktionäre eingegangen war, erneut zur Disposition zu stellen. Darunter verstanden sie eine stärkere personelle und programmatische Berücksichtigung der christlich-sozialen Richtung. Diese sollte aber nicht unverbindlich in Aussicht gestellt, sondern konkret verankert werden.

Während Aktivisten der zweiten Generation als tragende Säule der Gründung der christlichen Gewerkschaft (1955) wirkten, wechselten nur einzelne DGB-Funktionäre aus dieser Generation (Theodor Terriete, Hans Trawinski) zu den christlichen Gewerkschaften.

Ein weiterer Punkt, welcher zumindest der Tendenz nach auf den unterschiedlichen politischen Generationenerfahrungen beruht, betrifft das Verhältnis von Gewerkschafts- und Parteiarbeit. Hierzu gab es unter den christlich-sozialen DGB-Vertretern in Führungspositionen zwei Sichtweisen. Die führenden Vertreter der ersten Generation (Föcher, Tacke, Harmuth) bestanden mehrheitlich darauf, daß Partei und Gewerkschaftsarbeit strikt getrennt werden müßten und daß deshalb von Gewerkschaftssekretären auch keine politischen Mandate übernommen werden dürften. Durch die Verankerung in Partei und Gewerkschaft entständen doppelte bzw. gebrochene Loyalitäten, die letztlich der Gewerkschaftsarbeit nicht förderlich seien. In dieser Haltung wurden sie in der ersten Hälfte der 50er Jahre durch den enormen Graben zwischen dem DGB und der Mehrheit der CDU bestärkt. Ihre eindeutige Priorität gewerkschaftlicher Solidarität gegenüber parteipolitischen Bindungen haben sie in wichtigen Entscheidungen bewiesen und durchgehalten[5]. Die Einhaltung dieser Trennung machte es zum Beispiel Bernhard Tacke möglich, die Bewegung gegen die atomare Aufrüstung der Bundeswehr zu unterstützen.

Die andere Sichtweise, die eher unter Angehörigen der zweiten Generation zu finden war, lehnte diese strikte Trennung mit dem Hinweis auf die vielen sozialdemokratischen Mandatsträger in der Einheitsgewerkschaft ab. Von der Übernahme parlamentarischer Funktionen versprachen sie sich auch eine Stärkung der christlich-sozialen Position im DGB. Zudem wurde hierin eine Möglichkeit gesehen, um gewerkschaftliche Anliegen im parlamentarischen Raum einzubringen. Die Übernahme politischer Mandate durch diese Gruppe nahm in den 60er Jahren zu. Damit ließen sich die christlich-sozialen Mandatsträger auf eine neue Qualität des Loyalitätskonflikts ein, der von den „Nur-Gewerkschaftern" abgelehnt wurde[6].

Die ehemaligen christlichen Gewerkschafter in der Adenauer-Ära

Die ehemaligen christlichen Gewerkschafter bildeten nach dem Krieg keine homogene Gruppe. Am deutlichsten spiegelte sich dies in den unterschiedlichen Präferenzen im Spannungsfeld von Partei- und Gewerkschaftsarbeit wider. Die wichtigsten Felder, auf denen die christlichen Gewerkschafter nach dem Krieg gewerkschaftlich und/oder politisch aktiv wurden, lassen sich folgendermaßen abgrenzen:

Einige nahmen führende Stellungen in der Politik ein, bis hin zum Ministeramt (zum Beispiel Karl Arnold, Jakob Kaiser, Johannes Albers). Damit waren sie keine Gewerkschafter mehr und standen für den Aufbau der Einheitsgewerkschaft nicht zur Verfügung. Trotzdem nahmen sie auf die gewerkschaftliche Entwicklung Einfluß. Dies war deshalb möglich, weil es im Vergleich zu ihnen keine starken christlich-sozialen Führerpersönlichkeiten im DGB gab[7].

Diejenigen, die sich nach dem Krieg ganz der Gewerkschaftsarbeit verschrieben und dort Vorstandspositionen einnahmen, zählten vor 1933 nicht zu den bedeutendsten christlichen Gewerkschaftern (z.B. Bernhard Tacke, Karl Braukmann, Hugo Karpf). Ausnahmen bildeten Matthias Föcher, stellvertretender Vorsitzender im christlichen Metallarbeiterverband, und Bruno Trawinski, der von 1926 bis 1933 Bezirksleiter des christlichen Metallarbeiterverbands in Breslau war und von 1947 an wieder eine führende Stellung in der IG Metall einnahm. Aber auch sie zählten nicht zur ersten Garde der Gewerkschafter in der Weimarer Republik.

Eine dritte Gruppe wurde zunächst in der Gewerkschaftsarbeit aktiv, wanderte dann aber Ende der vierziger Jahre in die Politik ab, zum Beispiel Anton Storch (Arbeitsminister 1949–1957) und Theo Blank (Verteidigungsminister 1955–1956, Arbeitsminister 1957–1965).

Die Mehrheit der ehemaligen christlichen Gewerkschafter schloß sich der CDU an. Ein Teil hielt der wiedergegründeten Zentrumspartei sehr lange die

Treue (zum Beispiel Hubert Stein, Anton Meine, Peter Viehöver), ein anderer schloß sich im Lauf der Jahre der SPD an (zum Beispiel Heinrich Gutermuth, Ernst Leuninger).

Das Grundproblem der christlich-sozialen DGB-Gewerkschafter bestand in der Zeit nach 1948[8] darin, daß weder von seiten der CDU noch von seiten des organisierten Katholizismus die Forderungen der Gewerkschaften grundsätzlich mitgetragen wurden. Dagegen wußten sich ihre sozialdemokratischen Gewerkschaftskollegen zumindest auf der programmatischen Ebene in einer relativ weitreichenden Übereinstimmung mit ihrer Partei. Die Handlungsbedingungen der aktiven christlich-sozialen Einheitsgewerkschafter katholischer Herkunft waren in diesem Zeitraum durch eine dreifache *Minderheitsposition* geprägt:

In den *Einheitsgewerkschaften* standen die katholischen Gewerkschafter, die der CDU und dem organisierten Katholizismus nahestanden, als Minderheit einer überwältigenden Mehrheit sozialdemokratisch orientierter Gewerkschafter gegenüber. In der *CDU* hatten sie weder eine starke Lobby noch erhielten sie von dort eine nennenswerte Unterstützung für ihre Arbeit. Im *Katholizismus* stieß die Einheitsgewerkschaft auf starke Skepsis bis hin zur Ablehnung; der Einheitsgewerkschafter stand in dieser Perspektive stärker im gegnerischen als im eigenen Lager. Daran änderten auch die gelegentlich vorgetragenen Appelle katholischer Würdenträger für die Mitgliedschaft und Mitarbeit in der Einheitsgewerkschaft nichts. Die Haltung der katholischen Kirche war zu ambivalent, um eine mobilisierende Wirkung in Richtung Einheitsgewerkschaft zu erreichen.

Diese dreifache Minderheitsposition trug entscheidend dazu bei, daß sich weder in der Einheitsgewerkschaft noch in der CDU, noch im Katholizismus eine starke und selbstbewußte christlich-soziale Arbeiterschaft etablieren konnte.

Die katholischen Gewerkschaftsfunktionäre im DGB

Die Stärke der christlich-sozialen Gewerkschafter im DGB war und ist regional sowie zwischen den verschiedenen Einzelgewerkschaften sehr unterschiedlich. Dort, wo die christlichen Gewerkschaften bereits vor 1933 stark vertreten waren – wie im Saarland, in Westfalen, am Niederrhein, im Münsterland –, lagen auch in der Nachkriegszeit ihre Hochburgen im DGB. Der Unterschied zwischen den Einzelgewerkschaften steht in einer ähnlichen Kontinuität zu Weimar wie der regionale. Die christlichen Gewerkschaften waren vor 1933 zum Beispiel relativ stark im Bergbau, in der Textilindustrie sowie in der Holz- und Baubranche. Während sie in den entsprechenden DGB-Gewerkschaften nach 1945 ähnlich stark vertreten waren, konnten sie in den Bereichen, in denen sie vor 1933 schwach waren, wie zum Beispiel in der chemischen Industrie und in der Lederindustrie, auch nach 1945 keinen stärkeren Einfluß ausüben.

Im Hinblick auf den gesamten DGB waren und sind die aktiven Gewerkschafter der christlich-sozialen Richtung in einer absoluten Minderheitsposition gegenüber ihren sozialdemokratischen Kollegen. Ihre geringe Präsenz warf die Frage auf, wie jenseits des Mehrheitsprinzips eine angemessene Vertretung in den Gremien und Funktionen des DGB und der Einzelgewerkschaften sichergestellt werden konnte. Im DGB-Bundesvorstand und in einigen Einzelgewerkschaften wurde deshalb ein Proporzsystem eingeführt. Seit 1949 sind im DGB-Bundesvorstand zwei Repräsentanten der christlichen Richtung vertreten. An der Durchsetzung dieses Proporzes für den DGB-Bundesvorstand hatte Hans Böckler einen maßgeblichen Anteil. Als es auf dem DGB-Gründungskongreß in München (12.–14. Oktober 1949) um die Wahl eines Vorstandsmitglieds für den Bereich „Frauen" ging, gab die Autorität Hans Böcklers den Ausschlag: „Das Frauendezernat verlangt den vollen Einsatz einer ganzen Persönlichkeit, und es ist mir schwer genug gefallen, eine entsprechende Kollegin dafür ausfindig zu machen. Ich verfolge den Zweck – ich kann es dem Kongreß ruhig sagen –, der christlichen Richtung eine etwas stärkere Position im künftigen größeren Bundesvorstand einzuräumen als sie bis jetzt innehatte (Beifall)" [9]. An der christlich-sozialen Präsenz in diesem Gremium änderte sich auch nichts, als der Vorstand von elf auf neun Personen reduziert wurde.

In den Einzelgewerkschaften gibt es keine einheitlichen Regelungen, wie einige Beispiele zeigen: So waren in der IG Bergbau die Christlich-Sozialen seit 1945 relativ stark in den Vorständen und Gremien vertreten; in der IG Metall ist immer ein Christlich-Sozialer Mitglied des geschäftsführenden Vorstands [10]; in der IG Chemie hat es nie ein christlich-soziales Hauptvorstandsmitglied gegeben. Bisher war es in allen Einzelgewerkschaften ein ungeschriebenes Gesetz, daß der Vorsitzende sozialdemokratischer Herkunft sein müsse. Erstmals durchbrochen wurde dieser Grundsatz mit der Wahl von Hermann Lutz zum Vorsitzenden der Polizeigewerkschaft (1986). Damit wurde zum ersten Mal ein Christlich-Sozialer zum Vorsitzenden einer Einzelgewerkschaft gewählt.

Forderungen nach einer weitergehenden Verankerung von Gewerkschaftern der christlich-sozialen Richtung in hauptamtlichen Positionen, bis hin zur Quotierung auf paritätischer Grundlage, wurden von seiten der Christlich-Sozialen Kollegenschaft im DGB und von anderen christlich-sozialen Gruppen außerhalb des DGB (zum Beispiel der CDA, der KAB, der CAJ) in den 50er Jahren immer wieder ins Spiel gebracht. Von seiten der führenden christlich-sozialen DGB-Gewerkschafter wurden diese Vorschläge jedoch als mit den Satzungen unvereinbar abgelehnt.

Die Zusammenarbeit zwischen der sozialdemokratischen Mehrheitslinie und den katholischen Gewerkschaftern wurde weder durch die Mißachtung religiöser Bekenntnisse noch durch inhaltliche Abweichungen in den programmatischen und tagespolitischen Fragen grundsätzlich belastet. Die gemeinsame Leitlinie ih-

res Handelns bestand in einer Veränderung der gesellschaftlichen, insbesondere der wirtschaftlichen Mitwirkungs- und Teilhabemöglichkeiten, was letztlich auf eine Veränderung der Sozialstruktur im Rahmen des Kapitalismus hinausläuft. Eine politische Stärkung erfuhr diese Zusammenarbeit in den 50er Jahren durch die gemeinsame Gegnerschaft zur kommunistischen und linkssozialistischen Gewerkschaftsrichtung im Kontext des kalten Krieges und der „Godesbergisierung" der SPD[11].

Die christlich-soziale Sammlung im DGB

Mit der Gründung der Einheitsgewerkschaft war das alte Muster der quasi-institutionellen Beziehungen zwischen Gewerkschaft und Partei (Freie Gewerkschaften und SPD sowie christliche Gewerkschaften und Zentrum), das trotz aller Unabhängigkeitserklärungen vor 1933 bestand, aufgelöst. Aufgrund der machtpolitischen Bedeutung der Gewerkschaften war es den Parteien nicht gleichgültig, wie sich die Gewerkschaften entwickelten. Auch wenn sich keine mit der Zeit vor 1933 vergleichbaren Kontakte herausbildeten, so entstanden doch bereits 1945/46 betriebliche und innergewerkschaftliche Zusammenschlüsse[12], die den Parteien nahestanden. 1946 wurde beim SPD-Parteivorstand ein Ausschuß für Betriebs- und Gewerkschaftsfragen eingerichtet. Aufgrund der Erfahrungen, daß in relevanten politischen Fragen der DGB anders votierte als die SPD, erfolgte im Februar 1950 die Bildung der „Sozialen Arbeitsgemeinschaften" (SAG). Damit begann der Versuch einer systematischeren Sammlung und Anbindung der sozialdemokratischen Gewerkschafter an die SPD[13].

Unter der Leitung des CDU-Generalsekretärs Bruno Heck wurde 1954 in der CDU-Bundesgeschäftsstelle ein Gewerkschaftsreferat eingerichtet. Diese Stelle wurde mit Hans Zankl, dem DGB-Vorsitzenden des Kreises Düren, besetzt. Für die gewerkschaftliche Diskussion selbst hatte dieses Referat keine große Bedeutung. Allerdings stellte sich durch diese Arbeit eine engere Zusammenarbeit der christlich-sozialen Gewerkschaftsarbeit mit der Partei ein. Koordinierend und finanziell unterstützend wurde von hier auf die Sammlung der christlich-sozialen Gewerkschafter eingewirkt.

Am Anfang standen die *Sozialausschüsse der Christlich-Demokratischen Arbeitnehmerschaft (CDA)*[14], die gleich nach dem Krieg die Zusammenarbeit der ehemaligen christlichen Gewerkschafter organisierten. Doch bestanden von Anfang an Spannungen zwischen denen, die in die Gewerkschaftsarbeit, und denen, die in die Partei gingen. Als sich 1948 unter dem Eindruck der Entscheidungen des Frankfurter Wirtschaftsrats und des Generalstreiks der Gewerkschaften die Spaltung der Sozialausschüsse in drei Flügel (Partei-, Gewerkschafts- und KAB-Flügel) verfestigte, war eine einheitliche Gewerkschaftspolitik in diesem Gremium nach 1948 nicht mehr zu formulieren. Deshalb sammelten sich die christ-

lich-sozialen DGB-Gewerkschafter von da an verstärkt außerhalb der CDA, um ihr Vorgehen in den zentralen wirtschafts- und gewerkschaftspolitischen Fragen zu besprechen und sich gegen den Druck von außen zur Wehr zu setzen. Häufig fanden Treffen dieser Art auch vor oder nach großen CDA-Veranstaltungen statt[15]. Es handelte sich hierbei aber trotzdem weder um regelmäßig stattfindende Treffen noch um die Institutionalisierung mit dem Ziel einer dauerhaften Einflußnahme in Richtung CDU oder DGB.

Mit der *Christlich-sozialen Kollegenschaft* im DGB (1952–1960) entstand in den Jahren 1952/53 ein Sammelbecken mehrheitlich junger katholischer DGB-Gewerkschafter. Sowohl die Gewerkschaftspolitik der christlich-sozialen DGB-Führer als auch der CDA wurde von ihr kritisch betrachtet. Im Gegensatz zur CDA organisierte sich die Kollegenschaft innerhalb der Gewerkschaften. Formal war diese Gruppierung unabhängig von der CDU. Ihre Grundorientierung bezog sie aus der katholisch-sozialen Tradition und Theorie. Nach den ersten Erfolgen der Kollegenschaft, die sehr eng an die führende Tätigkeit des Jesuitenpaters Herbert Reichel geknüpft waren, regte sich gleichzeitig Widerstand aus innergewerkschaftlichen, katholischen und CDU-Kreisen. Im Jahr 1960 kapitulierte Reichel vor diesem Druck und erklärte das „Experiment Einheitsgewerkschaft" für gescheitert. Damit schied die Kollegenschaft aus dem innergewerkschaftlichen Machtkampf aus.

Um sich nicht von der Kollegenschaft abhängig machen zu müssen, beschlossen christliche DGB-Funktionäre am 6. Juni 1956 die Bildung einer *Sekretärsvereinigung*[16]. Maßgeblich waren dabei der IG-Metall-Bezirksleiter Bruno Trawinski und Hans Zankl, Referent des Gewerkschaftsreferats der CDU: „Es hat sich während der Auseinandersetzungen in den letzten Monaten gezeigt, daß diese Sekretäre die einzigen Garanten für die Erhaltung der Einheitsgewerkschaft waren. Daraus muß man die Konsequenz ziehen, daß diese Sekretäre zu einer größeren Einheit zusammenzufassen sind und daß sie zum anderen stärker als Sprecher der christlichen Kollegenschaft im DGB auftreten müssen."[17] Da die Sekretärsvereinigung für ehrenamtliche Gewerkschaftsfunktionäre nicht offenstand und im christlich-sozialen DGB-Lager auch auf Widerstand stieß, konnte sie keine größere Bedeutung gewinnen.

Nach der offiziellen Abkehr der Kollegenschaft vom DGB im Jahr 1960 begann der Aufbau der *Arbeitsgemeinschaft christlich-demokratischer DGB-Gewerkschafter*[18]. Diese Arbeitsgemeinschaft, die bis auf den heutigen Tag besteht, versteht sich nicht als selbständige Gruppierung, sondern als Gliederung der CDA. Damit rückten die christlich-sozialen DGB-Gewerkschafter auch wieder enger an die CDU, als dies in den anderen Sammelbewegungen der Fall war.

Der Kampf zwischen den hier vorgestellten Richtungen hat die Gewerkschaftspolitik der christlich-sozialen Richtung in den 50er Jahren maßgebend geprägt und hat dazu beigetragen, daß ihr Einfluß in der CDU relativ gering war. Durch-

gesetzt hat sich das Modell einer parteinahen Sammlung in Gestalt der Arbeitsgemeinschaft christlich-demokratischer DGB-Gewerkschafter.

In den Einzelgewerkschaften verlief der Prozeß der christlich-sozialen Gruppenbildung jeweils unterschiedlich je nach Stärke der Christlich-Sozialen bzw. je nach Entgegenkommen der sozialdemokratischen Mehrheit.

Die Schwäche der christlich-sozialen DGB-Gewerkschafter in der CDU

Nachdem die Gründung einer „Partei der Arbeit“ [19] gescheitert war, wirkten christlich-soziale Gewerkschafter bei der Gründung der CDU mit. Viele von ihnen hatten diese Partei in der Hoffnung aufgebaut, dort einen starken christlich-sozialen Einfluß verankern zu können. Während dieser Einfluß in den ersten Nachkriegsjahren noch erheblich war („Sozialismus aus christlicher Verantwortung“, Ahlener Programm), sank er in der Folgezeit rapide. Dafür gibt es parteiinterne Gründe.

Der konservativ-liberale Flügel um Adenauer und Erhard konnte die entscheidenden Positionen in der Partei besetzen und baute darauf seine Vormachtstellung auf. Ein wichtiger Faktor für diese Vormachtstellung war die Zerstrittenheit des christlich-sozialen Flügels sowie sein fehlender konsequenter Widerstand gegen die Hegemonie der konservativ-liberalen Politik. Innerhalb des christlich-sozialen CDU-Lagers gab es von Anfang an drei relevante Strömungen: 1. Christlich-Soziale, die primär parteipolitisch dachten (Arnold, Kaiser, Blank)[20]; sie wirkten in hohen Parteiämtern und an führender Stelle auf parlamentarischer Ebene oder strebten diese Positionen an; 2. die Christlich-Sozialen, die primär gewerkschaftlich orientiert waren (Föcher, Tacke); 3. die Christlich-Sozialen, die in der KAB aus der Perspektive eines geschlossenen Katholizismus wirkten (Even, Gockeln, Winkelheide).

Da es den Christlich-Sozialen in der CDU nicht gelang, eine einheitliche Linie in wirtschafts-, sozial- und gewerkschaftspolitischen Fragen zu finden, schwächten sie sich so sehr, daß es für die wirtschaftsliberale Seite ein leichtes Spiel war, diese unterschiedlichen Interessen gegeneinander auszuspielen. Besonders nachteilig wirkte sich diese Entwicklung für den Gewerkschaftsflügel aus. Der ehemalige stellvertretende DGB-Vorsitzende Bernhard Tacke stellte zum Verhältnis christlich-sozialer DGB-Gewerkschafter und CDU im nachhinein fest: „Die CDU und die CSU haben – ich sage das ohne Ressentiments –, zumindest solange sie Regierungsparteien waren, sich nicht sonderlich um die Christlich-Sozialen im DGB bemüht.“ [21]

Diese drei Flügel arbeiteten in der Gewerkschaftsdebatte meistens gegeneinander. Die Politik der einzelnen Richtungen konstituierte sich über folgende institutionelle Zusammenhänge: Für die parteipolitisch Orientierten war die Loyalität

zur Politik der CDU maßgebend, während die sich primär als Gewerkschafter Verstehenden im Zweifelsfall der Gewerkschaft den Vorzug gaben. Für den KAB-Flügel waren vornehmlich amtskirchliche und verbandspolitische Interessen bestimmend. Der Gewerkschaftsflügel überließ das parteipolitische Feld fast gänzlich den beiden anderen christlich-sozialen Flügeln. Der Aufbau einer eigenen Fraktion – worin die einzige Chance zur Errichtung einer Machtbasis in der CDU gelegen hätte – wurde nie ernsthaft ins Auge gefaßt.

Um den DGB zu einer Revision seiner wirtschaftlichen Neuordnungsziele zu bewegen (Münchner Grundsätze 1949), ihn politisch zu neutralisieren und für den außenpolitischen Kurs der Bundesregierung zu gewinnen, wurden von seiten der CDU und ihr nahestehender Kräfte im wesentlichen folgende Wege eingeschlagen:

Zugeständnisse zum Beispiel im Bereich der Mitbestimmung (Montanmitbestimmungsgesetz 1951) und Anerkennung der Gewerkschaften als Kooperationspartner in öffentlichen Gremien[22]; Verhandlungen über die Interessen und den Einflußbereich der Gewerkschaften gegenüber den Parteien und politisch-parlamentarischen Instanzen; Androhung gesetzlicher Maßnahmen, die die Aufgaben der Gewerkschaften festlegen oder einschränken, zum Beispiel in Form eines Verbändegesetzes oder einer Zwangsschlichtung. Die Drohung bzw. die Gründung einer christlichen Gewerkschaft sowie die Unterstützung konkurrierender Verbände schließlich waren wirkungsvolle Mittel, um den DGB unter Druck zu setzen. Auf diesem Weg wurde in den Jahren 1953 bis 1955 die politische Neutralisierung der Gewerkschaften beschleunigt.

Diese Wege wurden von unterschiedlichen Gruppen inner- und außerhalb der CDU eingeschlagen. Die CDU agierte nicht als geschlossene Partei gegen die Einheitsgewerkschaft, sondern durch einzelne Repräsentanten, ihr nahestehende Verbände und Medien. Für die christlich-sozialen Gewerkschafter im DGB gab es keine relevante öffentliche Unterstützung durch die CDU. Selbst als 1955 die Christlichen Gewerkschaften gegründet wurden, bieb diese aus[23]. In einer der ersten Debatten über die Haltung der CDU zur Gründung der Christlichen Gewerkschaften plädierte Wilhelm Johnen, Geschäftsführer der rheinischen CDU, für eine neutrale Haltung:

„Im Lande Nordrhein-Westfalen erwartet man eine neutrale Erklärung der Partei! Ich stehe auf dem Standpunkt, daß wir die Koalitionsfreiheit für jeden Berufsstand haben, also auch für die Arbeiterschaft. Das ist eine Frage, die die Arbeiterschaft unter sich auszutragen hat. In der CDU ist Raum für beide Gruppen. Mehr kann ich als Partei nicht tun. Ich darf mich als Partei weder auf die Seite der Einheitsgewerkschaft noch auf die Seite der christlichen Gewerkschaft stellen. Wir kommen in Konflikt, wenn wir als CDU scharfe Worte gegen die Gründung der Christlichen Gewerkschaften sagen. Das versteht im Lande keiner." [24]

Johnens Linie setzte sich durch. Da die Initiatoren der Gründung auch CDU-Bundestagsabgeordnete waren[25], konnte man den Christlichen Gewerkschaftsbund Deutschlands (CGD) nicht einfachhin ablehnen, ebensowenig konnte man

die überragende Bedeutung des DGB und die Präferenz der eigenen Klientel für den DGB mißachten, und eine positive Stellungnahme für den CGD verabschieden. Ein weiterer Grund, der gegen eine einseitige Haltung zugunsten des CGD sprach, war die Gefährdung des interkonfessionellen Anspruchs der CDU. Hierzu der Bundesgeschäftsführer der CDU, Bruno Heck:

„Ich möchte auf einen Vorgang hinweisen, der für die Union wichtig ist. Es hat sich getragen von Kräften, die für die evangelische Kirche tätig sind, in Stuttgart ein Aktionskomitee zur Erhaltung der Einheitsgewerkschaft gegründet... Aus mehreren Gesprächen mit beteiligten Herren... habe ich den Eindruck gewonnen, daß weite Kreise der evangelischen Kirche der Auffassung sind, daß diese Gründung der Christlichen Gewerkschaft von den Bischöflichen Ordinariaten der katholischen Kirche aus gesteuert ist. Das ist die Ursache, warum es zu der evangelischen Aktion in dieser Angelegenheit kommt. Dieser Tatbestand ist für uns als Union ein Symptom einer Zuspitzung der konfessionellen Gegensätze – nicht innerhalb der Union, sondern von Kirche zu Kirche – bezeichnend und äußerst schlecht." [26]

Die Gründung des CGD wurde von der CDU in einem Balanceakt bewältigt. Trotzdem sorgten sich einige CDU-Politiker, wie der bereits oben erwähnte Wilhelm Johnen, unmittelbar nach der Gründung um die Einheit der Partei:

„Ich bin zum ersten Mal in Sorge um unsere Partei... Wir haben die Einheitsgewerkschaft und die Christlichen Gewerkschaften. Und was tun wir als Partei? Der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen spricht für die Einheitsgewerkschaft, und der Landtagspräsident des gleichen Landes spricht für die Christlichen Gewerkschaften! Beide im eigenen Lande! Unten in den Kreisen tut sich etwas; entweder ist jemand Anhänger der KAB, dann schmeißt er diejenigen, die zur Einheitsgewerkschaft gehören, heraus, und umgekehrt ist es so, der Einheitsgewerkschafter läßt die KAB-Leute nicht in sein Zimmer... Und wir als Partei laufen Gefahr, bei dieser Sache zermalmt zu werden." [27]

Bemerkenswert wirkt die Tatsache, daß die CDU ohne größere innerparteiliche Zugeständnisse an den eigenen Gewerkschaftsflügel relevante Wähleranteile in der Arbeitnehmerschaft erhalten konnte. Die Christlich-Sozialen wirkten hier einerseits als Mehrheitsbeschaffer, andererseits fanden sie nur wenig Unterstützung und Anerkennung durch die CDU für ihre Arbeit im DGB. Im Gegenteil, trotz ihrer Loyalität gegenüber der CDU mußten sie sich häufig gegen Angriffe aus der Partei zur Wehr setzen. Ihre Aufgabe in der CDU sahen sie im Kampf für christlich-soziale Positionen und gegen eine absolute Vormachtstellung des wirtschaftlich-liberalen Flügels.

Die katholischen DGB-Gewerkschafter im Katholizismus

Innerhalb des Katholizismus gab es von Anfang an Vorbehalte gegen eine starke, unabhängige Einheitsgewerkschaft. In einer von sozialdemokratischen Gewerkschaftern dominierten Organisation sahen sowohl die führenden Vertreter des Verbandskatholizismus als auch die kirchliche Hierarchie eine Gefahr für die weltanschauliche Orientierung und kirchliche Bindung der katholischen Arbeiter. Als drei westdeutsche Bischöfe 1945 mit Vertretern der britischen Besatzungs-

macht darüber sprachen, ob wieder christliche Gewerkschaften gegründet werden könnten, hatten sie zu dieser Zeit jedoch weder die direkte Unterstützung der Besatzungsmacht noch die der katholischen Arbeiter[28].

Nach dem Krieg gab es sowohl innerhalb des Verbandskatholizismus und erst recht in linkskatholischen Kreisen sowie in Teilen der katholischen Jugend die Suche nach neuen Formen gesellschaftlicher Praxis aus christlicher Verantwortung. Im Gegensatz zu denjenigen (Mehrheit des Episkopats und der Verbandsführungen), die angesichts des Wegfalls der christlichen Gewerkschaften und der politischen Bedeutungslosigkeit der Zentrumspartei um den Einfluß des deutschen Katholizismus fürchteten, begriffen sie gerade diese Entwicklung als eine Chance. Exemplarisch seien hier die Zirkel um die Zeitschriften „Ende und Anfang", „Michael" sowie die „Frankfurter Hefte" genannt. Für sie bildete die Einheitsgewerkschaft eine wichtige Voraussetzung für eine soziale Republik. Im Lauf der restaurativen Entwicklung (seit 1947/48) verloren diese Gruppen und damit auch die katholischen DGB-Gewerkschafter immer mehr an Einfluß. Ein letztes Mal keimte die Hoffnung, daß größere Teile des Katholizismus die Einheitsgewerkschaft unterstützen würden, im Zusammenhang mit dem Bochumer Katholikentag (1949) auf, als es dort gelang, das Mitbestimmungsrecht als „natürliches Recht in gottgewollter Ordnung" durchzusetzen[29].

Doch bevor sich der Bochumer Impuls überhaupt entfalten konnte, mobilisierten katholische Kritiker einer starken Gewerkschaft, bestärkt durch den Papst, gegen eine Umsetzung dieser Vorstellungen[30]. Beflügelt durch die Konsolidierung der politischen Verhältnisse nach Währungsreform (1948) und Bundestagswahl (1949) gingen große Teile des Verbandskatholizismus unter Führung der KAB und in Zusammenarbeit mit dem Episkopat seit 1952 dazu über, die organisatorische Einheit der Gewerkschaften öffentlich in Frage zu stellen. Die Frage: DGB oder christliche Gewerkschaft? wurde von dieser Seite unter dem Aspekt des institutionellen Eigeninteresses der katholischen Kirche diskutiert und als Weltanschauungsfrage deklariert. Im DGB sahen sie einen „Durchlauferhitzer", in dem die katholischen Arbeiter mit „feindlichen Ideologien" infiziert und damit ihrer katholischen Mentalität beraubt würden. Auf diesem Weg vollziehe sich ein schleichender Wechsel vom kirchentreuen und an die CDU gebundenen Arbeiter ins sozialdemokratisch-kirchenfeindliche Lager.

Der Kampf der Kirchenleitungen gegen die Einheitsgewerkschaft erhielt eine neue Qualität, als Kardinal Frings, der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, 1952 in einer öffentlichkeitswirksamen Form die Existenz der Einheitsgewerkschaft auf das Diktat der Besatzungsmächte zurückführte[31]. Von da an unterstützte die Mehrheit des Episkopats die Bewegung zur Gründung christlicher Gewerkschaften, die von der KAB angeführt wurde. Der entschiedenste Verfechter einer christlichen Gewerkschaft unter den Bischöfen war der Münsteraner Bischof Michael Keller.

Die Führer der westdeutschen KAB entwickelten sich in den 50er Jahren zu den zentralen Gegenspielern der christlich-sozialen Einheitsgewerkschafter, denen sie vorwarfen, die christliche Tradition zu verraten. Vor diesem Hintergrund wurden viele Bemühungen zur Stärkung der katholischen Arbeiterschaft in der Einheitsgewerkschaft von kirchlichen Stellen heftig angegriffen. Beispielsweise bekam der Jesuitenpater Herbert Reichel, der nach der Gründung des CGD für den DGB warb, sowohl in der Diözese Aachen als auch in der Diözese Münster Redeverbot[32]. Die Existenz katholischer Arbeiter in der Einheitsgewerkschaft und deren Unterstützung durch Teile der Jesuiten und der Dominikaner, Teile des Klerus und der Linkskatholiken verhinderten jedoch alle Versuche, eine einheitliche katholische Front gegen die Einheitsgewerkschaft zu errichten. Die Mehrheit der katholischen Arbeiter hatte sich längst mit der Einheitsgewerkschaft arrangiert.

Die gewerkschaftspolitische Debatte im sozialen Katholizismus ging im Kern um die Frage: Wer ist autorisiert, im Namen der christlich-sozialen Richtung zu sprechen, das heißt, wer hat die Macht zu definieren, wo die Grenzen der parteipolitischen Neutralität und der sogenannten weltanschaulichen Toleranz überschritten sind und die Interessen der christlich-sozialen Gewerkschaftspolitik nicht mehr hinreichend berücksichtigt werden? Einen Höhepunkt erreichte diese Debatte im Zusammenhang mit der DGB-Kampagne im Bundestagswahlkampf 1953 („Wählt einen besseren Bundestag"). Außerhalb der DGB-Gremien stehende Vertreter aus KAB und CDA forderten den DGB ultimativ auf, umfassende Satzungsänderungen vorzunehmen, andernfalls sei die Konsequenz die Gründung einer eigenen Gewerkschaft. In einem Brief erteilte der christlich-soziale DGB-Gewerkschafter Bernhard Tacke dem nordrhein-westfälischen Ministerpräsidenten Karl Arnold, der diese ultimativen Forderungen an den DGB mittrug, eine Absage, die jegliche Einflußnahme von außen negierte[33]:

„Es dürfte Dir nicht unbekannt sein, daß viele führende Kollegen im DGB und in den Gewerkschaften mit uns gemeinsam an der Vervollkommnung der religiösen, weltanschaulichen und parteipolitischen Neutralität arbeiten. Das ehrliche Bemühen dieser ‚sozialistischen' Kollegen ist unverkennbar. Der ultimative Charakter der gegenwärtigen Diskussion und Euer Schreiben erschweren dieses Bemühen und machen es u. E. unmöglich. Bedenkt doch, daß der Bundesausschuß des DGB, dem neben mir mehrere Kollegen aus den früheren christlichen Gewerkschaften angehören, diese Forderungen nicht akzeptieren kann. Er würde sich über alle Statuten hinwegsetzen und der Einflußnahme weiterer Kräftegruppen Tür und Tor öffnen. Man hat uns bedauerlicherweise weder in den Sozialausschüssen noch in der KAB in der ganzen Angelegenheit bisher zu Wort kommen lassen. Man hat sich die Meinung der ‚gesamten christlichen Arbeitnehmerschaft' vielmehr angeeignet und ist darüber sogar in eine Rivalität gelangt, die zu einem großen Schaden innerhalb der christlichen Arbeitnehmerschaft führen wird. Da man uns – damit meine ich mehrere hundert aktive Gewerkschaftsführer aus den früheren christlichen Gewerkschaften – scheinbar nicht hören will, sind wir gezwungen, außerhalb der Sozialausschüsse und der konfessionellen Arbeitervereine unsere Meinung in den Fragen zu sagen."

ANMERKUNGEN

[1] Nach 1945 gab es nur noch sehr wenige ehemalige christl. Gewerkschafter protest. Herkunft (Brief v. P. Hartmann an M. Föcher v. 18. 10. 1949, DGB-Archiv Düsseldorf, Nachlaß Föcher).

[2] M. Rott, Bericht zur gewerkschaftl. Lage in der Nord-Rheinprovinz 8. 8. 1945, in ACDP I-101-2-10.

[3] 1953 waren nach DGB-Angaben nur noch 18% der Mitgl. bereits vor 1933 in einer Gewerkschaft (Gespräche des DGB-Vorstandes mit Vertretern ev. u. kath. Verbände, 22. 5. 1953 u. 2. 6. 1953, DGB-Archiv Düsseldorf).

[4] Die Christlich-Soziale Kollegenschaft im DGB setzte sich mehrheitlich aus jüngeren Gewerkschaftern der Jahrgänge 1920–1930 zusammen. Die CGD-Gründung 1955 wurde ebenfalls stark von jüngeren Gewerkschaftern mitgetragen. Mit überwältigender Mehrheit votierte die CAJ für den CGD.

[5] Beispiele waren das Votum für den Demonstrationsstreik im Nov. 1948 und den angedrohten Streik zur Durchsetzung der Mitbestimmung 1951. Mit diesen Entscheidungen standen sie in Widerspruch zur CDU/CDA-Politik.

[6] Vgl. Interviews mit B. Tacke, A. Müller u. R. Nickels in: W. Schroeder, Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU (1945–1960) (Köln 1990).

[7] T. Mayer, Jakob Kaiser, Gewerkschafter und Patriot (Köln 1988).

[8] 1948 wurde erstmals die Einheitsgewerkschaft durch Vertreter der Sozialauschüsse u. der KAB offen in Frage gestellt. Hintergrund waren die Auseinandersetzungen um die Politik des Frankfurter Wirtschaftsrats und der Generalstreik gegen diese Politik am 12. 11. 1948. Vgl. G. Beier, Der Demonstrations- und Generalstreik vom 12. November 1948 (Köln 1975). [9] Protokoll (Köln 1950) 238.

[10] Hermann Meinzer 1950–1956; Fritz Biggeleben 1956–1973; Ferdinand Koob 1973–1984; Willi Sturm seit 1984 (K. Schmitz, IGM; Brief v. 18. 10. 1988).

[11] Hier sei an den gemeinsamen Kampf gegen die KPD in den Betrieben und Einzelgewerkschaften erinnert.

[12] Ch. Kleßmann, Betriebsparteigruppen und Einheitsgewerkschaft, in: Vierteljahresschr. f. Zeitgesch. (1983) 272ff.

[13] H. Kastendiek, Arbeitnehmer in der SPD (Berlin 1978) 20ff.

[14] H. Gundelach, Die Sozialausschüsse zwischen CDU und DGB (Diss. Bonn 1983).

[15] W. Schmidt, Sozialer Frieden und Sozialpartnerschaft (Frankfurt 1985) 128ff.

[16] Besprechung des Gewerkschaftl. Arbeitskreises am 5./6. 6. 1956 in Königswinter (Material H. Zankl).

[17] Brief von H. Zankl an E. Leuninger v. 3. März 1956 (Material H. Zankl).

[18] Zunächst nur als „Landesarbeitsgemeinschaft" in Nordrhein-Westfalen; bundesweite Gründung am 24. 3. 1963 in Königswinter; vgl. H.-Th. Risse, Die Arbeitsgem. christl.-demokr.DGB-Gewerkschafter (BR 27. 3. 1963).

[19] U. Schmidt, Zentrum oder CDU (Opladen 1987) 159–174.

[20] Zwischen Blank, Sabel, Storch auf der einen Seite und Kaiser auf der anderen gab es ebenfalls nicht zu unterschätzende Unterschiede in der Bewertung der gewerkschaftl. Entwicklung.

[21] B. Tacke, Die Christlich-Sozialen in der Einheitsgewerkschaft in Vergangenheit und Zukunft. Referat auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft christl.-demokr. DGB-Gewerkschafter 12. 5. 1973 (Privatmaterial B. Tacke).

[22] Böckler sah frühzeitig den Zusammenhang zwischen Wiederbewaffnung und Mitbestimmung. „Möglich und nötig schien ihm dagegen, für das gewerkschaftliche Stillhalten, für die stillschweigende Unterstützung der Adenauerschen Außen- und Verteidigungspolitik jetzt dem Bundeskanzler eine Gegenleistung – eine demokratische Wirtschaftsverfassung, die Neuordnung der deutschen Wirtschaft – abzuverlangen" (A. Baring, Im Anfang war Adenauer, München 1984, 334).

[23] In Stuttgart fand eine große öffentl. Veranstaltung der von ev. Seite initiierten Aktionsgemeinschaft zur Rettung der gewerkschaftl. Einheit statt. Auch H. Zankl, der Vertreter des relativ unbedeutenden CDU-Gewerkschaftsreferats, nahm teil. Eindeutige Stimmen der führenden CDU-Persönlichkeiten gab es damals nicht.

[24] Protokoll der CDU-Bundesvorstandssitzung vom 6. 11. 1955, 7 (Materialien H. Zankl).

[25] Nach der Gründung christl. Gewerkschaften befanden sich unter den christl. sozialen Mandatsträgern in der CDU-Bundestagsfraktion mehrheitlich Mitgl. des christl. Gewerkschaftsbundes: 1963 standen den 13 DGB-Gewerkschaften 29 christl. Gewerkschafter, 13 Mitgl. des Beamtenbundes und 4 Mitgl. der DAG gegenüber (Das Dilemma der CDU im DGB, in: Industriekurier, Nr. 47, 26. 3. 1963).

[26] Prot. der CDU-Bundesvorstandssitzung v. 7. 11. 1955, 12f. (Materialien H. Zankl). [27] Ebd. 6.

[28] Th. Pirker, Die blinde Macht, T. 1 (Berlin 1979) 54ff. [29] Ebd. 155ff.

[30] J. Oelinger, Schwerpunkte der innerkatholischen Mitbestimmungsdiskussion 1945–1963, in: Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963, hrsg. v. A. Langner (Paderborn 1980) 153–204.

[31] Kardinal Frings: „Einheitsgewerkschaft von der Besatzungsmacht aufdiktiert" (Überschrift am 1. Dez. 1952 im Kölner Stadt-Anzeiger). [32] Brief H. Reichel an P. Engel v. 11. 11. 1958 (Materialien H. Reichel).

[33] Brief v. B. Tacke an K. Arnold 8. 9. 1953 (DGB-Archiv Düsseldorf).

Elisabeth Egerding

Von der Absurdität zur Mystik?

Überlegungen zum Theaterwerk von Eugène Ionesco

Wie wenig sich der französische Theaterautor Eugène Ionesco in ein Schema pressen läßt, wurde im Jahr 1988 anläßlich der Uraufführung der Oper „Maximilian Kolbe" deutlich, deren Textbuch Ionesco geschrieben hat. Spätestens seit diesem Zeitpunkt muß sich die Literaturkritik fragen, ob und inwieweit die Einordnung Ionescos als Autor des absurden Theaters dem Anliegen und dem Inhalt seiner literarischen Arbeit entspricht.

Seitdem Martin Esslin 1961 in seiner Monographie die französische Theatergeneration der fünfziger Jahre unter dem Titel „Das Theater des Absurden" zusammengefaßt und dargestellt hat, haftet diese Charakterisierung dem Theaterwerk Ionescos derart an, daß sie sich gegenüber anderen Bezeichnungen wie Avantgarde-Theater, Nouveau théâtre durchgesetzt hat und Ionesco heute neben Samuel Beckett und Arthur Adamov als einer der Klassiker des französischen absurden Theaters gilt. Ausgangspunkt für diese Begriffswahl war für Martin Esslin die Wirklichkeitserfahrung des modernen Menschen, die – so seine Ausführungen – geprägt ist von einem Gefühl der metaphysischen Angst angesichts der Absurdität einer Welt ohne Gott[1]. Während nach Meinung Martin Esslins Sartre und Camus diese Existenzerfahrung in literarischen Formen herkömmlicher Art zum Ausdruck gebracht haben, will er mit der Charakterisierung der französischen Theatergeneration der fünfziger Jahre als absurdes Theater deutlich machen, daß die darunter gefaßten Autoren das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins „durch den bewußten Verzicht auf Vernunftgründe und diskursives Denken"[2] in ihren Stücken darstellen. Somit ist das Theater des Absurden als ein Theater definiert, das die Absurdität der menschlichen Existenz sowohl durch den Inhalt als auch durch die äußere Gestaltung der Stücke zum Ausdruck zu bringen sucht.

Die von Martin Esslin vorgeschlagene Charakterisierung der französischen Theatergeneration der fünfziger Jahre impliziert demnach ein Doppeltes: erstens geht Martin Esslin davon aus, daß sich in den Stücken der Autoren des absurden Theaters die Existenzerfahrung des modernen Menschen widerspiegelt, zweitens sieht er diese Wirklichkeitserfahrung vom Gefühl der Sinnlosigkeit geprägt. Dies gilt es im folgenden in bezug auf Ionescos Theaterwerk zu untersuchen. In einem ersten Schritt soll dazu Ionescos Wirklichkeitserfahrung genauer beleuchtet werden.

Ionescos Wirklichkeitserfahrung

Ionescos Wirklichkeitssicht ist geprägt von den beiden einander widerstreitenden Gefühlen der Freude und Fülle auf der einen und der bedrückenden Schwere und Hoffnungslosigkeit auf der anderen Seite:

„Zwei Bewußtseinszustände bilden die Grundlagen meiner Stücke; bisweilen dominiert der eine, bisweilen der andere, bisweilen vermischen sich beide. Diese beiden Grundbefindlichkeiten sind: Leichtigkeit und Schwere, Leere und ein Übermaß an Präsenz, irreale Transparenz der Welt und zugleich deren Undurchdringlichkeit, Licht und dichte Schatten" (NN 231)[3].

In dieser Erfahrung weiß sich Ionesco nicht allein, sondern fühlt sich – wie er wiederholt in seinen theoretischen Schriften zum Ausdruck bringt – mit seinen Mitmenschen verbunden, die an der gleichen inneren Zerrissenheit leiden:

„Indem ich meine grundlegenden Obsessionen zum Ausdruck bringe, bringe ich mein tiefstes menschliches Wesen zum Ausdruck und vereinige mich spontan mit allen Menschen über jegliche Standesgrenzen und Barrieren der verschiedensten Mentalitäten hinweg. Ich bringe meine Einsamkeit zum Ausdruck und hole alle Einsamkeiten ein: meine Freude zu leben und mein Staunen über das Sein sind Freude und Staunen aller, selbst wenn sich jeder im Augenblick weigert, sich darin wiederzuentdecken" (NN 87).

Während jedoch viele seiner Mitmenschen dieses Gefühl und die daraus resultierende Angst zu verdrängen suchen, lehnt Ionesco eine solche Flucht vor den eigentlichen Problemen des menschlichen Lebens entschieden ab. Sein literarisches Arbeiten versteht er geradezu als einen Aufruf, den prinzipiellen Fragen des Lebens wieder den ihnen angemessenen Stellenwert zu geben. In dieser Zielsetzung sieht er auch den entscheidenden Unterschied zwischen seinen Stücken und denen eines – seiner Meinung nach ganz auf die Unterhaltung ausgerichteten – Boulevardtheaters, das nur dazu beitrage, die Ängste der Menschen zu verdrängen und sie in einer falschen Sicherheit zu wiegen. Ein Vorwurf, den Ionesco in ähnlicher Weise auch dem politischen Theater (insbesondere Brecht) macht, das, insofern es den Menschen auf seine Sozialität reduziere, die wesentlichen Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens ausklammere und damit das menschliche Leben seiner eigentlichen Tiefe beraube:

„Der Brechtsche Mensch ist platt, er hat nur zwei Dimensionen, nämlich jene, die sich auf seine Oberfläche beschränken: er ist nur ein soziales Wesen; ihm fehlt die Tiefendimension, die metaphysische Dimension" (A 193).

Die Suche nach dieser Tiefendimension der Wirklichkeit prägt Ionescos Leben seit seiner frühen Kindheit, das heißt, seit dem Zeitpunkt, als ihm plötzlich die Todesverfallenheit des Menschen bewußt wurde und er einsehen mußte, daß jeder Mensch und somit auch seine Mutter sterben muß:

„Eines Tages habe ich meine Mutter gefragt: Werden wir alle sterben? Sag mir die Wahrheit! Sie sagte mir: Ja. Ich muß wohl vier oder fünf Jahre alt gewesen sein. Ich bekam große Angst; vor allem deshalb, weil ich dachte, daß sie sicher eines Tages sterben werde."[4]

Diese Einsicht, die seit seiner Kindheit ein jähes Ende setzte, da er nun das Leben nicht mehr in seiner unendlichen Fülle vor Augen hatte, sondern nur noch in

seiner Begrenztheit, ließ in ihm die Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Zeit der Selbstvergessenheit, der Erfüllung der Kindheit aufkommen. Todesangst und Sehnsucht nach einem Leben der Fülle prägen somit seit diesem Zeitpunkt nicht nur sein Leben, sondern schlagen sich auch in seiner literarischen Arbeit nieder. Seine Theaterstücke sind – wie Ionesco wiederholt bemerkt – nichts anderes als die Darstellung seiner inneren Verfassung, das heißt seines Hin- und Hergerissenseins zwischen Licht und Dunkelheit, Freude und Hoffnungslosigkeit.

Da sich Ionesco jedoch mit dieser Erfahrung der inneren Zerrissenheit nicht zufriedengeben kann und will, sind er und – wie im folgenden noch zu zeigen sein wird – mit ihm die Figuren seiner Stücke auf dem Weg der Suche nach jener Fülle, die keine Grenzen kennt. Insofern aber Ionesco bislang bei seiner Suche noch an kein Ziel gekommen ist, irrt er (und infolgedessen auch seine Figuren) ohne Orientierung im Dunkeln einer Welt umher, die – selbst ohne Ziel – dem Menschen keine Hilfe bieten kann. An diesem Punkt setzt auch Ionescos Kritik an Theologie und Kirche an, denen er vorwirft, dem Menschen die Antwort auf die Sinnfrage schuldig geblieben zu sein. Den Grund dafür sieht er in der Tatsache, daß sich die Kirche zu sehr in der Welt eingerichtet habe, anstatt als Gegenüber der Welt Leitlinie sein zu können:

„Sie (die Kirche) muß Anleitung zu Gebet und Meditation geben. Sie scheint nur noch Politik und Demagogie zu betreiben ... sie macht Zugeständnisse an die Welt, substantielle, grundlegende, totale Zugeständnisse. Die Welt verliert sich, die Kirche verliert sich in der Welt" (A 240f.).

Aus diesem Grund fühlt sich Ionesco mehr zur Mystik eines Meister Eckhart oder eines Johannes v. Kreuz hingezogen, da diese sich nicht wie die Kirche in der Geschichte verlieren, sondern sich mit den eigentlichen Fragen des Glaubens mit Gebet und Meditation beschäftigen und somit die existentiellen Erfahrungen des Menschen bei der Gottsuche, nämlich einerseits die Dunkelheit der Gottferne und andererseits das plötzliche Aufbrechen der Seinsgewißheit zum Ausdruck bringen. Auch wenn Ionecso weit mehr von der Erfahrung der Dunkelheit einer abgrundtiefen Existenzangst geprägt ist, lebt in ihm dennoch zugleich die Hoffnung, irgendwann dieses Dunkel durchstoßen und das Leben in seiner Fülle erfahren zu können. Diese Hoffnung wird nicht nur von der Erfahrung seiner frühen Kindheit und der Zeit in La Chapelle-Anthenaise genährt, sondern auch von jenem „Augenblick der Gnade", während dessen sich ihm im Alter von 17/18 Jahren plötzlich um die Mittagszeit das Universum in seiner ganzen Tiefe auftat und in ihm ein Gefühl von Geborgenheit aufkommen ließ, das seine Angst vor dem Tod vertrieb:

„Ich hatte das Gefühl einer schützenden und beruhigenden Gegenwart: Ich werde keine Angst mehr vor dem Tod haben, sagte ich mir, ich werde nie mehr Angst haben, ich war nicht mehr allein" (Q 117).

Obwohl Ionesco in dieser Erfahrung eine gewisse Affinität zur Mystik sieht, hält er sich dennoch nicht für einen Mystiker. Dies mag darin begründet sein, daß

er sich zwar wie die Mystiker auf der Suche nach Gott weiß, aber im Unterschied zu diesem immer wieder sein Ziel, nämlich den Weg zu Gott, aus den Augen verliert und statt dessen um sich und seine Probleme kreist:

„Ich, der ich mich auf der Suche nach dem Absoluten glaubte ... Vergebliche Suche, vielleicht oder sicherlich, aber notwendige Suche. Ich wollte schreiben, weil ich mich für göttliche Dinge interessierte" (Q 103).

Dennoch resigniert Ionesco nicht oder richtet sich wie viele seiner Mitmenschen in der Faktizität ein, sondern hält die Frage nach dem Sinn des Lebens offen und bleibt somit trotz aller Desorientierung auf dem Weg der Suche nach Gott, dessen Anwesenheit er zwar in seinem Inneren spürt, zu dem er aber bislang noch keinen richtigen Zugang gefunden hat.

Diese Suche Ionescos, zu der er auch seine Mitmenschen anregen möchte, schlägt sich – wie im folgenden exemplarisch anhand seines Stücks „La soif et la faim" („Durst und Hunger") aufgezeigt werden soll – auch in seinem literarischen Arbeiten nieder.

„La soif et la faim" – ein Weg der Suche

Die erste Episode des Stücks, die „La fuite" („Die Flucht") überschrieben ist, beginnt mit einem Gespräch zwischen den beiden Hauptfiguren Jean und seiner Ehefrau Marie-Madeleine. Während sich Jean über die schlechten Wohnverhältnisse beklagt – das Wasser quillt aus allen Ritzen hervor und läßt den Putz von den Wänden bröckeln, die Räume sind dunkel und unwirtlich –, versucht Marie-Madeleine, ihren Mann davon zu überzeugen, daß man mit der entsprechenden Einstellung aus jeder Situation etwas Positives machen kann. Aus diesem Grund stören sie auch die zunehmend an den Wänden auftretenden Feuchtigkeitsflecken nicht, die Jean als Zeichen für die Präsenz längst verstorbener Hausbewohner deutet; vielmehr freut sie sich über die Gemeinschaft mit ihrem Mann und ihrer Tochter Marthe, die in der Wiege liegt.

Während also Marie-Madeleine am Ziel ihrer Wünsche angekommen ist und das Gefühl hat, das Glück in ihren Händen zu halten, kann Jean seiner augenblicklichen Lebenssituation nichts Positives abgewinnen. Im Gegenteil: Sein Wunsch aufzubrechen wird immer stärker. Dabei geht es Jean – wie aus dem Gespräch mit seiner Frau schließlich deutlich wird – um weit mehr als um die äußere Beschaffenheit ihres Lebensraums; denn dieser spiegelt nur die Perspektivenlosigkeit eines Lebens wider, das von der Vergänglichkeit geprägt ist und somit jegliche Zukunftsorientierung verloren hat. Jean bricht deshalb auf, um nach jener Welt zu suchen, in der der Tod keine Macht mehr hat und somit das Leben in seiner Fülle erfahren werden kann. Von diesem Entschluß kann ihn auch die Liebe zu seiner Frau nicht zurückhalten: Er reißt aus seinem Herzen einen Rosenzweig, das Zeichen seiner Liebe, wischt sich die Blutstropfen ab, die er dabei vergießt,

und verläßt das Haus, in dem Marie-Madeleine mit der gemeinsamen Tochter Marthe zurückbleibt.

Mit dem Weggang Jeans verliert auch für Marie-Madeleine die Wohnung die von ihr bislang erfahrene Atmosphäre der Geborgenheit, so daß sie über die plötzliche Unwirtlichkeit des Raums erschrickt. Doch dieses Gefühl ist nur von kurzer Dauer. Plötzlich öffnet sich die Mauer, und Marie-Madeleine sieht in einem blühenden, sonnendurchfluteten Garten eine silberne Leiter, die in den unendlichen Himmel hineinragt. Da die Leiter – nicht nur in der christlichen Tradition (vgl. z. B. die Jakobsleiter, Gen 28,11ff.) – ein Symbol für den Aufstieg des Menschen zum Himmel, zu Gott ist[5], bekommt somit der geschlossene, zur Vergangenheit hin orientierte Lebensraum eine neue, meta-physische Perspektive. Angesichts dieser neuen Wirklichkeit fühlt sich Marie-Madeleine in ihrer Lebenseinstellung bestätigt und überlegt, ob Jean nicht doch dageblieben wäre, wenn er um diese Wirklichkeit gewußt hätte, die sie schon vor seinem Weggang irgendwie geahnt hatte.

Die zweite Episode („Le rendez-vous") führt auf eine Hochebene. Vor den Toren eines Museums erwartet Jean, der aus der Perspektivenlosigkeit seines Lebensraums geflohen ist, die Begegnung mit einer „elle", einer „sie". Von den Museumswächtern nach einer genauen Beschreibung dieser „elle" befragt, kann er keine konkreten Angaben machen und greift deshalb zu Metaphern:

„Man möchte meinen, eine Kapelle oben auf einem Hügel, nein, ein Tempel, der plötzlich im Urwald auftaucht, nein, sie ist selbst ein Hügel, ein Tal, ein Wald, eine Lichtung" (IV,109).

Interessant sind bei dieser Abfolge von Bildern die Bereiche, aus denen diese gewählt sind. Mit der Charakterisierung seiner „elle" als Kapelle, Tempel auf dem Berg greift Jean christliche Symbole auf, so daß bezüglich dieser „elle" beim Zuschauer/Leser eine Assoziation mit dem Göttlichen hervorgerufen wird. Insofern aber wahllos weitere Bilder hinzugefügt werden, die anderen Vorstellungsbereichen entnommen sind, wird diese Assoziation wieder aufgehoben und somit jede Eindeutigkeit hinsichtlich eines möglichen Ziels von Jeans Suche ausgeschlossen.

Die Wächter geben sich allerdings mit diesen Metaphern nicht zufrieden, sondern versuchen, durch wiederholtes Nachfragen zu einem klaren Bild von dieser „elle" zu kommen. Dabei stellt sich heraus, daß diese „elle" Jean eine Freude im Leben vermittelt hat, die er vorher noch nie gekannt hat. Deshalb trifft es ihn auch um so härter, als er schließlich einsehen muß, daß das erhoffte Treffen nicht zustande kommt. Hunger und Durst und das Gefühl von Kälte gewinnen wieder – wie schon in der ersten Episode – Herrschaft über ihn. Glaubte Jean in der ersten Episode, die Geschlossenheit seines alltäglichen Lebensraums verhindere ein Leben in Fülle, so muß er nun einsehen, daß er auch hier – an einem Ort der Weite und des Lichts – das Gesuchte nicht finden kann. Deshalb bricht er erneut auf, um an einem anderen Ort nach dieser „elle" zu suchen.

Angesichts dieser intensiver Ausrichtung Jeans auf diese „elle" hin stellt sich

für den Zuschauer/Leser die Frage, wer oder was damit gemeint ist. Analysiert man, wie Jean Erfahrungen beschreibt, die von ihm als positiv empfunden wurden, so fallen besonders die beiden Begriffe „présence" (Fülle) und „joie" (Freude) auf. Da diese beiden Substantive im Französischen feminin sind, könnte man in dieser erwarteten „elle" die Personifizierung einer (mittels dieser beiden Begriffe wiedergegebenen) Erfahrung von Wirklichkeitsfülle sehen, vergleichbar mit dem Erlebnis, das Jean in der vierten Episode den Mönchen erzählt. Während dieses Erlebnisses tat sich ihm plötzlich – ähnlich wie Ionesco im Alter von 17/18 Jahren – an einem nicht mehr genau datierbaren lichterfüllten Tag das Universum in seiner Fülle auf, so daß er mit großer Freude erfüllt wurde. Dieses Erlebnis ist auch der Grund dafür, daß sich Jean im Gegensatz zu seiner Frau nicht mit dem geschlossenen Raum der Alltäglichkeit zufriedengeben kann, sondern nach einer Wiederholung dieser – die Faktizität transzendierenden und somit metaphysischen – Erfahrung sucht.

Bei dieser Suche stößt Jean auf der in der in der dritten Episode dargestellten Etappe seines Weges auf eine – schon in der Episodenüberschrift („Le pied du mur", „Fuß der Mauer") angekündigte – Mauer, die seinen Weg kreuzt. Vor dieser Mauer spielen sich alle möglichen, auf den Zuschauer/Leser ziemlich absurd wirkenden Begegnungen ab: Ein Ehepaar schützt sich vor dem aus dem Boden aufsteigenden Regen; eine englische Zwillingsschwester verwandelt sich in eine Katze; ein Rabbi tritt auf, der seine Schüler das Kommunistische Manifest in hebräischer Sprache auswendig lernen läßt, um auf diese Weise sowohl dem jüdischen Glauben als auch dem atheistischen Land, in dem er lebt, gerechtzuwerden. Jean steht dem ganzen Geschehen unbeteiligt gegenüber, da die Überwindung der Mauer sein ganzes Interesse gefangen hält. Als sich diese schließlich wie von selbst öffnet, liegt vor ihm eine morastige Ebene, die von einem grauen Himmel überspannt ist. „Grauer Himmel" und „Schlamm" sind in Ionescos Werk Metaphern für das Gefühl der Schwere, der Hoffnungslosigkeit: Das Versinken im Schlamm, das Ionesco eindrucksvoll in seinem Film „La vase" beschreibt, stellt demnach die Gegenbewegung dar zu den – teilweise als Flug dargestellten – Bemühungen von Ionescos Figuren, die bedrückende Perspektivenlosigkeit des alltäglichen Lebens hinter sich zu lassen und nach einer die Faktizität übersteigenden metaphysisischen Wirklichkeit zu suchen[6].

Dabei fällt auf, daß in den Theaterstücken Ionescos immer nur die männlichen Figuren von einer metaphysischen Unruhe erfaßt werden, während sich die Frauen mit dem kleinen Glück des Alltags zufriedengeben[7].

Die vierte Episode beginnt mit Jeans Ankunft in einem Gebäude, das, so die Regieanweisung, eine Mischung aus Kloster-Kaserne-Gefängnis sein soll. Obwohl sich Jean über manche Eigenarten der „Mönche" wundert, zum Beispiel daß sie das Tragen des Habits damit begründen, man würde auf diese Weise das Beschmutzen der Kleidung verhindern, denkt er dennoch nicht weiter über die ver-

schiedenen Eigentümlichkeiten nach, sondern ist froh, nach einer langen Wanderschaft etwas Ruhe zu finden. Die „Mönche" sind auch sehr darum bemüht, ihren Gast mit Speise und Trank zu versorgen und ihm alle möglichen Bequemlichkeiten zu bieten. Die von dem Bruder Tarabas angebotene Fußwaschung erinnert in ihrer Gestaltung an die Fußwaschung im Johannesevangelium (Joh 13,1-11). Doch insofern Frère Tarabas diesen Dienst als Serviceleistung seines Hauses betrachtet, wird dieser biblische Zusammenhang sofort wieder aufgehoben[8].

Während die „Mönche" Jean mit allerlei Speisen versorgen, fragen sie ihn nach seinen Reiseerlebnissen. Die von Jean in diesem Zusammenhang gemachten Äußerungen erschöpfen sich allerdings in belanglosen Aufzählungen, was die „Mönche" zunehmend verärgert. Obwohl sie immer wieder versuchen, durch genaues Nachfragen Jean zu präziseren Äußerungen zu bewegen, können sie von ihm nichts Näheres über seine zurückgelegte Wanderung erfahren. Schließlich wird deutlich, daß die „Mönche" Jeans Reisebericht als Gegenleistung für die Bewirtung gedacht hatten. Da dieser aber offensichtlich ihre Erwartungen nicht erfüllt hat, muß Jean auf andere Weise seine Rechnung begleichen. Doch bevor sie bereit sind, genauere Angaben über die Art der erwarteten Gegenleistung zu machen, zwingen sie Jean, den es inzwischen immer stärker zum Weitergehen drängt, ein von ihnen inszeniertes Theaterstück anzusehen, in dem die Umerziehung zweier Menschen dargestellt wird: Ein Atheist namens Brechtoll, der in einem Käfig gefangengehalten wird, muß, um sein Essen zu bekommen, das Vaterunser beten, während sein gottgläubiger Mitgefangener dem Gottesglauben abschwören muß, um seine Essensration zu erhalten.

Obwohl Jean innerlich sehr an diesem Spiel der „Mönche" beteiligt ist, vergißt er über der Aufführung seinen Aufbruch nicht, sondern meldet gleich am Ende der ersten Szene des Spiels erneut seinen Wunsch an, die noch ausstehende Rechnung zu begleichen, um dann endlich weiterziehen zu können. Widerwillig nennen die „Mönche" schließlich die von Jean erwartete Gegenleistung: Er soll sie bei Tisch bedienen. Dazu wird ihm, obwohl sich Jean entschieden dagegen wehrt, als Zeichen seiner Eingliederung der Habit übergezogen. Eine an der Wand erscheinende unendliche Zahlenreihe, die seine Dienstjahre anzeigt, gibt ihm zu verstehen, daß dieser Dienst von unendlicher Dauer sein wird. In diese hoffnungslose Situation bricht – wie am Ende der ersten Episode bei Marie-Madeleine – eine völlig neue Erfahrung: Jean sieht durch die Gitter des Kloster-Kaserne-Gefängnisses seine Frau Marie-Madeleine und seine inzwischen fünfzehnjährige Tochter Marthe in dem Garten, den Marie-Madeleine nach Jeans Weggang ebenfalls durch die Mauern hindurch gesehen hat. In diesem Augenblick erkennt er, daß die Gemeinschaft seiner Familie der Ort ist, an dem sein Suchen an ein Ziel kommen und somit seine Sehnsucht ihre Erfüllung finden kann. Obwohl Jean noch in der Abhängigkeit der „Mönche" steht und nicht weiß, ob und wann sein Dienst bei ihnen enden wird, ist er dennoch zusammen mit Marie-Madeleine voll

Zuversicht, bald mit seiner Familie vereinigt zu sein. Mit dieser offenen Situation endet das Stück.

Von der Absurdität zur Mystik?

Wie schon in seinen vorangegangen Stücken entläßt somit Ionesco auch in „La soif et la faim" den Zuschauer, ohne ihm eine Lösung der im Stück dargestellten Problematik mit auf den Weg zu geben. Auch wenn er diesen offenen Schluß seiner Stücke mit seiner Theaterkonzeption begründet, indem er darauf hinweist, daß das Formulieren von Lebensweisheiten und Sinnentwürfen die Aufgabe von Religionsführern sei und der Theaterautor sich auf die Wiedergabe von Erfahrungen zu beschränken habe, so liegt der eigentliche Grund dafür doch tiefer.

Betrachtet man – und damit kommen wir an den Ausgangspunkt unserer Überlegungen zurück – Ionescos Wirklichkeitserfahrung, so läßt sich bei Jean vieles von dem wiederfinden, was auch Ionescos Leben prägt. Wie Jean kann sich auch Ionesco nicht mit der Perspektivenlosigkeit des alltäglichen Lebens zufriedengeben, sondern sucht, die Faktizität übersteigend, nach einem allumfassenden Sinnhorizont. Da diese Suche Ionescos bislang aber noch nicht zu dem erhofften Ziel geführt hat, bleibt auch den Figuren seiner Theaterstücke jene Erfahrung von Fülle versagt, auf die ihr gesamtes Streben gerichtet ist. Dennoch resigniert Ionesco nicht, sondern schickt seine Figuren immer wieder auf die Bühne, um im literarischen Durchprobieren von verschiedenen Modellen von Daseinsbewältigung über alle Rückschläge, Widersinnigkeiten und Gebrochenheiten hinweg nach dem in seiner Kindheit schon einmal erfahrenen Paradies und somit nach einem Leben zu suchen, in dem der Tod endgültig überwunden ist. Diese – im ursprünglichen Sinn des Wortes – metaphysische Dimension des Theaterwerks Ionescos, eines Theaters, das sich nicht damit begnügt, die Faktizität der Wirklichkeit mit all ihrer Gebrochenheit darzustellen, sondern nach Wegen sucht, diese Wirklichkeit auf einen allumfassenden Sinn hin zu übersteigen, gilt es bei jedem Versuch der Einordnung des Theaterwerks von Ionesco zu berücksichtigen.

Somit könnte man, ausgehend von den beiden Aspekten, nämlich einerseits der Thematisierung der Erfahrung von Absurdität angesichts der Perspektivenlosigkeit einer Welt ohne Gott und andererseits der Darstellung der Sehnsucht, diese Sinnlosigkeit zu überwinden – ein Bemühen, das sich in den Stücken Ionescos in verschiedenen Formen von Transzendenzbewegungen niederschlägt – Ionescos Theaterwerk als ein Theater der Schwebe zwischen Leere und Fülle, Sinn und Sinnlosigkeit und infolgedessen als ein Theater der absurden Transzendenz bezeichnen.

Bezüglich der Ausgangsfrage dieses Beitrags ergibt sich somit folgendes: Ionesco ist insofern ein Mystiker, als er sich über alle Widerwärtigkeiten hinweg im-

mer wieder neu auf die Suche nach Gott macht mit dem Ziel, irgendwann Gott so sehr lieben zu können, daß er sich nichts sehnlicher wünscht, als mit ihm zu verschmelzen – ein Gedanke, der wiederholt in der Mystik auftaucht[9]. Zugleich unterscheidet sich Ionesco aber auch insofern von der Mystik, in der Sprache und Erfahrung unlösbar miteinander verbunden sind, als er sein literarisches Arbeiten als einen Versuch begreift, schreibend nach jener Erfahrung Gottes zu suchen, von der die Mystiker in ihren Schriften schon sprechen. Wie sehr Ionesco darunter leidet, daß sich diese Erfahrung der Fülle, der endgültigen Geborgenheit trotz seines Bemühens bislang noch nicht eingestellt hat, macht sein jüngstes Tagebuch „La quête intermittente" in erstaunlicher Offenheit deutlich. Erst wenn Ionesco mit der gleichen Sicherheit wie Maximilian Kolbe in dem von ihm verfaßten Operntext sagen kann, daß hinter aller Dunkelheit des Lebens den Menschen ein alles überstrahlendes Licht erwarten wird, in das er – wie durch ein Tor – nach dem Tod eintritt, erst dann wird das für Ionesco so charakteristische „peut-être", das „Vielleicht" in jene Sicherheit umschlagen, die sein Suchen an ein Ziel bringt.

ANMERKUNGEN

[1] M. Esslin, Das Theater des Absurden (Wiesbaden 1975) 13.

[2] Ebd. 14.

[3] Théâtre, Bd. 1–5 (Paris 1954–1974, zit. mit Bd.- u. Seitenzahl); Notes et contre-notes (Paris 1966) (NN); Journal en miettes (Paris 1967) (JM); Antidotes (Paris 1977) (A); La quête intermittente (Paris 1987) (Q). Übers. v. d. Autorin.

[4] Eugène Ionesco. Entre la vie et le rêve. Entretiens avec Claude Bonnefoy (Paris 1977) 9.

[5] Vgl. Art. „Leiter" in: M. Lurker, Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole (München 1973) 192 f.

[6] E. Egerding, Absurde Transzendenz. Interpretation ausgewählter Theaterstücke von Eugène Ionesco (Frankfurt 1989) 121 ff.

[7] W. Leiner, Eugène Ionesco: „La Soif et la Faim." Des Sisyphos mißlungener Aufstieg ins Paradies, in: Modernes französisches Theater. Adamov-Beckett-Ionesco, hrsg. v. K. A. Blüher (Darmstadt 1982) 401–424.

[8] Vgl. dazu genauer: F. Egerding, a. a. O. 148–181.

[9] Q 136; vgl. dazu u. a.: Meister Eckhart, Dt. Werke, hrsg. v. J. Quint (Stuttgart 1958–1976) Bd. 2, 264,4–6.

UMSCHAU

Neuentdeckung Alfred Delps

Zur ersten Delp-Biographie

Solange die zeitgeschichtliche Forschung sich mit einer Person befaßt, ist damit zu rechnen, daß neue Licht- oder auch Schattenseiten an ihr entdeckt werden. Ein gültiges, fertiges Bild läßt sich in der Zeitgeschichte selbst nicht erwarten; es wird frühestens aus einer größeren Distanz die Geschichtsschreibung, die ein Jahrhundert überblickt, bringen. Ähnlich wird es auch mit P. Alfred Delp SJ (1907–1945) ergehen, der als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde.

Die Geschichte der Rezeption von Leben und Werk Delps begann bald nach dem Krieg. In den Jahren 1947–1949 erschienen Schriften von ihm in drei Bänden (hrsg. von Paul Bolkovac SJ). Der Band „Im Angesicht des Todes", der die Gefängnisaufzeichnungen enthielt, fand große Zustimmung und erreichte zwölf Auflagen. Er bestimmte auch eine erste Optik auf Delp. Gerade die Notizen in der Haftanstalt Berlin-Tegel und die vielen Kassiber, die aus dem Gefängnis herausgeschmuggelt wurden, brachten einen Delp nahe, der als geistlicher Mensch, als unermüdlich Hoffender, als Zeuge des Glaubens begeisterte. Diese geistliche Gestalt gewann zusätzliches Profil, weil man Delp fälschlicherweise für einen Konvertiten hielt (im Jahr 1921 mit 14 Jahren) und weil Delp wie selbstverständlich zum engsten Kreis der Männer des 20. Juli 1944, also des Attentats auf Hitler, gezählt wurde. Eine solche Sicht trug dazu bei, Delp als entschiedenen Zeugen des Glaubens zu erkennen, aber vor allem als Widerstandskämpfer in der Bilanz der katholischen Kirche zu verrechnen.

Ein zweiter Schritt in der eher wissenschaftlichen Rezeption Delps ging erst 20 Jahre später voran: im grundlegenden Werk Ger van Roons über den Kreisauer Kreis „Neuordnung im Widerstand" (München 1967). Delp wurde als tatkräftiger Mitstreiter in der Widerstandsgruppe Kreisauer Kreis, deren Initiator Helmuth James von Moltke war, festgeschrieben. Neben ihm tauchten bereits seine Mitbrüder Augustin Rösch und Lothar König auf. Delps Engagement im Knüpfen von Kontakten zwischen katholischen Bischöfen und den Kreisauern kam erstmals zum Vorschein; die Bedeutung seiner Zuarbeit in sozialen Fragen wurde allerdings mehr geahnt als eigentlich in den Dokumenten aufgewiesen.

Letzteres gelang erst – wiederum 20 Jahre später –, als von 1982 bis 1984 vier Bände der „Gesammelten Schriften" Alfred Delps vorgelegt wurden. Jetzt war ein Zugang zu seiner christologischen Spiritualität, zu seinen philosophischen Studien und zu seinen Entwürfen für Kreisau möglich. Der Grund dieser späten Edition lag darin, daß erst 1971 ein Dossier von Dokumenten und Akten der Kreisauer im Berchmanskolleg in Pullach bei München eher zufällig aufgefunden wurde. Diese Editionen wirkten sich unmittelbar aus auf die von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz verantwortete Ausstellung „Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe", deren von Wilhelm E. Winterhager verfaßter Katalog (Mainz 1985) die beste Dokumentation über die Kreisau-Forschung darstellt. Delp gewann in diesem Band weiter an Profil: in seinen Aktivitäten, in seinen Beratungsthemen, in seiner Kraft zum Widerstand, sowohl bei den Besprechungen in Kreisau wie im Prozeß vor dem Volksgerichtshof in Berlin am 9./10. Januar 1945.

Die nun vorliegende erste Delp-Biographie[1] überschreitet die bislang vorliegenden Studien; sie versucht nicht nur das bereits Bekannte zu sammeln und zu sichten. Sie unternimmt es aufgrund vieler neuer Dokumente auch, die Akzente im Delp-Bild anders zu setzen. Es sind die folgenden:

1. Delp begleitet seit 1931 das Zeitgeschehen mit Reflexionen, die sich in seinen Publikationen

niederschlagen, sei es 1935 seine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger in seinem Buch „Tragische Existenz", sei es 1943 im Rückgriff auf die Geschichtsphilosophie „Der Mensch und die Geschichte", sei es 1942–1944 sein Entwurf einer neuen Gesellschaft „Die Dritte Idee" (zwischen Marxismus und Kapitalismus). Dieser Entwurf ging im Kontext von Delps Verhaftung durch die Gestapo am 28. Juli 1944 verloren. Aufgrund von Hinweisen in Schriften Delps und mit einem Beitrag seines Freundes Ernst Keßler zum gleichen Thema (1947) wird erstmals eine Rekonstruktion dieses wichtigen Textes versucht. Er lehnt sich offensichtlich eng an die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" (1931) an und ruht als „personaler Sozialismus" auf dem Prinzip der „sozialen Gerechtigkeit" (iustitia socialis) auf.

2. Delps Handeln wird bestimmt von seinen philosophischen und theologischen Überzeugungen. Seine Reflexionen über den Sinn der Geschichte führen ihn in den Widerstand. Er setzt sich selbst die Maxime: „Wer nicht den Mut hat, Geschichte zu machen, wird ihr armes Objekt. Laßt uns tun." Sein „personaler Sozialismus" zwingt ihn in die Konfrontation mit jenem „National-Sozialismus", der die Würde der Person mit Füßen tritt.

3. Delps bislang etwas abgehoben gesehene Mitarbeit im Kreisauer Kreis wird reintegriert in das Team der drei Jesuiten, von denen jeder seine spezifische Aufgabe hat: Augustin Rösch ist der Stratege und der Mann, der auch die Fäden zum „Ausschuß für Ordensangelegenheiten bei der Bischofskonferenz" (1941–1944) knüpft. Lothar König leistet die Dienste eines unermüdlichen Kuriers und eines peniblen Arbeiters an Beschlußtexten. Delp ist der „Kopf", der vor allem im Sinn seines „personalen Sozialismus" seine Ideen in die Überlegungen des Widerstandskreises hineingibt.

4. Delp hat von den konkreten Planungen des 20. Juli 1944 nichts gewußt, obgleich er Stauffenberg am 6. Juni 1944 in Bamberg traf und obgleich er – wie auch König – einen „Tyrannenmord" moralisch für erlaubt hielt. Nur König durfte über die Details des 20. Juli voll informiert gewesen sein.

5. Delp wird folglich vom Volksgerichtshof nicht wegen seiner Mittäterschaft am Attentat des 20. Juli 1944 zum Tod verurteilt, sondern wegen seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis. Dies bereits war Hoch- und Landesverrat, war Defaitismus, war Wehrkraftzersetzung. So begründen es zumindest – einigermaßen gnadenlos und zugleich fadenscheinig – die vom Präsidenten des Volksgerichshofs Roland Freisler zitierten Paragraphen in der schriftlichen Ausfertigung des Todesurteils.

6. Die eigentlichen Gründe seines Todesurteils sind, wie Delp selbst in einem Kassiber nach dem 11. Januar 1945 notierte: der Glaube an eine Zukunft Deutschlands jenseits des Dritten Reichs und der NSDAP; die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus; der Jesuitenorden in sich als Gefährdung Deutschlands; seine „Dritte Idee" als Entwurf einer neuen sozialen Ordnung.

Mit diesen Erkenntnissen wird deutlich, daß der Widerstand Delps nicht nur vom christlichen Glauben getragen wird, sondern daß dieser Glaube – konkret im Jesuitenorden und in der Verantwortung für den Menschen in Staat und Gesellschaft – des Todes am 2. Februar 1945 in Berlin-Plötzensee „würdig" war. Freisler bringt die tödliche Exklusion auf den Satz, daß der Nationalsozialismus und das Christentum eines gemeinsam hätten: sie forderten den ganzen Menschen.

Je tiefer man sich in die geistliche und politische Lebensgeschichte Delps hineinbegibt, um so mehr Überraschungen bieten sich, um so mehr Rätsel blitzen auf, etwa auch in Delps Verhältnis zu seinem Provinzial Augustin Rösch. Vermutlich wird es geraume Zeit brauchen, bis dieses neue Bild Alfred Delps wahrgenommen und angenommen ist; denn Delp wird auch in Zukunft jener bleiben, der er immer war: einer, der herausfordert und beunruhigt.

Roman Bleistein SJ

[1] Bleistein, Roman: Alfred Delp – Geschichte eines Zeugen. Frankfurt: Knecht 1989. 532 S., 49 Abb. Lw. 58,–.

BESPRECHUNGEN

Kirche

SCHIFFERLE, Alois: *Das Ärgernis Lefebvre.* Informationen und Dokumente zur neuen Kirchenspaltung. Freiburg: Paulus 1989. 252 S. Kart. 24,80.

Das Buch ist eine Kurzfassung des 1983 erschienenen Werks „Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche" (vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 202, 1984, 572f.). Es übernimmt in unverändertem Nachdruck die beiden Hauptteile, die über Leben, Werk, Programm und Kritik Lefebvres sowie über die innerkirchlichen Reaktionen informieren. Weggefallen sind die Ausführungen über die geistesgeschichtliche Herkunft und heutige Formen des Traditionalismus und über das katholische Verständnis von Tradition. Hinzugefügt wurde eine Dokumentation relevanter Texte im Zusammenhang mit dem Schisma Lefebvres vom 30. Juni 1988, eine Chronologie und einige Pressestimmen.

Mit der Konzentration auf Lefebvre hat das Werk erheblich an Prägnanz gewonnen. Nach wie vor gibt es keine so vollständige und zugleich so sachkundige Darlegung der Probleme.

W. Seibel SJ

BÜHLMANN, Walbert: *Wer Augen hat zu sehen...* Was Gott heute mit uns Christen vorhat. Köln: Styria 1989. 272 S. Kart. 29,80.

In seinem 25. Buch zieht der 73jährige Missionswissenschaftler und -praktiker eine weitausholende Bilanz, die einmal seine eigenen theologischen und kirchenpraktischen Ansichten in konzentrierter Form darbietet und die zum anderen eine Art Situationsanalyse unserer gegenwärtigen Epoche unter dem Aspekt einer nachkonziliaren Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Welt wagt. Vieles aus seinen früheren Werken (z. B. „Wo der Glaube lebt", „Wenn Gott zu allen Menschen geht", „Weltkirche", „Von der Kirche träumen") wird hier wieder aufgegriffen, indem es in den Dienst einer prophetischen Synthese gestellt wird, die vom Evangelium, vom Zweiten Vatikanischen Konzil und von den „Zeichen der Zeit" her neue „Zehn Gebote Gottes" für unsere Gegenwart formuliert. Dabei bringt Bühlmann noch einmal das zentrale Anliegen seiner Veröffentlichungen in den letzten 20 Jahren in einer eindrucksvollen und mitreißenden Klarheit zur Sprache: Gott erwartet heute von den Christen, daß sie die Impulse und Neuansätze des Konzils konsequent weiterführen, um so der „johanneischen Wende" zum offenen, veränderungsbereiten Dialog mit allen Wirklichkeitsbereichen unserer Welt eine ähnlich kirchenprägende Gestalt zu verleihen, wie es der „konstantinischen Wende" 1600 Jahre lang vergönnt war. Nur dann bleibt es nicht ein schöner Begriff, wenn die Kirche sich als „universales Sakrament des Heils", als Zeichen und Werkzeug im Dienst des allumfassenden Heilswillens Gottes versteht.

Dementsprechend groß ist das Spektrum an Themen, die Bühlmann auf spannende, anschauliche, die persönlichen Erlebnisse narrativ einbringende Weise anspricht: mehr innerkirchlich die Beziehung zwischen der Kirche und den modernen Wissenschaften, die neue Stellung der Laien (bes. der Frauen) in der Kirche, die ökumenische Einheit unter den Christen; dann die spezifisch kontinentalen Probleme der Armut und Ungerechtigkeit (Lateinamerika), der Inkulturation (Afrika), des interreligiösen Dialogs (Asien) und der Säkularisierung (Europa und Nordamerika); und schließlich die weltweiten Fragen des Friedens und der Abrüstung, der Ökologie und von Mystik und Politik.

Natürlich behandelt Bühlmann all diese Themen nicht in wissenschaftlicher Akribie (was auch nicht sein Anspruch ist), aber dennoch keineswegs pauschal und allgemein; nein, er weiß genau, wovon er spricht; er ist theologisch und welt- bzw. kirchenpolitisch gut informiert aund

vertritt vor allem eine eindeutige, sich durchhaltende und eine Perspektive aufzeigende Option: nämlich daß der Gott des Lebens und der Liebe alle ängstlich abgrenzenden Mauern unter den Christen, den Religionen, ja allen Menschen guten Willens niederreißen und sich ein universales Volk Gottes in Einheit und Verschiedenheit zugleich sammeln möchte. Insofern die Kirche sich diesem Willen Gottes öffnet, geht sie einer hoffnungsvollen Zukunft im 3. Jahrtausend entgegen. Andernfalls verkümmert sie zu einer engen, an alten Formeln und Traditionen zu ersticken drohenden Sekte.

Wieder gelingt es dem Verfasser, seine wohl meist „progressiven" Leser (vgl. 8) zu einer unverdrossenen Hoffnung aufzumuntern und der um sich greifenden Resignation entschieden zu wehren. Sein Vertrauen auf die alles erneuernde Wirksamkeit des Geistes Gottes mitten unter uns ist grenzenlos. Das spricht aus allen Zeilen seiner Bücher und macht auch dieses hier wieder so überzeugend und erfrischend. *M. Kehl SJ*

ZU DIESEM HEFT

Karl J. Rivinius, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin, blickt anläßlich der „neuen Studentenbewegung" 1988/89 auf die Studentenrevolte von 1968 zurück. Er greift einige Problemfelder heraus und untersucht ihre Wirkung in Gesellschaft und Kirche.

Die Frage, ob und wieweit einem Kranken die Wahrheit gesagt werden soll, ist ein klassisches Thema der medizinischen Ethik. Philipp Schmitz, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, erörtert Lösungswege.

Gibt es sittliche Normen, die auch in konkreten Fragen das richtige Verhalten mit absoluter Gültigkeit vorschreiben? Oder muß die menschliche Vernunft die jeweilige Problemlösung suchen? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, geht dieser Frage nach.

Bei der Gründung des DGB waren auch Katholiken beteiligt, die entschieden für eine Einheitsgewerkschaft optierten. Sie blieben aber sowohl im DGB wie in der CDU und im organisierten Katholizismus eine Minderheit. Wolfgang Schroeder untersucht diese Vorgänge bis zum Ende der Ära Adenauer.

Eugène Ionesco gilt neben Samuel Beckett und Arthur Adamov als einer der Klassiker des französischen absurden Theaters. Elisabeth Egerding fragt: Entspricht dies dem Inhalt und dem Anliegen der literarischen Arbeit Ionescos?