N12<522833076 021
ubTÜBINGEN

Buchbinderei
K. Schaffhausen

ISSN 0039–1492 theol M 6518 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1
Januar 1990

R. Bleistein
Plädoyer für den BDKJ
F. Böckle
Humanae vitae – Prüfstein des Glaubens?
V. Zsifkovits
Wertwandel heute
I. Ackermann
Tucholskys Blick auf 1990
H. J. Türk
Versuchung angekündigter Heilszeiten
J. J. Feeney
Gerard Manley Hopkins

207131 UB Tübingen 19. FEB. 1990 Sth 2449 ZID

Verlag Herder Freiburg

INHALT

Roman Bleistein SJ	Plädoyer für den BDKJ	1
Franz Böckle	Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen	3
Valentin Zsifkovits	Wertwandel heute. Eine Herausforderung der Christen in der säkularisierten Gesellschaft	17
Irmgard Ackermann	Tucholskys Blick auf 1990. Gedanken zu Tucholskys 100. Geburtstag am 9. Januar 1990	30
Hans Joachim Türk	Die immerwährende Versuchung angekündigter Heilszeiten	39
Joseph J. Feeney SJ	Gerard Manley Hopkins	49
Rainulf A. Stelzmann	Glauben im Chaos. John Irvings „A Prayer for Owen Meany"	59

UMSCHAU

Susanne Sandherr	Die Bibel und die Griechen. Emmanuel Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen"	67

BESPRECHUNGEN

	Jugend	70
	Kirchengeschichte	71
	ZU DIESEM HEFT	72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Franz Böckle, Am Kottenforst 46, 5300 Bonn-Röttgen – Prof. Dr. Valentin Zsifkovits, Halbärthgasse 2, A-8010 Graz – Dr. Irmgard Ackermann, Ebenauerstraße 14, 8000 München 19 – Prof. Dr. Hans Joachim Türk, Josef-Simon-Straße 145, 8500 Nürnberg 50 – Prof. Dr. Joseph J. Feeney, 5600 City Avenue, Philadelphia, Pennsylvania 19131-1395, USA – Professor Dr. Rainulf A. Stelzmann, USF, 4202 Fowler Avenue, Tampa, Florida 33620-5550, USA – Susanne Sandherr, 7 R Bd. Jourdan, F-75014 Paris.

STIMMEN DER ZEIT · 208. BAND · 115. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790091 3. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. 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. 27 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,40 DM; im Abonnement 10,50 DM, halbjährlich 63,– DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,– DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

STIMMEN DER ZEIT

208. BAND

1990

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV.BIBL.
TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgegeben von Wolfgang Seibel SJ (Chefredakteur) unter Mitarbeit von Roman Bleistein SJ. Zuccalistraße 16, 8000 München 19, Telefon (089) 1790913. Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. 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: Verlag Herder, Telefon 0761/2717-236, Anzeigenleitung: Hans-Jürgen Herden. Gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 27 – Versandort: Freiburg – Druck: Presse-Druck Augsburg. Die „Stimmen der Zeit" erscheinen jährlich in 12 Heften. Preis: Einzelheft 12,40 DM; im Abonnement 10,50 DM, halbjährlich 63,– DM, zuzüglich Versandspesen; Studentenabonnement: Einzelheft 8,– DM. Kündigungstermin: vier Wochen zum Halbjahresende. Bestell-Nr. 00022.

Gh 2449

INHALT DES 208. BANDS

Ackermann, Irmgard: Tucholskys Blick auf 1990. Gedanken zu Tucholskys 100. Geburtstag am 9. Januar 1990 30
Baumgartner, Alois: Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt 237
Beinert, Wolfgang: Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden? 75, 264
Biser, Eugen: Die Botschaft – hörbar gemacht. Zu Fridolin Stiers Übersetzung des Neuen Testaments* 135
– Der Protagonist der Angstüberwindung* 427
– Sei dein eigen! Wege zur Überwindung der kirchlichen Strukturkrise 795
– Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit 219
Bleistein, Roman: Individualisierung 361
– Kirche ohne Jugend – Jugend ohne Kirche? Option für eine Kirche der Jugend 147
– Der Kreisauer Kreis und die Katholiken 291
– P. Rupert Mayer: Vom KZ Sachsenhausen ins Kloster Ettal 521
– Plädoyer für den BDKJ 1
– Postmoderne Pädagogik 721
– Zur Zukunft kirchlicher Schulen* 283
Böckle, Franz: Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen 3
Bujo, Bénézet: Autorität und Normsetzung. Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt 703
Delgado, Mariano: Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik 845
Eggensperger, Thomas: Über die Sprache zu Gott? Zu den Grundzügen der Philosophie Emmanuel Lévinas' 839
Ehlen, Peter: Was ist von der Marxschen Lehre geblieben? 816
Emeis, Dieter: Wozu ein Weltkatechismus? 579
Erlinghagen, Karl: Fundamentalismus in der offenen Gesellschaft. Weltanschauungspluralität als pädagogisches Problem 193
Feeney, Joseph J.: Gerard Manley Hopkins 49
Fischer, Klaus P.: Schopenhauer und Hesse* 353
Franz, Adelheid: Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur* ... 715
Fries, Heinrich: Augustin Bea und die Ökumene* 565
Fuchs, Josef: „Die Gläubigen nicht verunsichern". Kirche zwischen Angst und Zuversicht .. 453
Fuchs, Ottmar: Individualisierung und Institution. Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik 545
Goldstein, Horst: Gott, der Gemeinschaft und Leben verspricht. Vom Umgang mit der Bibel in Lateinamerika 374
Grom, Bernhard: Glaubensvermittlung in der Traditionskrise 827
– Religionsunterricht – Lernfeld der Kirche 289
Haeffner, Gerd: Philosophie auf Reisen. Die Frage nach dem Menschen im interkulturellen Dialog 616
Hainz, Michael: Festung Europa oder Europa der Menschenrechte? Europäische Asylpolitik am Scheideweg 251
Hardt, Michael: Erbsünde – was heißt das eigentlich? 775

Hilberath, Bernd Jochen: Traum von einem Mann oder Gottes Weg zum Menschen? Zu Franz Alts Buch: Jesus – der erste Mann 180
Hipler, Bruno: Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966). Ein Inspirator der katholischen Friedensbewegung in Deutschland 113
Höfer, Adolf: Im Spiegel von Mythos und Heilsgeschichte. Der prometheische und der jesuanische Mensch in Ingeborg Drewitz' Roman „Eingeschlossen" 763
Höhn, Hans-Joachim: Religiös im Vorübergehen? Urbanität als Herausforderung für die Kirche 363
Homeyer, Josef: Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht katholischer Soziallehre 587
Hürten, Heinz: Normative Orientierung christlicher Parteien. Eine historische Betrachtung 407
Huth, Werner: Missionsreisen nach Tibet* 136
Kaldewey, Rüdiger: Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Religionsbüchern* 784
Kehl, Medard: Kirchenerfahrungen. Zur gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche 435
Keller, Albert: Solidarität zwischen Deutschen 505
Kerber, Walter: Oswald von Nell-Breuning. Seit sechs Jahrzehnten soziales Gewissen der Kirche* 205
Klinger, Elmar: Wir sind Kirche. Das Konzil als kirchliche und gesellschaftliche Herausforderung 345
Kloke, Marianne: Sterbebegleitung und Schmerztherapie 463
Knauer, Peter: Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes. Zur römischen „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" 661
– Der neue kirchliche Amtseid 93
Köhler, Oskar: Ein Verleger und seine Kirche* 858
– Franz Xaver. Ein Individualist in der Gesellschaft Jesu 385
– Friedrich Spee von Langenfeld 599
– Kreislauf der neuzeitlichen Kirchengeschichte* 281
– Der Mensch und die Menschheit. Jesuiten am Morgen der Neuzeit 159
– Peter Lippert 745
Koopmann, Angelika: Sterbebegleitung und Schmerztherapie 463
Korff, Wilhelm: Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt 237
Kremer, Jacob: Wir alle werden leben. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten 733
Krzywon, Ernst Josef: Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur 86
Kügler, Hermann: Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur* . 715
Kuschel, Karl-Josef: Fridolin Stier als Theologe und Sprachkünstler. Zur Bedeutung einer neuen Übersetzung des Neuen Testaments 687
Laux, Bernhard: Moderner als die Moderne. Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums 482
Leder, Gottfried: Abweichende Meinungen. Verfassungsrechtsprechung und Diskurskultur* 496
Leimgruber, Stephan: Neuere Ansätze in der Homiletik 635
Listl, Joseph: Ein Dokumentarwerk zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert"* 209
Malek, Roman: Die katholische Kirche in der Volksrepublik China 471
Mateo, Rogelio García: Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft. Zur geistigen Grundlage der ignatianischen Spiritualität 315
Mette, Norbert: Pastoraltheologie* 132
Müller, Johannes: Das Drogenproblem 145
– Europa – Festung des Wohlstands gegen die Dritte Welt? Herausforderungen an die Entwicklungspolitik der 90er Jahre 507
– Wahrhaftigkeit 433

Neuner, Josef: Der Weltkatechismus. Erwartungen der Dritten Welt 723
Neuner, Peter: Die Kirche – Monarchie, Demokratie, Gemeinschaft? 651
Nichtweiß, Barbara: Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung 529
Niedermayer, Franz: Das Massaker von San Salvador* 207
– Ungleiche britische Lyrik. Zum Werk von David Jones und Philip Larkin* 129
Niemann, Ulrich: Priester. Zur Anthropologie der geistlichen Berufe* 125
Nolte, Josef: Vorgriff und Entzug: Epochale Ansätze im Denken von Simone Weil (1909–1943) 556
Raming, Ida: Die Frauen in der Kirche 415
Reiter, Johannes: Ethik der Grenzwerte 229
– Gentechnik und Patente. Soll Leben patentiert werden? 447
Ricken, Friedo: Grundprobleme der Ethik* 786
Römelt, Josef: Verkündigung moralischer Normen Pastoraler Dienst und menschliches Problem 401
Roth, Paul: Das neue sowjetische Mediengesetz* 787
Rupp, Walter: Zur Theologie der Passionsspiele 326
Sander, Uwe: Medienwelten Jugendlicher 301
Sandherr, Susanne: Die Bibel und die Griechen. Emmanuel Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen"* 67
Schockenhoff, Eberhard: Die Würde des Menschen und seine biologische Natur 805
Seibel, Wolfgang: Dynamik und Dialog 217
– 25 Jahre Zweites Vatikanum 793
– Kommunikationsstörungen in der Kirche 649
– Vertrauenskrise der Kirche 73
Sievernich, Michael: Die neue Schuldfrage: Reflexionen anläßlich des Umbruchs in der DDR 676
Splett, Jörg: Der mündige Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen 102
Stelzmann, Rainulf A.: Glauben im Chaos. John Irvings „A Prayer for Owen Meany" 59
– Zum Tod Walker Percys 629
Türk, Hans Joachim: Die immerwährende Versuchung angekündigter Heilszeiten 39
Viefhues, Ludger: Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs? 752
Vollbrecht, Ralf: Medienwelten Jugendlicher 301
Wachinger, Lorenz: Bilder von Erlösung. Zu Eugen Drewermanns „Markusevangelium"* .. 279
Weger, Karl-Heinz: Kirchenrecht gegen Glaubenslehre? 577
Weides, Peter: Konkordate und Kirchenverträge* 642
Zsifkovits, Valentin: Politik mit Moral! 333
– Wertwandel heute. Eine Herausforderung der Christen in der säkularisierten Gesellschaft . 17

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Eugen Biser: Sei dein eigen! Wege zur Überwindung der kirchlichen Strukturkrise 795
– Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit 219
Horst Goldstein: Gott, der Gemeinschaft und Leben verspricht. Vom Umgang mit der Bibel in Lateinamerika 374
Hans-Joachim Höhn: Religiös im Vorübergehen? Urbanität als Herausforderung für die Kirche 363
Ottmar Fuchs: Individualisierung und Institution. Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik 545
Medard Kehl: Kirchenerfahrungen. Zur gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche 435
Elmar Klinger: Wir sind Kirche. Das Konzil als kirchliche und gesellschaftliche Herausforderung 345
Peter Knauer: Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes. Zur römischen „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ 661
– Der neue kirchliche Amtseid 93
Bernhard Laux: Moderner als die Moderne. Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums 482
Johannes Müller: Wahrhaftigkeit 433
Peter Neuner: Die Kirche – Monarchie, Demokratie, Gemeinschaft? 651
Ulrich Niemann: Priester. Zur Anthropologie der geistlichen Berufe* 125
Ida Raming: Die Frauen in der Kirche 415
Wolfgang Seibel: Dynamik und Dialog 217
– 25 Jahre Zweites Vatikanum 793
– Kommunikationsstörungen in der Kirche 649
– Vertrauenskrise der Kirche 73
Hans Joachim Türk: Die immerwährende Versuchung angekündigter Heilszeiten 39
Karl-Heinz Weger: Kirchenrecht gegen Glaubenslehre? 577
Peter Weides: Konkordate und Kirchenverträge* 642

II. THEOLOGIE

Wolfgang Beinert: Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden? 75, 264
Eugen Biser: Die Botschaft – hörbar gemacht. Zu Fridolin Stiers Übersetzung des Neuen Testaments* 135
– Der Protagonist der Angstüberwindung* 427
Michael Hardt: Erbsünde – was heißt das eigentlich? 775
Bernd Jochen Hilberath: Traum von einem Mann oder Gottes Weg zum Menschen? Zu Franz Alts Buch: Jesus – der erste Mann 180
Jacob Kremer: Wir alle werden leben. Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten 733
Karl Josef Kuschel: Fridolin Stier als Theologe und Sprachkünstler. Zur Bedeutung einer neuen Übersetzung des Neuen Testaments 687
Norbert Mette: Pastoraltheologie* 132
Lorenz Wachinger: Bilder von Erlösung. Zu Eugen Drewermanns „Markusevangelium“* ... 279

III. KIRCHENGESCHICHTE

Adelheid Franz – Hermann Kügler: Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur* ... 715
Oskar Köhler: Franz Xaver. Ein Individualist in der Gesellschaft Jesu ... 385
– Friedrich Spee von Langenfeld ... 599
– Kreislauf der neuzeitlichen Kirchengeschichte* ... 281
– Der Mensch und die Menschheit. Jesuiten am Morgen der Neuzeit ... 159
– Peter Lippert ... 745
Rogelio García Mateo: Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft. Zur geistigen Grundlage der ignatianischen Spiritualität ... 315

IV. GLAUBENSVERMITTLUNG

Dieter Emeis: Wozu ein Weltkatechismus? ... 579
Bernhard Grom: Glaubensvermittlung in der Traditionskrise ... 827
Stephan Leimgruber: Neuere Ansätze in der Homiletik ... 635
Josef Neuner: Der Weltkatechismus. Erwartungen der Dritten Welt ... 723

V. ETHIK

Franz Böckle: Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen ... 3
Bénézet Bujo: Autorität und Normsetzung. Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt ... 703
Josef Fuchs: „Die Gläubigen nicht verunsichern". Kirche zwischen Angst und Zuversicht ... 453
Johannes Reiter: Ethik der Grenzwerte ... 229
– Gentechnik und Patente. Soll Leben patentiert werden? ... 447
Friedo Ricken: Grundprobleme der Ethik* ... 786
Josef Römelt: Verkündigung moralischer Normen. Pastoraler Dienst und menschliches Problem ... 401
Valentin Zsifkovits: Politik mit Moral! ... 333

VI. PHILOSOPHIE

Thomas Eggensperger: Über die Sprache zu Gott? Zu den Grundzügen der Philosophie Emmanuel Levinas' ... 839
Gerd Haeffner: Philosophie auf Reisen. Die Frage nach dem Menschen im interkulturellen Dialog ... 616
Josef Nolte: Vorgriff und Entzug. Epochale Ansätze im Denken von Simone Weil (1909–1943) ... 556
Susanne Sandherr: Die Bibel und die Griechen. Emmanuel Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen"* ... 67
Eberhard Schockenhoff: Die Würde des Menschen und seine biologische Natur ... 805
Jörg Splett: Der mündige Wähler. Christlich-philosophische Erwägungen ... 102

VII. GESELLSCHAFT, STAAT, WIRTSCHAFT

Alois Baumgartner: Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt 237
Mariano Delgado: Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik 845
Peter Ehlen: Was ist von der Marxschen Lehre geblieben? 816
Karl Erlinghagen: Fundamentalismus in der offenen Gesellschaft. Weltanschauungspluralität als pädagogisches Problem 193
Michael Hainz: Festung Europa oder Europa der Menschenrechte? Europäische Asylpolitik am Scheideweg 251
Josef Homeyer: Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht katholischer Soziallehre 587
Marianne Kloke – Angelika Koopmann: Sterbebegleitung und Schmerztherapie 463
Wilhelm Korff: Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt 237
Gottfried Leder: Abweichende Meinungen. Verfassungsrechtsprechung und Diskurskultur* 496
Joseph Listl: Ein Dokumentarwerk zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert“* 209
Johannes Müller: Das Drogenproblem 145
– Europa – Festung des Wohlstands gegen die Dritte Welt? Herausforderungen an die Entwicklungspolitik der 90er Jahre 507
Ludger Viefhues: Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs? 752
Valentin Zsifkovits: Wertwandel heute. Eine Herausforderung der Christen in der säkularisierten Gesellschaft 17

VIII. JUGEND

Roman Bleistein: Kirche ohne Jugend – Jugend ohne Kirche? Option für eine Kirche der Jugend 147
– Plädoyer für den BDKJ 1
Uwe Sander – Ralf Vollbrecht: Medienwelten Jugendlicher 301

IX. BILDUNG UND ERZIEHUNG

Roman Bleistein: Individualisierung 361
– Postmoderne Pädagogik 721
– Zur Zukunft kirchlicher Schulen* 283
Bernhard Grom: Religionsunterricht – Lernfeld der Kirche 289
Bruno Hipler: Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966). Ein Inspirator der katholischen Friedensbewegung in Deutschland 113
Rüdiger Kaldewey: Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Religionsbüchern* 784

X. ZEITGESCHICHTE

Roman Bleistein: Der Kreisauer Kreis und die Katholiken 291
– P. Rupert Mayer: Vom KZ Sachsenhausen ins Kloster Ettal 521
Heinrich Fries: Augustin Bea und die Ökumene* 565
Heinz Hürten: Normative Orientierung christlicher Parteien. Eine historische Betrachtung .. 407

Werner Huth: Missionsreisen nach Tibet* 136
Albert Keller: Solidarität zwischen Deutschen 505
Walter Kerber: Oswald von Nell-Breuning. Seit sechs Jahrzehnten soziales Gewissen der Kirche* 205
Oskar Köhler: Ein Verleger und seine Kirche* 858
Roman Malek: Die katholische Kirche in der Volksrepublik China 471
Barbara Nichtweiß: Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung 529
Franz Niedermayer: Das Massaker von San Salvador* 207
Paul Roth: Das neue sowjetische Mediengesetz* 787
Walter Rupp: Zur Theologie der Passionsspiele 326
Michael Sievernich: Die neue Schuldfrage. Reflexionen anläßlich des Umbruchs in der DDR 676

XI. LITERATUR

Irmgard Ackermann: Tucholskys Blick auf 1990. Gedanken zu Tucholskys 100. Geburtstag am 9. Januar 1990 30
Joseph J. Feeney: Gerard Manley Hopkins 49
Klaus P. Fischer: Schopenhauer und Hesse* 353
Adolf Höfer: Im Spiegel von Mythos und Heilsgeschichte. Der prometheische und der jesuanische Mensch in Ingeborg Drewitz' Roman „Eingeschlossen" 763
Ernst Josef Krzywon: Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur 86
Franz Niedermayer: Ungleiche britische Lyrik. Zum Werk von David Jones und Philip Larkin* 129
Rainulf A. Stelzmann: Glauben im Chaos. John Irvings „A Prayer for Owen Meany" 59
– Zum Tod Walker Percys 629

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Amerika 214
Frauenbewegung 214
Freizeit 141
Friedenspolitik 287
Jugend 70, 358, 645
Kirche 142, 359, 501, 575, 646, 861
Kirchengeschichte 71, 286
Kirche und Gesellschaft 430, 502
Kirche und Religion 285
Literatur 139
Philosophie 718
Postmoderne 359
Religionsgeschichte 791
Religionspädagogik 573
Zeitgeschichte 862

ZU DIESEM HEFT

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

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN BÜCHER

Alt, Franz: Jesus – der erste Mann. 180

Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi. Hrsg. v. Konrad Dietzfelbinger. 71

Aschoff, Jürgen C.: Tsaparang – Königstadt in Westtibet. 136

Ausländer, Rose: Und preise die kühlende Liebe der Luft. 140

Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. 427

Beuys, Barbara: Vergeßt uns nicht. 863

Biser, Eugen: Glaubenskonflikte. 142

Boberski, Heiner: Das Engelwerk. 647

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Bd. 1–2. 502

Bours, Johannes: Halt an, wo laufst du hin? 501

Brox, Norbert: Erleuchtung und Wiedergeburt. 286

Drewermann, Eugen: Kleriker. 125

Drewermann, Eugen: Das Markusevangelium Bd. 1–2. 279

Ferchhoff, Wilfried – Neubauer, Georg: Jugend und Postmoderne. 358

Fischer, Helmut: Die Ikone. 646

Friedeburg, Ludwig von: Bildungsreform in Deutschland. 430

Friedenssicherung. Bd. 3. Hrsg. v. Manfred Spieker. 287

Gegenwelten. Das Freiwillige Soziale Jahr in der katholischen Jugendarbeit. 645

Das Geheimnis erspüren – Zum Glauben anstiften. Hrsg. v. Albert Biesinger und Werner Tzscheetzsch. 143

Geiger, Willi: Abweichende Meinungen zu Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. 497

Gute Aussichten, finstere Zeiten. Hrsg. v. Martin Lüdke. 139

Halbfas, Hubertus: Wurzelwerk. 574

Hartmann, Gerhard: Der Bischof. 430

Herder, Gwendolin: Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution (1837–1848). 858

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. 718

Huber, Ernst Rudolf – Huber, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Bde. 3 u. 4. 209

Ignatianisch. Hrsg. v. Michael Sievernich und Günter Switek. 861

Irving, John: A Prayer for Owen Meany. 59

Jaide, Walter – Veen, Hans-Joachim: Bilanz der Jugendforschung. 359

Jones, David: Anathemata. 129

Jugend als prophetische Kraft? Hrsg. v. Wolfgang Isenberg und Hans-Georg Ziebertz. 70

Jugend verändert Kirche. Hrsg. v. Albert Biesinger und Peter Braun. 645

Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento 1888–1976. Hrsg. v. d. O.-Karrer-Gesellschaft. 359

Konfessionelle Religiosität. Hrsg. v. Schweizerischen Pastoral-Soziologischen Institut. 285

Die Konkordate und Kirchenverträge. Hrsg. v. Joseph Listl. Bd. 1–2. 642

Der Koran. Übers. u. Komm. v. Adel Theodor Khoury. Bd. 1. 791

Krauß-Siemann, Jutta: Von der Freizeit zur Muße. 141

Larkin, Philip: Gedichte. 129

Lebensweg und religiöse Erziehung. Bd. 1–2. Hrsg. v. Rainer Lachmann und Horst F. Rupp. 573

Lenz, Hubert: Mut zum Nichts als Weg zu Gott. 719

Levinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. 67

Marnham, Patrick: So fern von Gott. 215

Meckel, Christoph: Hundert Gedichte. 140

Muschalek, Georg: Kirche – noch heilsnotwendig? 575

Oswald von Nell-Breuning: Unbeugsam für den Menschen. Hrsg. v. Heribert Klein. 205

Das Neue Testament. Übersetzt von Fridolin Stier. Hrsg. v. Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz. 135, 687

Pfau, Ruth: Wohin die Liebe führt. 863

Pfürtner, Stephan H. – Lührmann, Dieter – Ritter, Adolf Martin: Ethik in der europäischen Geschichte. Bd. 1–2. 718

Rahner, Karl: Sehnsucht nach dem Geheimnisvollen Gott. 501

Raming, Ida: Frauenbewegung und Kirche. 214

Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II. 281

Scherer-Emunds, Meinrad: Die letzte Schlacht um Gottes Reich. 214

Schmidt, Stjepan: Augustin Bea. 569

Schmidtchen, Gerhard: Schritte ins Nichts. 70

Schöpfungsberichte aus Nag Hammadi. Hrsg. v. Konrad Dietzfelbinger. 862

Schroeder, Wolfgang: Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU 1945 bis 1960. 431

Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. 786

Segesser, Philipp Anton: Briefwechsel. 503

Spieker, Manfred: Flucht aus dem Alltag? 784

Stein, Edith: Wege zur inneren Stille. Hrsg. v. Waltraud Herbstrith. 143

Wass, Barbara: Leben „in der Wahrheit"? 285

Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd. 1. 132

NAMEN- UND SACHVERZEICHNIS

Absolutheitsanspruch 77
Afrikanische Ethik 711
Alt, Franz 180
Amtseid 93
Asylpolitik 251
Auferstehung 733
Ausländerpolitik 845
Autorität 703

Barth, Karl 534
BDKJ 1
Bea, Augustin 569
Bibel 374

Christliche Parteien 407

DDR 676
Delp, Alfred 294
Demokratie 651
Dialog 217
Drewitz, Ingeborg 763
Dritte Welt 507, 723
Drogen 145
Dynamik 217

Entwicklungspolitik 507
Erbsünde 775
Ethik 786
Europa 251
Euthanasie 463

Foerster, Friedrich Wilhelm 113
Franz Xaver 385
Frauen 415
Friedensbewegung 113
Fundamentalismus 193

Gentechnik 447
Gewissen 9
Glaubensvermittlung 827
Grenzwerte 229

Heilszeiten 39
Herder, Bartholomä 858
Hesse, Hermann 353
Hexenverfolgung 600
Homiletik 635
Hopkins, Gerard Manley 49
Hospiz 468
Humanae vitae 3

Ignatius von Loyola 315, 385, 715
Individualisierung 361, 545
Institution 545
Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen 661
Interkultureller Dialog 616
Interreligiöser Dialog 626
Irving, John 59
Islam 198

Jesuiten 159
Jugend 147

Katholische Soziallehre 587
Kirche, Heilsnotwendigkeit 75, 264
Kirchenerfahrungen 435
Kirchenverträge 643
Kirchliche Schulen 283
Kommunikationsstörungen 649
Konkordate 643
Kreisauer Kreis 291

Lateinamerika 374
Lehramt 13, 577, 661
Lévinas, Emmanuel 67, 829
Lippert, Peter 745

Marktwirtschaft 592
Marx, Karl 816
Marxismus 816
Mayer, Rupert 521
Medien 301
Menschenwürde 805
Migrationsethik 845
Moderne 482
Moralische Normen 401
Multikulturelle Welt 703

Nell-Breuning, Oswald von 205
Normsetzung 703

Oberammergau 326
Ökumene 569

Pädagogik 721
Passionsspiele 326
Pastoral 348
Pastoraltheologie 132
Percy, Walker 629
Peterson, Erik 529
Philosophie 616
Politische Moral 333
Postmoderne 721
Predigt 635
Priester 125

Religionsbücher 784
Religionsunterricht 289

San Salvador, Massaker 207
Schlesien 87
Schmerztherapie 463
Schmitt, Carl 537
Schopenhauer, Arthur 353
Schuldfrage 676
Schwangerschaftsabbruch 752
Singer, Peter 752
Solidarität 237, 505
Sowjet. Mediengesetz 787
Soziale Marktwirtschaft 587
Spee von Langenfeld, Friedrich 599
Staatskirchenrecht 209
Stadt 363

Sterbebegleitung 463
Stier, Fridolin 135, 687

Tauftheologie 775
Tibet 136
Tucholsky, Kurt 30

Umweltethik 230
Urbanität 363

Verfassungsrechtsprechung 497
Vertrauenskrise 73
Vertreibungsliteratur 87
Vitoria, Francisco de 850

Wahrhaftigkeit 433
Weil, Simone 556
Weltkatechismus 579, 723
Wertwandel 17

Zukunft 482
Zweites Vatikanisches Konzil 345, 793

ZS 136.80

Plädoyer für den BDKJ

Es steht nicht gut um die kirchliche Jugendarbeit. Junge Menschen sind heute nur selten bereit, sich zu organisieren und sich zu einem regelmäßigen Einsatz zu verpflichten. Was allgemein zutrifft, zeigt sich auch im Raum der Kirche, und dort um so mehr, da nur noch eine Minderheit um zehn Prozent aller katholischen Jugendlichen religiös-christlich erzogen wird. Nun schließt dies nicht aus, daß junge Menschen trotzdem in der Zeit der Pubertät die alten Fragen nach Lebenssinn und Lebensglück stellen. Aber aufgrund der mangelnden Erfahrung im Umgang mit Kirche werden Antworten jenseits der Kirche gesucht. Heute bieten sie sich auch in Esoterik und New Age an. Wer dies alles in seiner widersprüchlichen Breite zur Kenntnis nimmt und wer nicht jede Jugendgeneration auf das Prokrustesbett seiner eigenen Jugendzeit zwingt, wird seine Erwartungen an die kirchliche Jugendarbeit von heute und an den Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) mäßigen; sie ist Arbeit im Missionsland.

Bedauerlich ist, daß ausgerechnet in dieser Situation Maximalforderungen eines religiösen Verhaltens an Jugendliche zum Maßstab des Christlichen werden: der regelmäßige Gottesdienstbesuch, die alltägliche Gebetspraxis, die systematische Katechese, die gehorsame Unterwerfung unter die kirchliche Autorität. Die Restauration der Volkskirche wird in solchen Zielen als geheimer Wunsch greifbar, Trost wird in der Nostalgie gesucht.

Solche Forderungen realisieren nicht die konkreten Bedingungen in der Jugendszene. Sie geben unterderhand die Maximen der Würzburger Synode auf: daß nämlich kirchliche Jugendarbeit nicht zuletzt Diakonie an der gefährdeten Menschwerdung junger Menschen ist. Die Idylle einer frommen Jugendgruppe soll eine auch politisch engagierte Jugendarbeit ablösen. Wer dagegen die Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland kennt, weiß, daß sie immer an die politische Situation rückgebunden war – im Aufbruch der Jugendbewegung, im Widerstand gegen das Dritte Reich, im Wiederaufbau der Nachkriegszeit. Man darf also nicht erwarten, daß gerade jetzt ein Jugendverband, der 40 Jahre lang die kirchliche Jugendpolitik in der Bundesrepublik auf Bundesebene wie in den Landkreisen verantwortete, sich zu einem frommen Jünglingsverein wandeln möchte. Das kann nicht sein, das soll nicht sein. Und ist es nicht ein Mißbrauch bischöflicher Macht, wenn jungen Christen, die während eines „Solidaritätsfestes" eine hl. Messe feiern wollen, dies autoritär verboten wird? Bleibt auf kritische Anfragen junger Menschen nur die „Exkommunikation"? Dieser einmalige Vorfall in der Geschichte der kirchlichen Jugendarbeit in Deutschland signalisiert: Es gibt keinen Dialog mehr, sondern nur Unterwerfung.

Es ist müßig, in dieser Situation nach Konzil oder Synode, nach einer ruhmvollen Geschichte katholischer Verbände zu fragen. Es soll nur die Aufgabe bewußtgemacht werden, die sich der Kirche im Blick auf die heutige Jugendgeneration stellt. Wieder in Beziehung zu jungen Menschen kommen, das wäre die erste Herausforderung, bevor man Ansprüche wie an „wirklich junge Bewegungen in anderen europäischen Ländern" äußert und Informationen, also Glaubenswahrheiten, vermitteln will. Darüber hinaus kann es nur darum gehen, alles zu unternehmen, daß der BDKJ als diese Selbstorganisation katholischer junger Menschen in seinem Wirken in Kirche und Politik, auch in der Unruhe, die er bringt, nicht geschwächt wird. Dieses Prinzip müßte auch bei der Frage gelten, ob die Ämter des Bundespräses des BDKJ und des Leiters der bischöflichen Hauptstelle Jugendpastoral personell getrennt werden. Vorausgesetzt, die deutschen Bischöfe halten Verbände als Organisationsprinzip in einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft auch in Zukunft für wichtig und stellen deshalb ausreichend qualifizierte Priester zu einem solchen Dienst zur Verfügung, müßte nichts geändert werden. Fixiert man sich in einem Diözesanpartikularismus weiter auf die „Bistumsebene" als dem „vorrangigen Ort der Jugendpastoral", wird man natürlich jeden Einfluß auf Bundesebene abbauen. Und übrigens: Wo es scheinbar nur um „hohle" Strukturen geht, steht nichts anderes als die Weise der Evangelisierung Jugendlicher zur Debatte. Da aber möchte man schneller meßbare Erfolge, etwa in steigenden Zahlen der Kirchgänger, sehen. Ungeduld ist immer ein schlechter Berater.

Wir reden von der Inkulturation des Glaubens in fremde Kulturen. Heute ist auch die Inkulturation des Christentums in eine europäische Jugendkultur gefragt. Nur wenn man den Jugendlichen Zeit zur Annäherung an Kirche einräumt, wenn man die Chance gibt, aus Fehlern zu lernen, wird es auch in Zukunft einen BDKJ – und damit eine kirchlich mitverantwortete Jugendpolitik in der Bundesrepublik – und eine kirchliche Jugendarbeit geben, die sich beidem, wie die Rottenburger Synode sagte, verpflichtet weiß: der Mystik und der Politik, der alltäglichen Verwurzelung in Gott und der Verantwortung für den Menschen in Kirche, in Gesellschaft, in einer weltweit bedrohten Natur. Damit wird für Selbständigkeit optiert, wird unbequeme Unruhe vorausgesehen, wird Veränderung begrüßt. Wer nur auf Anpassung setzt, hat damit seine Zukunft schon hinter sich. Die Angst vor der Zukunft und das hilflose Zaudern gegenüber einer zuweilen schwer verständlichen Jugendgeneration verraten wenig Vertrauen in den Gott, der sein Bleiben bei seiner Kirche in unverbrüchlicher Treue zugesagt hat. Der „ekklesiale Atheismus" (Paul M. Zulehner) wird also gerade in Konfrontation mit jenen jungen Menschen bitter erfahren, die nach dem Gott ihres Lebens fragen. Auch die ängstliche Verweigerung der Kirche wäre eine Antwort, eine schlechte; denn sie steht gewiß nicht Rede und Antwort von der Hoffnung, die Christen erfüllt (1 Petr 3,14).

Roman Bleistein SJ

Franz Böckle

Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens?

Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen

Die Frage, ob „Humanae vitae" ein Prüfstein des wahren Glaubens sei, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rede, die Papst Johannes Paul II. am 12. November 1988 vor den Teilnehmern eines internationalen Moraltheologenkongresses in Rom gehalten hat. Dabei erklärte der Papst, die Lehre von Humanae vitae sei „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person selbst eingeschrieben und von Gott in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion zu stellen bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Intellekts zu verweigern. Es bedeutet, das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorzuziehen, so dem Dunkel des Irrtums zu verfallen und dabei zu enden, weitere fundamentale Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen."[1] Nimmt man diesen Text in seinem vollen Ernst – und dies ist wohl unsere Pflicht –, so ist die Frage berechtigt, ob der Papst denn tatsächlich eine diskussionslose Zustimmung zu Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens verstanden wissen will.

Sollte dem so sein, so stehen wir vor der bereits durch die Umfragen zur Vorbereitung der Würzburger Synode erhärteten Tatsache, daß ein ganz großer Teil auch der noch praktizierenden Katholiken an diesem Prüfstein des wahren Glaubens scheitert. Dies nicht etwa, weil sie die Lehre in der Praxis nicht befolgen, sondern weil sie an der Richtigkeit der Vorschrift zweifeln. Der Papst sagt aber ausdrücklich: Wer an der Lehre zweifelt und sie zur Diskussion stellt, „verweigert Gott selbst den Gehrosam [des] Intellekts"; er zieht „das Licht [der] Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit" vor, ja verfällt „so dem Dunkel des Irrtums". Es ist daher nicht übertrieben, wenn ich sage: Damit ständen wir faktisch im Kirchenvolk vor einer Spaltung hinsichtlich einer im Glauben begründeten praktischen Wahrheit. Das gilt für Europa und Amerika, die Diskussion greift aber auch schon weit darüber hinaus. Überall da gäbe es im Gottesvolk einen Teil, der im Licht der Wahrheit stehen, und einen gewiß nicht kleineren anderen Teil, der im Dunkel des Irrtums verharren würde. Nun sprechen wir bewußt im Konjunktiv. Es wird also nicht behauptet, daß wir bereits in einem moralischen Schisma leben. Im Gegenteil, es soll im folgenden gezeigt werden, daß wir als gläubige Glieder dieser unserer katholischen Kirche ohne Abstriche an unserer Kirchlichkeit über bestimmte Punkte der Lehre von Humanae vitae unterschied-

licher Meinung sein können. Dazu muß gezeigt werden: was denn überhaupt an der Lehre von Humanae vitae in Frage gestellt wird (I.), und welche Freiheit dem Katholiken unter voller Anerkennung der authentischen Lehrverkündigung zusteht (II.).

I. Was wird in Frage gestellt?

Der Papst spricht allgemein von der *Lehre* von Humanae vitae und präzisiert dann in der gleichen Rede vom 12. November 1988: Er habe selbst in seinem Schreiben „Familiaris consortio" (FC) „im weiteren Zusammenhang der Berufung und Sendung der Familie die anthropologische und moralische Sicht von Humanae vitae sowie die daraus folgende ethische Norm für das Leben der Gatten erneut betont"[2]. Folgen wir dieser authentischen Interpretation von Papst Johannes Paul II., so können wir zunächst festhalten, worüber im innerkirchlichen Bereich und weit darüber hinaus Einigkeit besteht: Unbestritten ist „die grundlegende Aufgabe der Familie, *dem Leben zu dienen*", wie die Feststellung, daß die leibliche und/oder geistige Fruchtbarkeit „Ausfluß und Zeichen der ehelichen Liebe" sei (FC 28).

Unbestritten ist wohl auch die klare *Verurteilung aller „Aktivitäten* von Regierungen oder anderen öffentlichen Autoritäten, die in irgendeiner Weise die Freiheit der Ehegatten, über Nachkommenschaft zu entscheiden, zu beschränken versuchen" (FC 30). Solche Maßnahmen verletzen die Würde und die elementaren Rechte des Menschen. Genauso wie die Kirche die Sterilisationsgesetze des Hitler-Reichs verurteilt hat, muß sie heute alle Zwangsverordnungen, die die Freiheit im generativen Verhalten beeinträchtigen, verurteilen. Hier übernimmt der Papst zu Recht eine Sorge, die von den Bischöfen der Dritten Welt bei der Römischen Bischofssynode mit großem Nachdruck vorgetragen wurde. In dieser Beziehung müssen auch die Programme der Entwicklungshilfe neu durchdacht werden. Damit ist nichts gesagt gegen eine aktive Bevölkerungspolitik, die die Eltern in ihrer Verantwortung anspricht. Über die Tatsache, daß es auch eine sittliche Pflicht zur Begrenzung der Fruchtbarkeit gibt, besteht weder in den kirchlichen Dokumenten noch in der theologischen Lehre ein Zweifel. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Gatten auf ihre diesbezügliche „menschliche und christliche Verantwortlichkeit" hin angesprochen. Sie müssen – so heißt es in „Gaudium et spes" (FC 50) – „auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder, der schon geborenen oder zu erwartenden, achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen". Im Bereich der kirchlichen Entwicklungshilfe, zum Beispiel in Indien, auf den Philippinen oder in Lateinamerika, laufen auch entsprechende Programme der Aufklärung und der konkreten Anleitung in den von der Kirche anerkannten Methoden.

Schließlich werden auch die *Theologen* dem Anruf des Papstes folgen, „dem kirchlichen Lehramt mit gemeinsamer Kraft zur Seite zu stehen, und dahin zu wirken, daß die biblischen Grundlagen, die ethische Motivation und die personalistische Begründung" der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika Humanae vitae immer deutlicher werden (FC 31). Hier allerdings dürfen auch die vorhandenen Probleme nicht übersehen werden.

1. Die Begründung sittlicher Normen beschäftigt seit über 20 Jahren intensiv viele katholische Moraltheologen. Sie wird von ihnen auf dem Hintergrund eines klaren Bekenntnisses zum Glauben und zum kirchlichen Lehramt geführt. Der Impuls, der sie leitet, ist einzig und allein die überzeugende Vermittlung des Kerngehalts der sittlichen Botschaft des Evangeliums in unsere Welt hinein. Von einem mangelhaften Ernstnehmen der Glaubensfundamente durch die Moraltheologen kann nur reden, wer die entsprechenden Untersuchungen bloß vom Hörensagen kennt. Die Verankerung der Moraltheologie im christlichen Menschenbild, die Bezugnahme auf Christologie und Erlösungslehre waren in der Moraltheologie kaum je so bestimmend wie in den letzten 30 Jahren. Jede Ethik setzt ein bestimmtes Vorstellungsbild vom Menschen voraus. Gerade ein handlungstheoretischer Ansatz setzt die Kenntnis der Möglichkeiten und Grenzen des Menschen als des Handlungssubjekts voraus. Genau dieser Aspekt wurde selten in der Geschichte der katholischen Moraltheologie so systematisch herausgearbeitet wie in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute. Doch gerade diese Akzentuierung christlicher Existenz im Glauben muß zur Vorsicht mahnen vor kurzschlüssigen Verabsolutierungen im normativen Bereich. Wie die neueste Diskussion um das Schwurverbot zeigt, dürfen auch kategorisch ausgesprochene Verbote der Bergpredigt nicht gesetzlich interpretiert werden. Und sie müssen bei aller „Motivierung" im Glauben inhaltlich begründbar und verstehbar sein!

2. Um den „anthropologischen und moralischen Unterschied ... zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl" deutlich zu machen (FC 32), beruft sich der Papst auf die „personalistische Begründung". Dabei spielt der Begriff der *Vorbehaltlosigkeit* eine wichtige Rolle, und dies wohl in doppelter Hinsicht. Zunächst ist es der Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in der aktuellen Hingabe. Hierin besteht wohl hinsichtlich des willentlichen Vorbehalts zwischen Antikonzeption und Zeitwahl kaum ein Unterschied. Unter diesem Aspekt sind ein gezieltes Ausweichen und ein gezieltes Unterdrücken der Ovulation kaum zu unterscheiden. Der Papst sieht aber des weiteren den Begriff des Vorbehalts in Verbindung mit der Integrität der menschlichen Person. Vorbehaltloses Sich-Schenken heißt Hingabe ohne Eingriffe in die leibliche Integrität. Und der Papst ist überzeugt, daß die Beachtung des Zyklus der Frau nicht nur eine solche Manipulation vermeidet, sondern in besonderer Weise der Kultur geschlechtlicher Liebe förderlich sein kann. In diesem Respekt der natürlichen Ordnung des Geschlechtlichen erkennt er die Weisheit der Schöpfung, womit auch der aktuelle

Vorbehalt gegenüber der Fruchtbarkeit in seiner sittlichen Relevanz aufgehoben wird.

Diese Lehre ist ohne Zweifel ein imponierendes Zeugnis des Papstes. Trotzdem muß es der Theologie erlaubt sein, weitere klärende Fragen zu stellen.

Zunächst fällt auf, daß der Papst den Begriff der *Manipulation* erweitert. Unter Manipulation versteht man im allgemeinen das Einwirken auf Personen ohne Rücksicht auf deren Eigenentscheidung. In diesem Sinn sind die staatlichen Aktivitäten, die die Entscheidungsfreiheit im Zeugungsverhalten einschränken, verwerfliche Manipulationen. Der Papst bezeichnet aber auch jede aktive Verhinderung der Zeugung, selbst wenn sie in freier Übereinstimmung der Partner geschieht, als eine verwerfliche Manipulation personaler Sexualität. Demnach ist es beispielsweise der Frau verboten, die Reifung einer Eizelle zu verhindern, obwohl sie diese im betreffenden Zyklus erlaubterweise nicht zur Befruchtung kommen lassen darf. Viele fragen, ob nicht eine methodisch berechnete, systematische Frustrierung der Ovulation und eine Festlegung der geschlechtlichen Vereinigung nach einem biologischen Rhythmus auch als Manipulation personaler Sexualität empfunden werden könnte.

So stellt sich unmittelbar die zweite Frage, ob nicht die *Integrität der Person*, wie der Papst sie deutet, mit einem einseitig festgesetzten Verständnis humaner Sexualität verbunden sei. Übereinstimmung herrscht, daß unser Tun dem umfassenden Sein der menschlichen Person in ihren leiblichen und sozialen Einbindungen entsprechen muß. (Der in neuesten Publikationen vorgebrachte Einwand, die Moraltheologen huldigten einem Dualismus, ist frei erfundener Unfug. Er fällt letztlich auf die Erfinder selbst zurück!) Zu diesem ganzmenschlich personalen Sein haben wir einen intuitiven Zugang. Wir wissen um unsere tief in der Naturgeschichte verankerte Tendenz zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung und zur verantwortlichen Selbstgestaltung. Die Moraltheologie spricht von einem Prinzipienwissen, das allerdings durch ein reflektiertes normatives Wissen geschichtlich und kulturell ausgeprägt werden muß. Diese geschichtlich-kulturelle Ausprägung steht nicht gegen die bleibenden Prinzipien, sondern muß als deren konkrete Auslegung und Anwendung verstanden werden. So besteht kein Zweifel, daß die menschliche Sexualität auch durch die eben erwähnte Tendenz zur Arterhaltung geprägt ist. Die Ausrichtung auf Zeugung ist ein für menschliches Sexualverhalten sittlich relevantes Ziel. Aber sie ist unbestrittenermaßen nicht das einzige sittlich relevante Ziel. Sie ist gerade als menschlich ganzheitlich personale Sexualität polyvalent, wobei die Zeugung mit der konstitutiven Bedeutung der Sexualität für die eheliche Gemeinschaft nur akzidentell verbunden ist. Gerade darum ist das Verhalten verantwortlich zu steuern. Dies kann durch überlegten Verzicht auf die geschlechtliche Vereinigung geschehen. Es gibt aber keinen überzeugenden Grund, daß dies nur durch Verzicht geschehen darf und nicht ebenso durch die Verhinderung der in concreto nicht zu verantwortenden Zeugung. Dies wäre nur

zu begründen unter der Annahme, daß die Ausrichtung auf Zeugung ein jedem Aktvollzug konstitutiv vorgegebenes Ziel sei. Daß die Verantwortung für die mit der Sexualität verbundene Zeugung auch jeden Aktvollzug begleitet, ist eine andere Sache. Insofern läßt sich von der „prokreativen Verantwortungsstruktur sexueller Akte" sprechen. Doch die Art der Wahrnehmung dieser Verantwortung aus der Aktstruktur (etwa aufgrund der Periodizität weiblicher Sexualität) ablesen zu wollen, ist vom Sinn des Zyklus her problematisch und gewiß nicht als Handlungsprinzip intuitiv evident. Jede Gleichsetzung einer konkreten Applikation mit dem intuitiv einleuchtenden Prinzip führt unweigerlich zu einem ideologischen Fundamentalismus. So bleibt zu fragen: Ist die Verhinderung als solche schon schlecht zu nennen, oder läßt erst die Willkür das Verhalten zur Manipulation, das heißt – nach den Worten des Papstes – die sexuelle Begegnung zu einem „uti" statt einem „frui" werden? Liegt beispielsweise auch dann eine verwerfliche Manipulation vor, wenn ein Eingriff die einzige Möglichkeit darstellt, um ein eheliches Leben in Liebe und Verantwortung zu ermöglichen (z. B. wenn die Zeitwahl nicht möglich ist)?

3. Mit Nachdruck muß betont werden, daß ein humanes Geschlechtsleben grundlegender *Kultur* bedarf. Das bedeutet Rücksichtnahme, Gespräch und auch Verzicht. Daß die natürliche Familienplanung in besonderer Weise ein gegenseitiges Verstehen der Partner fordert, ist leicht einzusehen. Sie verlangt, wie immer wieder betont wird, Zucht und Maß. Man sollte sich jedoch hüten, diejenigen Paare, die eine aktive Verhütung praktizieren, allein deswegen mangelnder Tugend zu verdächtigen. Jede sexuelle Partnerschaft verlangt – soll sie gelingen – gegenseitige Rücksichtnahme auf das persönliche seelische Empfinden und das körperliche Befinden. Es ist nicht auszuschließen, daß die Rücksicht auf die psychologische Situation des Partners mindestens soviel Tugend fordert, wie die Rücksicht auf den biologischen Zyklus. Und gerade weil dieses Argument der geforderten Tugend immer wieder in den Vordergrund gerückt wird, läßt sich auch nicht verschweigen, daß nach seriösen Umfrageergebnissen selbst hochmotivierte Anhänger der natürlichen Praxis in der sogenannten Abstinenzphase eine weitere Methode zur Empfängnisverhütung anwenden[3]. Dies ist kein Argument gegen die natürliche Familienplanung, aber es spricht gegen eine voreilige Verbindung menschlicher Grundhaltung mit bestimmten Methoden.

Was also wird im Zusammenhang mit der Lehre von Humanae vitae in Frage gestellt? Zusammenfassend können wir sagen:

– Wir stellen nicht die Verwerflichkeit bestimmter manipulativer Geburtenregelungsprogramme in der Dritten Welt in Frage.

– Wir sind nicht gegen eine natürliche Familienplanung und für die Pille. Wir lehnen jede Form von gezieltem Abort ab.

– Wir setzen die Notwendigkeit von Selbstbeherrschung und liebender Rücksichtnahme auf das Wohl des Partners als selbstverständliches Postulat voraus.

– Wohl aber meinen wir, es gebe berechtigte Zweifel, ob ein Verbot, das jede Verhinderung der Empfängnis im Zusammenhang mit einer freien geschlechtlichen Hingabe für jeden denkbaren Fall untersagt, hinreichend begründet sei. Dies scheint uns bisher weder theologisch (mit Berufung auf eine göttliche Weisung) noch ethisch der Fall zu sein. Daher muß die moraltheologische Diskussion über *diesen Punkt* offen bleiben.

II. Welche Freiheit steht dem Katholiken unter Respektierung des Lehramts zu?

Als mit Erscheinen der Enzyklika Humanae vitae viele auch sehr engagierte Katholiken glaubten, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen, erklärten die in Königstein versammelten Bischöfe dazu: „Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der rechtverstandenen Autoritäts- und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.“ [4] Diese Erklärung, die sinngemäß auch von der Würzburger Synode übernommen wurde, hat vielen Katholiken, die sich ernsthaft um ein Leben aus dem Glauben der Kirche bemühen, geholfen, einen aus persönlicher Verantwortung erwachsenden Entscheid zu treffen. Die Erklärung wirkte im guten Sinn befreiend und öffnete manchem das rechte Verständnis lehramtlicher Entscheidungen. Gewiß ist nicht zu verkennen, daß die Erklärung immer häufiger als „Ausnahmegenehmigung“ mißverstanden wurde. In der bereits zitierten Ansprache vom 12. November 1988 ging nun der Papst ausdrücklich auf diese Praxis des Gewissens ein. Er erklärte:

„Im Anschluß an die Bekämpfung von Humanae vitae ist auch die christliche Lehre vom moralischen Gewissen in Frage gestellt und der Gedanke eines Gewissens angenommen worden, das sich die sittliche Norm selbst schafft. Auf diese Weise wurde das Band des Gehorsams gegen den Willen des Schöpfers radikal zerschnitten, in dem gerade die Würde des Menschen besteht. Das Gewissen ist nämlich der ‚Ort‘, an dem der Mensch von einem Licht erleuchtet wird, das nicht von seiner geschaffenen und immer fehlbaren Vernunft kommt ... Daraus ergeben sich einige Folgerungen ...: Da das Lehramt von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf das Gewissen, gerade um vom Lehramt verkündete Lehren zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen.“ [5]

Wie eben angedeutet, muß man gerechterweise zugestehen, daß die Königsteiner Erklärung sowie die Synodenaussage in der Praxis vieler Kirchenglieder inzwischen wie eine *sekundäre Norm* verwendet wird. Man denkt und sagt: „Der Papst verbietet zwar empfängnisverhütende Mittel; die Bischöfe aber haben doch gesagt, man könne die Sache auch anders sehen.“ Mit anderen Worten, die Ent-

scheidung entspringt nicht einem ernsthaft prüfenden Gewissen; vielmehr wird die persönliche Meinung mit der Berufung auf eine „Sondernorm" gedeckt. Das war und ist nicht der Sinn des Bischofsworts nach Erscheinen von Humanae vitae. Daß Rom gegen eine solche Etablierung einer Sondernorm protestiert und zur Ordnung ruft, ist verständlich. Wenn mit den oben zitierten Worten des Papstes dies gemeint war, ist dagegen nichts einzuwenden. Aber die Aussagen scheinen doch die Gewissenslehre insbesondere im Hinblick auf lehramtliche Aussagen entschieden mehr in Frage zu stellen. Darum ist die Moraltheologie heute doppelt herausgefordert, Struktur und Bedeutung des Gewissens zu klären.

Struktur und Bedeutung des Gewissens

Das Gewissen ist ein komplexes Phänomen. Wer dieses Phänomen darstellen will, muß versuchen, die einzelnen Funktionen zu erfassen und ihr Zusammenspiel zu verstehen. Dabei bleibt stets zu beachten, daß die Unterscheidung verschiedener Aspekte keine Trennung bedeutet. Es sind Aspekte eines unteilbaren Gesamtphänomens.

1. *Im Gewissen erfahren wir den unbedingten Anspruch, das, was wir als gut erkennen, auch zu verwirklichen.*

Das Gewissen stellt sich schützend vor unsere Identität. Aus dem Umgang mit dem Gewissen kennen wir Situationen, in denen wir der festen Überzeugung sind, ohne Verlust der eigenen Identität nicht anders handeln zu dürfen. Wir bringen dies spontan zum Ausdruck, indem wir erklären: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders." Wir sagen, wir müßten unserer Überzeugung folgen, wir könnten ansonsten vor uns selbst nicht bestehen. Die Identitätspsychologie spricht von der Fähigkeit der Person, die innere Einheitlichkeit und Kontinuität (das Ich im Sinn der Psychologie) aufrechtzuerhalten.

Einer solchen Überzeugung nimmt sich auch das Grundgesetz schützend an. Der Respekt, den die Verfassung zum Beispiel dem Kriegsdienstverweigerer gegenüber zeigt, gilt nicht einfach der Weigerung, Dienst mit der Waffe zu leisten. Die allgemeine Wehrpflicht ist nicht mit einer alternativen Wahl verbunden. Der Respekt gilt allein einer glaubhaften *Gewissensnot*. Dem Grundrecht auf Gewissensfreiheit gebührt Priorität vor dem Recht und der Pflicht zur militärischen Landesverteidigung. Das Problem liegt bekanntlich in der Überprüfbarkeit. Entscheidend ist ja nicht, ob der Verweigerer die Bundeswehr und ihre Aufgabe für berechtigt hält oder nicht, ob er den Zivildienst für sinnvoller hält oder nicht. Entscheidend ist allein die echte Gewissensnot, das heißt die sichere Überzeugung, die „Gewiß-heit", sich nicht anders entscheiden zu dürfen. Diese Gewißheit, die Unbedingtheit des Gefordertseins kann er anderen nicht beweisen, er

kann seine Überzeugung nur bezeugen. Sie kann ihm allein aufgrund seiner Glaubhaftigkeit abgenommen werden.

Sittliche Pflicht wurzelt im Beanspruchtsein des Menschen selbst, im Gefragtsein nach seiner Identität. In der Freiheit ist der Mensch sich selbst zur Aufgabe gestellt; sie erfüllt sich nicht in einer Wahl zwischen Objekten, sondern als *Selbstvollzug des* gegenständlich *wählenden Menschen.* Der Mensch als ganzer ist beansprucht, in Freiheit über sich selbst zu verfügen. Nicht Gesetze und Normen sind es, durch die wir Gott in erster Linie begegnen, es ist vielmehr der unbedingte Anspruch, den das uneingeschränkt Gute auf den vernünftigen Willen ausübt. Sittlichkeit wird erfahren im Vollzug eines unbedingten Entschlusses, durch den der Mensch sich im Gefordertsein durch das uneingeschränkt Gute selbst bestimmt.

Thomas von Aquin spricht in diesem Zusammenhang vom *Urgewissen,* das die praktische Vernunft prägt. Er unterscheidet bekanntlich – wie später auch Immanuel Kant – zwischen der theoretischen (spekulativen) und der praktischen Vernunft. Die *theoretische* Vernunft ist die Grundlage empirischer Wissenschaft. Man kann auch von „kenntnisnehmender" Vernunft sprechen. Die *praktische* Vernunft dagegen nimmt Stellung. Einsichten der praktischen Vernunft unterscheiden sich darin von theoretischen Einsichten, daß sie Erkenntnis in Form von Anerkenntnis sind. Sie erkennt und anerkennt etwas als „gut". Solche Anerkenntnis vollzieht sie unter einer obersten Regel, „die allen handlungsleitenden Urteilen die Form gibt: nämlich daß das als gut Erkannte zu tun und das als böse Erkannte zu lassen ist"[6]. Für Thomas ist diese Regel das erste Prinzip der praktischen Vernunft analog zum Widerspruchsprinzip als dem ersten Prinzip der theoretischen Vernunft. Getragen wird das Prinzip vom Urgewissen, das die praktische Vernunft habituell prägt. Insofern sich die praktische Vernunft der Anerkennung des uneingeschränkt Guten nicht entziehen kann, nennt Thomas das Urgewissen einen natürlichen Habitus. „Natürlich" hat hier also den Sinn von ursprünglich mit der praktischen Vernunft gegeben. Das praktische Prinzip, die oberste Regel selbst ist jedoch nicht angeboren, sondern – wie jede Regel – von der Vernunft konstituiert („constitutum a ratione" I. II. 94,1). Der Mensch gewinnt das erste Prinzip durch die Tätigkeit seiner Vernunft. Im Tätigwerden praktischer Vernunft kommt es zum Bewußtsein und erweist sich als unmittelbar einsichtig.

Indem das Gewissen die Begegnung mit dem uneingeschränkt Guten vermittelt, wird es auch zum *anthropologischen Ort des Glaubens.* Es vermittelt in dem Anspruch des Gewissens eine Begegnung mit dem Absoluten, mit Gott. In einer säkularisierten Welt ist dem einzelnen diese Beziehung meist nicht mehr bewußt. Er erlebt den Anspruch einfach als „unausweichliche Pflicht", als eine Forderung, der er sich nur um den Preis seiner Identität entziehen könnte. Und wenn er dem Anspruch folgt, vollzieht er implizit einen Akt des Glaubensgehorsams. Wir kön-

nen von einem anonymen Glaubensakt sprechen, der von der Dynamik des universalen Heilswillens Gottes getragen ist. Dies ist der grundlegende Aspekt des Gewissens, der Urgrund der Sittlichkeit.

2. *Das Gewissen fordert vom Menschen ein begründetes Urteil*

Bisher sollte deutlich werden, daß der Mensch, der etwas zu tun für sich als „gut" erkennt, unter den kategorischen Anspruch gerät, das als „gut" Erkannte zu tun und das als „bös" Erkannte zu lassen. Um das Handeln verantworten zu können, muß er aber geprüft haben, ob das als „gut" Erkannte auch wirklich gut sei. Dies geschieht im Gewissensurteil. Es ist nach „bestem Wissen" zu finden. Sittliche Selbstbestimmung nimmt den Menschen in seinem Urteilen und Entscheiden in Pflicht. Sie wäre keine Selbstbestimmung, würde der Mensch über die Entscheidung, die er trifft, sich selbst keine Rechenschaft geben. Und die Selbstbestimmung wäre keine sittliche, wenn der einzelne in die Rechenschaft vor sich selbst nicht objektive Kriterien und geltende Normen miteinbeziehen würde. Gerade in jenen Fällen, in denen die Gewissensentscheidung ein Verhalten gebietet, das von einer von der Allgemeinheit getragenen rechtlichen Pflicht abweicht (vgl. das erwähnte Beispiel des Kriegsdienstverweigeres aus Gewissensgründen), ist ein besonders selbstkritisches Urteil erfordert. Nur so gewinnt eine Gewissensentscheidung den Charakter aus sittlicher Selbstbestimmung. Dabei steht die im Gewissensanspruch gegebene Antwort auf die Frage nach dem für den einzelnen in der konkreten Situation Richtigen nicht notwendig in voller Übereinstimmung mit dem, was normativ allgemein als richtig gilt.

Im Gewissensanspruch erweist sich das Gewissen nicht nur als Ausführungsorgan vorgegebener Normen, sondern ebenso als „suchendes" und urteilendes Gewissen. Er sucht Antwort über die Bedeutung, die ein Tun für die Person selbst in ihrer Entschlossenheit zur Realisierung ihrer selbst hat. Dazu genügt nicht bloß eine formale Prüfung der Gewissenhaftigkeit des Vernunftgebrauchs, es ist vielmehr auch eine inhaltliche Prüfung der Entscheidung gefordert. Diese Aussage erweckt den Verdacht, wir wollten damit lehren, daß „das Gewissen die Wahrheit über Gut und Böse selbst kreativ hervorbringe"[7]. Das ist eine arge Mißdeutung. Wir sind durchaus mit entsprechenden Äußerungen der Meinung, daß sich unser Tun orientieren muß am umfassenden Sein der menschlichen Person in ihrer leiblichen und sozialen Einbindung. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß beispielsweise die Selbsterhaltung, die Arterhaltung, die Erhaltung der Umwelt, der Schutz unveräußerlicher Menschenrechte fundamentale Ziele sind, die unser verantwortliches Handeln sittlich objektiv bestimmen. Sie sind „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben". Die Streitfrage geht – wie betont – nur darüber, inwieweit die Verwirklichung dieser Ziele dem Handeln konkret vorgegeben sei.

Wir bleiben dabei: Das Gewissen hat sich im praktischen Urteil zu orientieren

an der Bedeutung, die einem bestimmten Tun im Ganzen der Person zukommt. In vielen Fällen wird das gute und richtige Tun spontan einleuchten. Jedenfalls muß der Entschluß zu einem bestimmten Tun oder Unterlassen aus einsichtigen Gründen getroffen werden; nur so kann er auch dem Gewissensprinzip genügen, das zu tun, was einer als gut erkannt hat. Als gut erkennen kann demnach nur heißen, die gegebene, die aus objektiven Gründen aufleuchtende Güte und Richtigkeit eines Tuns erfassen. Man kann dies meinetwegen ein kreatives Erkennen nennen. Mit einem willkürlichen Hervorbringen der Wahrheit über Gut und Bös hat dies nichts zu tun. Ludger Honnefelder kommt im Anschluß an Thomas von Aquin zum Schluß: „Nur der handelt gemäß seinem Gewissen, der einem Guten zustimmt, weil er es kraft eigener Vernunft als gut beurteilt... Nur ein Handeln, das einem Willen entspringt, der sich von Vernunft bestimmen läßt, ist frei. Allein ein solches Handeln, das nicht einfach Ursachen entspringt, sondern Gründen folgt, ist meine Tat und kann mir zugerechnet werden.“ [8]

Das praktische Urteil, das ein bestimmtes Tun als gut bzw. als böse befindet einerseits, und das Grundprinzip der praktischen Vernunft, welches das, was jemand als gut bzw. als böse erkennt, zu tun bzw. zu lassen fordert andererseits, sind von unterschiedlicher Qualität. Das praktische Urteil ist als menschliches Urteil fehlbar! Es kann daher aus sich keine unbedingte Geltung haben. Das Prinzip dagegen gilt ohne Wenn und Aber unbedingt. Es verpflichtet daher auch unbedingt. Es vermittelt dem als gut erkannten Tun die verpflichtende Kraft des Guten schlechthin. Das aus diesem Zusammenspiel erwachsende Gewissensurteil gewinnt so die bindende Kraft praktischer Wahrheit. Praktische Wahrheit steht letztlich nicht – wie die theoretische Wahrheit – unter der obersten Differenz von wahr – falsch, sondern unter der von gut – bös. Sie besagt die Übereinstimmung einer konkreten Entscheidung mit dem aufgegebenen vernünftigen Streben nach dem Guten. In dieser Selbstbestimmung durch Vernunft und freien Willen unter dem Anspruch des Guten liegt des Menschen Gottebenbildlichkeit und damit der Grund seiner Würde.

3. *Das dritte Element im Gewissensphänomen bildet die persönliche Wertetafel*

Thomas von Aquin spricht vom sittlichen Wissen, das ein jeder Mensch sich ein Leben lang prägend aneignet. Dies ist selbstverständlich nicht intellektualistisch zu verstehen. Es sollte sich auch nicht um eine bloße Internalisierung heteronomer Normen handeln im Sinn des Freudschen Über-Ich. Richtig verstanden geht es um einen lebendigen Lernprozeß aus vielfältiger Erfahrung. Die sittliche Erkenntnis vollzieht sich in einer steten gegenseitigen Beeinflussung von Erkenntnis und Entscheidung. Es handelt sich ja nicht um ein theoretisches Erkennen von Gut und Bös oder ein Aufnehmen von Tabus. Nur in der Entscheidung für das Gute wächst immer mehr auch die Erkenntnis des Guten. So baut sich nicht nur Erfahrungswissen auf; so entwickeln sich auch die prägenden Grund-

haltungen (Tugenden), die dem Entscheiden und Handeln Kontinuität und Zuverlässigkeit verleihen.

Es sind vor allem die pädagogischen Disziplinen, nicht zuletzt die Religionspädagogik, die sich mit der Konzeption und dem Inhalt ethischer Erziehung auseinandersetzen, und die so diesem dritten Aspekt des Gewissens ihre besondere Aufmerksamkeit schenken[9]. All dies läßt erkennen, daß die entscheidende Funktion des Gewissens für unser sittliches Handeln die Kenntnis verbindlicher Normen und gegebenenfalls auch eine Auseinandersetzung mit ihnen nicht überflüssig macht.

Wir brauchen verbindliche Normen. Sie ermöglichen gemeinsame Verantwortung, garantieren Verläßlichkeit und geben dem Gewissen Orientierung. Sie fallen aber nicht vom Himmel. Sie entstammen als Ergebnis reflektierter Erfahrung aus einem kultur- und offenbarungsgeschichtlichen Prozeß, dessen verantwortliches Subjekt der Mensch selbst ist. Es ist hier nicht der Ort, auf die geschichtliche Entwicklung näher einzutreten. Für uns stellt sich hier und heute vor allem die Frage nach der Verbindlichkeit der von der Kirche verkündeten Normen für unser Gewissen.

Lehramt und Gewissen

Wir teilen die Überzeugung, daß es Aufgabe der Kirche ist, die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen. „Doch, wo es um die sittliche Praxis geht, genügen allgemeine Prinzipien nicht, da sind konkrete Weisungen notwendig. Die konkrete Situation ist jedoch nie nur ein besonderer Fall innerhalb oder unterhalb einer allgemeinen Regel. Die konkrete Situation beinhaltet immer auch ein Mehr und einen Überschuß gegenüber dem Allgemeinen. Deshalb lassen sich auch nach der traditionellen Lehre die konkreten Weisungen nicht einfach abstrakt aus den allgemeinen Prinzipien ableiten; sie setzen vielmehr ein Urteil über die konkrete Situation voraus, in die hinein die allgemeinen Prinzipien übersetzt werden müssen. Hier fangen die Schwierigkeiten an, mit denen vor allem die Moraltheologie und auch die Pastoraltheologie gegenwärtig so schwer zu ringen hat.“ [10]

Da geht es zunächst um eine differenzierte Bestimmung der *Verbindlichkeit von Normen.* Für die scholastische Tradition war es stets eine Selbstverständlichkeit, daß den aus allgemeinsten Prinzipien abgeleiteten konkreten Verhaltensregeln nicht mehr die gleiche universelle Geltung eignet wie den Prinzipien selbst. Mir ist kein katholischer Moraltheologe bekannt, der die *objektive* Gültigkeit sittlicher Normen bestreiten würde. Aber objektive, in unverzichtbaren Gütern und Werten begründete Geltung ist keine *absolute,* das heißt bedingungslose Geltung. Sittliche Normen gelten im allgemeinen unter den für sie gegebenen Bedin-

gungen. Sie erhalten auch durch eine lehramtliche Bestätigung und Verkündigung keinen Absolutheitscharakter, das heißt, sie werden dadurch nicht zu bedingungslos und unter allen denkbaren Umständen geltenden Normen.

Wenn zum Beispiel Germain Grisez den Satz: „Die gewollte Tötung eines unschuldigen menschlichen Wesens ist immer objektiv schwerwiegend verboten" für definierbar hält, so würde eine feierliche Erklärung dieses Satzes seine offensichtliche Bedingheit keineswegs aufheben. Kein ernsthafter Mensch wird die fundamentale Bedeutung dieses Satzes für eine sittliche Ordnung bestreiten. Seine Anwendung ist aber nicht frei von erheblichen „Wenns" und „Abers" einer konkreten Situation. Sonst hätten die deutschen Bischöfe als Lehramtsträger nicht erklären können: „Es gibt Konfliktsituationen, in denen nach menschlichem Ermessen zwischen dem Verlust des Lebens sowohl der Mutter als auch des ungeborenen Kindes einerseits und dem Verlust nur eines menschlichen Lebens auf der anderen Seite zu entscheiden ist ... Hier ist die sorgfältige Gewissensentscheidung des Arztes in der konkreten Einzelsituation gefordert. Einer solchen Entscheidung wird niemand die Achtung vorenthalten."[11] Die übliche Unterscheidung von „direkter" und „indirekter" Tötung hebt die Bedingungen nicht auf, sie ist vielmehr selbst Ausdruck der Kontingenz sittlicher Einsicht und Entscheidung.

Differenziert zu sehen ist auch der „kirchliche Gehorsam"[12]. Der Gehorsam, den wir der kirchlichen Autorität schulden, darf nicht dem Gehorsam gegen Gott „gleichgestellt" werden. Der Papst und die Bischöfe sind für uns zwar Stellvertreter Christi und damit Stellvertreter Gottes, aber dies besagt, sie seien eben *Stellvertreter* und üben ihr Amt als Menschen aus. Letztlich ist jede menschliche Autorität von Menschen verwaltete göttliche Autorität. Das gilt für die elterliche und selbst für die staatliche Autorität (vgl. Röm 13,1). Insofern sind alle Autoritätsträger Stellvertreter Gottes. Auch der Hinweis, daß der kirchliche Gehorsam in besonderer Weise mit unserem Heil verbunden sei, ändert nichts an der Eigenart des zwischen Menschen üblichen Gehorsams. Der Gehorsam in Ehe und Familie ist nicht minder heilsbedeutsam. Kirchlicher Gehorsam ist darum zunächst Gehorsam gegenüber menschlichen Autoritätsträgern, denen per se nicht mehr Klugheit, Einsicht und Unfehlbarkeit zukommt als anderen. Eine Ausnahme ist nur dann gegeben, wenn wir bei den Trägern des Lehramts in ganz bestimmten Fällen mit Glaubensgewißheit auf den erfolgreichen Beistand des Heiligen Geistes zählen können.

In seiner Ansprache an die amerikanischen Bischöfe vom 15. Oktober 1988 hat der Papst daran erinnert, das Charisma der Unfehlbarkeit sei „nicht nur wirksam [present] in den feierlichen Definitionen des Papstes oder ökumenischer Konzilien, sondern auch im univeralen ordentlichen Lehramt"[13]. Dies ist klare Lehre des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils (DS 3011; Lum. Gent. 25). Aber nun fügt der Papst hinzu: dieses ordentliche Lehramt könne „berechtigterweise

[truly] als der gewöhnliche Ausdruck der Unfehlbarkeit der Kirche gesehen werden". Wenn man das so versteht, daß nichts feierlich dogmatisiert werden kann, was nicht breiter Überzeugung der Universalkirche entspricht, ist dies allgemeine Lehre. Doch dies trifft nur den formalen Aspekt. Viel wichtiger ist doch die materielle Eingrenzung. Das Charisma der Unfehlbarkeit ist strikt eingegrenzt auf den Bereich der *Offenbarungswahrheit* („ea quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur ... et tamquam divinitus revelata credenda proponuntur", DS 3011)[14]. Dies gilt auch für den Bereich der Moral, insofern sich das Charisma der Unfehlbarkeit nur auf eine unmittelbar mit der Glaubenswahrheit verbundene praktische Einsicht bezieht[15].

Nach all dem, was weiter vorn gesagt wurde, kann der umstrittene Punkt aus der Lehre von Humanae vitae niemals Gegenstand unfehlbarer Lehrverkündigung sein. Es handelt sich bei den entsprechenden Aussagen um authentische Interpretationen. Dazu schreibt Walter Kasper treffend: „Der Gehorsam gegenüber diesen Aussagen kann nicht einfachhin der Glaubensgehorsam im Sinn der ‚Fides divina et catholica' sein. Damit werden solche Aussagen noch längst nicht in den Bereich des Unverbindlichen und Beliebigen verwiesen. Sie sind auch nicht rein disziplinär. Es ist vom Katholiken ein religiös bestimmtes inneres Eingehen auf solche Aussagen und ein Mitgehen gefordert, welches geistige und sittliche Mitverantwortung einschließt. Daß dabei der einzelne Christ nach reiflicher Prüfung seines Gewissens auch zu einem vom kirchlichen Lehramt abweichenden Urteil kommen kann, entspricht bester theologischer Tradition."[16] Ich habe diesem Urteil nichts Weiteres hinzuzufügen.

Schließlich noch ein Wort zur Aufgabe der Theologie. Solidarität mit der Kirche erschöpft sich nicht in einem blinden Gehorsam. Guter theologischer Begriffsbestimmung entsprechend steht es bei allen nicht unfehlbaren Äußerungen grundsätzlich der Theologie zu, die Reformabilität oder Relativität dieser Aussagen durch den Hinweis auf die Schrift und die Tradition darzulegen. Wenn der Papst in Ausübung seiner unbestrittenen Vollmacht einer umstrittenen Lehre letzte Verbindlichkeit verleihen will, dann muß er „ex cathedra" sprechen oder ein Konzil einberufen.

Die lehramtliche Verkündigung schafft an sich nur ein formales Gewicht. Ein theologischer Beweis hat auch für den Lehramtsträger objektive Gültigkeit. Diesem Sachverhalt wird aber schlecht Rechnung getragen, wenn die Theologie als solche regiert wird, das heißt, wenn in ihr nicht die theologischen Argumente – einschließlich wahren Gewichts lehramtlicher Äußerungen – maßgeblich sind, sondern Äußerungen, die Gehorsam verlangen. Gehorsam ist nicht ein Begriff der Erkenntnisebene. Vorschriften und Verbote sind kein geeignetes Mittel, um in eine theologische Diskussion einzugreifen. Selbstverständlich muß das Lehramt nicht passiv zusehen, bis eine Häresie perfekt ausgebildet ist, es darf und soll auch in die theologische Diskussion eingreifen. Der sachgemäße Eingriff ist dann

aber das theologische Argument, nicht das Verbot. Ein zwingendes Argument macht ein Verbot meist überflüssig, einem Verbot ohne zwingendes Argument fehlt aber möglicherweise die moralische Legitimation. Dies in aller Deutlichkeit aufzuzeigen, heißt nicht, die Autorität in der Kirche – auch in Sachen der Moral – einfachhin in Frage zu stellen, sie gar zu bekämpfen. Wohl aber hat die Theologie und der Theologe, gerade wenn er im Auftrag dieser Autorität forscht und lehrt, die indispensable Verpflichtung, ihr konstruktiv kritisch zu dienen, besonders, wenn sie in Gefahr ist, inner- wie außerkirchlich unglaubwürdig zu werden.

Wir haben zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Auseinandersetzungen zwei Fragen gestellt: 1. Steht, wer die Zuspitzung der Lehre von Humanae vitae zu einem ohne jede denkbare Ausnahme gültigen Verbot als einer aus dem Glauben abgeleiteten Wahrheit in Frage stellt, im Dunkel des Irrtums? Die klare Antwort heißt: *Nein*. 2. Gilt die von den Bischöfen in gewissenhafter Interpretation der traditionellen Lehre vom Gewissen erlassene Königsteiner Erklärung immer noch? Klare Antwort: *Ja*.

ANMERKUNGEN

[1] Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit? Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moraltheologenkongresses vom 12. November 1988, in: Herder Korrespondenz 43 (1989) 125–127. [2] Ebd.

[3] Vgl. G. H. Neumann, Wie natürlich ist die „natürliche Familien-Planung"?, in: Gynäkologe (1989) 22, 1–6. Neumann berichtet über eine Untersuchung von K. Hahlweg und N. Klann, die unter Federführung der katholischen Bundesarbeitsgemeinschaft für Beratung (Bonn) zwischen 1985 und 1987 „Psychologische Aspekte der NFP-Praxis" untersucht haben. Befragt wurden ausschließlich hochmotivierte NFP-Anwender in einer Prä-Messung (515 Frauen, 140 Männer) und 12 Monate später mittels eines sog. Nachfragebogens (110 Frauen und 75 Männer). Durch diesen 2. Bogen sollte eine NFP-Beurteilung stattfinden. Dabei erklären sich die Teilnehmerinnen überwiegend befriedigt über die Methode, aber 84 % von ihnen geben an, daß sie auch in den Abstinenztagen sexuelle Kontakte hatten, wobei sie Verhütungsmaßnahmen, vor allem Coitus interruptus, praktizierten.

[4] Beschlüsse der Vollversammlung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausg. I (Freiburg 1976) 435, Anm. 2. [5] Vgl. Anm. 1.

[6] L. Honnefelder, Gewissen und personale Identität, in: Gewissensbildung heute, hrsg. v. Arbeitskreis kath. Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland, Materialien 7 (Bonn 1986) 24–38, 27.

[7] Vgl. Ansprache Papst Joh. Pauls II. an amerikanische Bischöfe v. 15. 10. 1988, in: L'Osservatore Romano, 16. 10. 1988, 4. [8] L. Honnefelder, a. a. O. 33. [9] G. Stachel, D. Mieth, „Ethisch handeln lernen" (Zürich 1978).

[10] W. Kasper, die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, hrsg. v. G. W. Hunold u. W. Korff (München 1986) 413–425, 422. [11] Zur Novellierung des § 218 (Die Dt. Bischöfe, Nr. 7, Mai 1976) 7.

[12] Vgl. A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Einsiedeln 1964).[13] Vgl. Anm. 7.

[14] „Zwischen dem ‚tamquam divinitus credenda' der Konstitution ‚Dei filius' und dem ‚tamquam definitive tendenda' von ‚Lumen gentium' gibt es in der Sache keinen Unterschied. Denn wie schon in der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes (docrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit: DS 3974), bezieht sich das ‚definitive tenere' auf den in der Kirche festgehaltenen Glauben selbst" (E. Klinger, Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramts, in: Zum Problem Unfehlbarkeit, hrsg. v. K. Rahner, Freiburg 1971, 277f.

[15] In „Lumen gentium" wird ausdrücklich gesagt, das Lehramt habe „fidem credendam et moribus applicandam praedicare" (Nr. 25). Auch der Hinweis „sancte custodiendum" (sc. depositum) könnte höchstens dahingehend ausgelegt werden, daß sittliche Wahrheiten, die sich als unmittelbare und notwendige Voraussetzung oder Folge einer Glaubenswahrheit erweisen, mit einzubeziehen sind. [16] A. a. O. 423.

Valentin Zsifkovits

Wertwandel heute

Eine Herausforderung der Christen in der säkularisierten Gesellschaft

Vor kurzem erklärte die Kärntner Landtagspräsidentin Kriemhild Trattnig[1] nach einem Bericht in der Presse, daß die Wertordnung vor 40 oder 50 Jahren noch in Ordnung gewesen wäre. Klare Werte hätten den Menschen gezeigt, woran sie sich hätten halten können, heute dagegen sei alles unklar, die Kinder würden in „dieser Wertlosigkeit" aufgezogen. Solche oder ähnliche Erklärungen kann man gerade in letzter Zeit in einer Vielzahl hören. Dabei ist das Reden von der guten alten Zeit nicht nur die Funktion eines schlechten Gedächtnisses, das selektiv positive Aspekte der Vergangenheit festhält, sondern auch Ausdruck der Sehnsucht nach Zuständen, die in ihrer Klarheit und Eindeutigkeit die Menschen in oft schwierigen Entscheidungen entlasten.

Daß aber Klarheit und Eindeutigkeit nicht die einzigen Maßstäbe für die Güte von Werten sein können, zeigt der einführende Satz der Abgeordneten. Im Dritten Reich mögen klare und eindeutige Werte geherrscht haben – wiewohl Kriemhild Trattnig nicht gerade dieses System ansprach –, ob sie jedoch auch zum Glück der Menschen geführt haben, kann angesichts der Auswirkungen dieser Werte zu Recht verneint werden. Nicht Eindeutigkeit und Klarheit können also die letzten Prüfkriterien sein, sondern vielmehr die Fähigkeit der Werte, in geordneter Weise zum Glücken des Lebens der Menschen, und zwar aller Menschen in Gegenwart und Zukunft, beizutragen.

Diese Funktion des Beitrags zu einem geglückten Leben erfüllen die Werte besonders dadurch, daß sie Orientierung geben. Die Orientierungsfunktion ist gerade in der heutigen Zeit besonders wichtig. Vielleicht ist gerade die weitverbreitete Orientierungslosigkeit ein Indiz für einen Wertwandel insofern, als verschiedene Werte heute oft keine tiefgehende Orientierung zu geben vermögen. Worte wie Wende, Wandel, Wendezeit sind unter anderem Ausdruck eines Suchens nach neuen Orientierungen hinter dem raschen Wandel der Lebensgrundlagen heute. Das Beispiel Karl Valentins scheint schlaglichtartig die Probleme heutiger Schwierigkeit der Orientierung aufzuzeigen. Dieser Karl Valentin soll durch München gegangen sein und die Leute gefragt haben: „Entschuldigen S', wissen Sie, wo ich hin will?" Diese Frage wenigstens grundsätzlich zu beantworten, ist eine der Lebensvoraussetzungen auch heute; bei der Beantwortung dieser Fragen können die Werte eine wesentliche Rolle spielen.

Die Frage des Wertwandels

Daß sich heute ein Wertwandel vollzieht, darüber kann relativ bald Einigkeit erzielt werden; in welche Richtung dieser Wertwandel aber geht und welche Wertgruppen er vor allem betrifft, darüber gibt es verschiedene Anschauungen. Diese Schwierigkeit wird auch dadurch bedingt, daß es keinen allgemein akzeptierten Begriff von Wert gibt. Wohl ist die Definition von C. Kluckhohn weit verbreitet. Er beschriebt Wert als die „Auffassung von zu Wünschendem, explizit oder implizit, kennzeichnend für eine Einzelperson oder charakteristisch für eine Gruppe, die die Auswahl von zugänglichen Weisen, Mitteln und Zielen einer Handlung beeinflußt“ [2].

Diese Schwierigkeit wird weiterhin dadurch bedingt, daß eine Operationalisierung des Begriffs Wert in ein valides Frage- oder Untersuchungsprogramm noch zu wünschen übrigläßt. Meist beschränkt man sich in Fragen der Werterhebung auf Umfrageprogramme, also verbale Strategien, und die in Institutionen oder alltäglichen Handlungsrichtlinen sich ausdrückenden „geronnenen“ Werte werden zuwenig beachtet; ebensolches gilt auch in bezug auf die in Recht und Gesetz sich ausdrückenden Werte. Die Erhebung von Werten bedarf also einer vielfältigen Abstützung, will sie nicht zu seicht sein und auf der Ebene von sich rasch verflüchtigenden Moden oder Einstellungen verbleiben. Dazu kommt noch, daß man mit den Methoden der empirischen Sozialforschung wohl sehr wichtige Ergebnisse für die heutige Zeit erreichen kann, die Schwierigkeit des Vergleichs mit früheren Zeiten aber bleibt bestehen, weil damals diese Methoden noch nicht angewendet wurden bzw. werden konnten.

Eine weitere Frage stellt sich hinsichtlich der Frist, in der man die Änderung von Werten betrachtet. Betrachtet man einen langfristigen, epochenübergreifenden Wertwandel mit all den Rückschlägen und Überlappungen oder einen Wertwandel, der sich relativ kurzfristig vollzieht, die Ergebnisse werden verschieden sein. Außerdem gilt es die Frage zu stellen, ob man nur die Phänomene des Wertverfalls und des Wertneuaufbaus als Wertwandelphänomene gelten läßt oder ob man auch Wandelvorgänge wie die Veränderung der Intensität der Geltung eines Wertes, die Erosion der Werte, die Ausweitung der Zahl der Wertanhänger, die Verlagerung der Wertverwirklichung vom privaten in den öffentlichen Bereich oder umgekehrt, die Neuskalierung einer Wertskala oder die Uminterpretation eines Wertes durch andere als Wertwandel gelten läßt. Jedenfalls dürfte der Wertwandel ein viel komplexeres Erscheinungsbild haben, als in den einfachen Strickmustern von Wertverfall oder Wertneuentstehung in Richtung auf positive Wertbilder zum Ausdruck kommt.

Lang-, mittel- und kurzfristiger Wertwandel[3]

Der Einteilung in verschiedene Epochen der Menschheitsgeschichte liegen wesentlich Vorstellungen verschiedener Wertannahmen in den einzelnen Epochen zugrunde. Im folgenden sollen verschieden lange Schienen von Wertwandel angedeutet werden.

Eine *langfristige* Entwicklungsschiene des Wertwandels führt in Richtung der verstärkten Betonung des Individuums. Während in der Antike und im Mittelalter, ebenso noch in langen Strecken der Neuzeit der durch die Gemeinschaft mediatisierte Mensch, also die Gemeinschaft in Form des Staates oder der Religionsgemeinschaft im Mittelpunkt stand, läßt sich ein langsames, aber allmähliches Heraustreten des Indviduums in den Mittelpunkt des Interesses verfolgen. Dies kann etwa durch die Entwicklung der Menschenrechte illustriert werden. Im Lauf der Geschichte werden dem einzelnen Rechte auch neben und gegen seinen Staat zugesprochen, der Individualität wird mehr Bedeutung geschenkt, dem Menschen wird die Würde unabhängig von die Würde „gewährenden" Institutionen zugesprochen. War zum Beispiel noch in der Antike die Sittlichkeit etwa bei Aristoteles[4] wesentlich vom Sein des Menschen in der Polis präformiert und darauf bezogen, so zeigt sich in der Neuzeit Sittlichkeit gerade in der Beachtung des individuellen Gewissens gegen staatliche oder gesellschaftliche Einflußnahme, wiewohl es solche Betonung des individuellen Gewissens gegen staatliche Vereinnahmung immer wieder gab. Es sei dabei nur an Sokrates, Thomas Morus oder viele christliche Märtyrer erinnert. Diese Betonung des Individuums zeigt sich auch in der zunehmenden Beachtung der dem Kind als Menschen zukommenden Würde mit der Ächtung der gewaltsamen Bestrafung als dem Eigenwert des Kindes widersprechend. Die gesetzliche Abdeckung dieser Würde des Kindes zeigt die Verfestigung dieses Wertstrangs.

Daß in der Betonung der Individualität Entwicklungen gegen die Würde des Individuums an der Reibefläche zwischen den einzelnen Individuen einsetzen, zeigt sich in der Gesetzgebung etwa an der Lockerung des strafrechtlichen Schutzes für die Ungeborenen. Ähnliches zeigt sich beim Wert Schamhaftigkeit. Galt früher, wenn auch in oft übertriebener Weise, der Wert der Schamhaftigkeit auch als Schutz der Intimsphäre – damit der unantastbaren Würde des Menschen –, so ist dieser Wert heute relativ schwach geworden. Die verstärkte Betonung des Individuums vor Institutionen zeigt sich am Ehe- und Familienrecht, wo sich eine Entwicklung hin zur Festigung der Interessen der einzelnen vor der Aufrechterhaltung der Institution abzeichnet. Waren in früheren Zeiten eher die Belange des einzelnen begründungsbedürftig, so sind es heute die Belange der Institutionen, oder anders ausgedrückt: Hatte in früheren Zeiten bei Interessenkollision eher die Institution bzw. deren Erhaltung Vorrang vor dem einzelnen, so scheint die heutige Situation auf das Gegenteil hinzuweisen.

Eine *mittelfristige* Konzeption des Wertwandels läßt sich beispielsweise an Max Schelers[5] Konzeption des Umsturzes der Werte festmachen. In der Neuzeit hat ein Umsturz der Werte insofern stattgefunden, als alte Werthierarchien mit geistigen und religiösen Werten an der Spitze eine Umordnung dergestalt erfuhren, daß jetzt materielle Werte an der Spitze von Werthierarchien stehen. Zu diesem Umsturz trugen und tragen sicherlich auch die Ausweitungen in der materiellen Basis bei, die eine Abdeckung der materiellen Bedürfnisse machbar erscheinen lassen; die Konzentration auf die materiellen Werte aber scheint ein Beharren auf durch wirtschaftliche Entwicklungen ausgelöste Umwertungsprozesse zu sein. Den Menschen in erster Linie nach dem zu bemessen, was er hat und was er auf materiellem Sektor zu leisten imstande ist, stellt eine Auswirkung eines Umsturzes der Wertetafeln dar. Materielle Fragen, in ihrer Fundamentalität nicht zu unterschätzen, werden damit zu dominierenden, mitunter Probleme geistiger Art verdrängenden Fragen, was sich in einem Rechtfertigungszwang immaterieller Fragen in bezug auf ihre materielle Erwünschtheit und Vereinbarkeit auswirkt.

Es gibt also eine Spannung zwischen den Grundwerten einer Gesellschaft, die auf Idealvorstellungen der Gesellschaft aufbauen und unbedingt gelten sollen, und den Zentralwerten der Gesellschaft, die tatsächlich gelten[6]. Als Grundwerte einer Gesellschaft, die teilweise in Verfassungsnormen ihren Ausdruck finden, gelten etwa die Menschenwürde, davon abgeleitet: Freiheit, Gerechtigkeit (damit zusammenhängend Gleichheit), Liebe, Wahrheit, Redlichkeit, Treue, Toleranz, Solidarität, Gemeinwohl, Friede, Ehe, Familie, Staat, Religionsgemeinschaft und nicht zuletzt Bewahrung der Schöpfung. Als Zentralwerte der Industriegesellschaft gelten nach J. Raes[7] Arbeit, Disziplin, wirtschaftliche Leistung, davon abgeleitet Fortschritt, materieller Wohlstand, Wissenschaft, Technik, Loyalität zur Familie und zum Vaterland, individuelle Freiheit, Privatleben, vor allem Eigentum, Respekt vor Autoritäten, moralisches Empfinden und andere.

Jetzt zu Konzeptionen des *kurzfristigen* Wertwandels, die vor allem die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg als Analysezeitraum im Blickpunkt haben[8]. Im Boom der Wertwandelforschung sind verschiedenste solcher Konzeptionen entwickelt worden. Drei seien besonders herausgehoben: 1. R. Ingleharts Konzeption des Übergangs von materialistischen zu postmaterialistischen Werten, 2. E. Noelle-Neumanns Sicht des Wertwandels als des Zerfalls des bürgerlichen Wertsystems und 3. H. Klages' Theorie des Übergangs von Pflicht- und Akzeptanzhin zu Selbstentfaltungswerten.

1. *Ronald Inglehart*[9] geht davon aus, daß in der formativen Phase der Kindheit und Jugend vorherrschende Standards der Abdeckung materieller Bedürfnisse die Wertlagen wesentlich beeinflussen. Im Mangel Aufgewachsene werden materielle Werte als dominierende herausbilden. Die materielle Absicherung ist für sie vorwiegendes Wertespektrum. Dagegen wird bei in Zeiten des Wohlstands Aufgewachsenen die Orientierung am Immateriellen, am Postmaterialistischen vorherr-

schen. Mit diesem Konzept des Wertwandels kann Inglehart sehr gut das Ungenügen und Unbehagen vor allem junger Menschen an einer vorrangig an materiellen Zielen ausgerichteten Politik erklären. Das Ziel der Mitbestimmung und Mitgestaltung, der Schutz der Umwelt, die Orientierung an kleinen, überschaubaren Einheiten tritt damit in den Vordergrund.

Allerdings sieht Inglehart die beiden Wertgruppen materialistische-postmaterialistische Werte zu sehr als Eckpunkte einer Linie an, so daß der Zugewinn auf der einen Seite einen Bedeutungsverlust auf der anderen Seite bedeuten muß. Vielmehr dürfte es aber so sein, daß bei Beibehaltung der materialistischen Grundintentionen sich eine Erweiterung des Wertespektrums um postmaterialistische Orientierungen vollzieht. Es handelt sich somit nicht in erster Linie um einen suspensiven Wertwandel, so daß postmaterialistische Werte materialistische ablösen, sondern eher um einen additiven Wertwandel [10], der sich in der Erweiterung des Wertespektrums um postmaterialistische Orientierungen äußert. Oder noch besser könnte man vom Verlangen nach postmaterialistischer Verwirklichung materialistischer Werte sprechen (vgl. die Diskussion um Großkraftwerke). W. Ch. Zimmerli drückt das so aus: Das besondere Kennzeichen neuer Werte ist „ihre speziell ökologische, dezentralisierte, überschaubare, kleintechnologische konviviale Weise der vorgestellten *Realisierung* der traditionellen Werte" [11].

Dies zeigt sich gerade auch in bezug auf die Arbeitswerte. Die Höhe des Verdienstes und die Sicherheit des Arbeitsplatzes sind nicht unwichtiger geworden; es sind aber andere Forderungen hinzugetreten, so zum Beispiel die Forderung nach befriedigender Arbeit, nach Sinn, der aus dem Arbeitsvollzug selbst bezogen wird, nach Gestaltungsmöglichkeiten in der Arbeit oder nach guten Beziehungen zu den Mitarbeitern am Arbeitsplatz. Mit dieser Erhöhung der Anforderungen wird auch die Motivation zur Arbeit vielfältiger, damit schwerer zu erreichen. Geld allein kann in vielem nicht jenen Anreiz zur Arbeit bieten, der zur freudvollen Übernahme der Arbeit führt, es bedarf vielmehr einer „konzertierten" Aktion, die verschiedene, auch immaterielle Aspekte berücksichtigt [12].

Mit diesem vielfältigeren Anforderungsprofil werden nun aber auch die Wertversagungsmöglichkeiten größer, wo zudem noch Gewerkschaften, Unternehmen und andere Institutionen weitgehend auf die Erfüllung geldwerter Leistungen konzentriert sind, in der Abdeckung immaterieller Bedürfnisse dagegen oft nicht die notwendige Erfahrung besitzen. Dadurch macht sich ein latentes oder offenes Unbehagen breit, das sich gegen die Institutionen wendet, deren materielle Leistungen man als selbstverständlich hinnimmt, deren Mängel bei der Behandlung immaterieller Bedürfnisse oder auch bei der Erfüllung materieller Bedürfnisse man aber beklagt bis anklagt. Für den Staat, für staatliche, gesellschaftliche und wirtschaftliche Institutionen wird dadurch das Handeln schwieriger. Hierin dürfte einer der Gründe liegen, warum die Marktwirtschaft trotz Gewinnung eines Massenwohlstands die Menschen verloren hat, wie O. Haindl [13] feststellt.

2. Die These des Wertverfalls bürgerlicher Werte von *Elisabeth Noelle-Neumann*[14]. Aufbauend auf der Konzeption der protestantischen Ethik von Max Weber, wenn auch selten in ausdrücklichem Bezug zu ihr, beschreibt E. Noelle-Neumann die Wertentwicklung als einen Zerfall des bürgerlichen Wertsystems. Welche Werte begreift sie als bürgerliche Werte? Sie zählt folgende auf: „der hohe Wert der Arbeit, von Leistung; Überzeugung, daß sich Anstrengung lohnt, Glaube an Aufstieg und Gerechtigkeit des Aufstiegs; Bejahung von Unterschieden zwischen den Menschen und ihrer Lage; Bejahung des Wettbewerbs, Sparsamkeit als Fähigkeit, kurzfristige Befriedigung zugunsten langfristiger zurückzustellen; Respekt vor Besitz; Streben nach gesellschaftlicher Anerkennung, Prestige, damit verbunden Anerkennung der geltenden Normen von Sitte und Anstand; Konservativismus, um das Erworbene zu behalten; in gemäßigter Weise auch Bildungsstreben."[15] Diese Werte sieht nun E. Noelle-Neumann im Schwinden begriffen, ein Prozeß, der ihrer Meinung nach in eine Proletarisierung der Menschen mündet. Die Daten, die sie zur Belegung ihrer These heranzieht, scheinen diese Tendenz zu bestätigen; allerdings scheint sie eine Verminderung der Geltung dieser Werte einem vollständigen Abbau dieser Werte gleichzusetzen. Wir leben ihrer Meinung nach in einer „Nach-Fleiß-Zeit", die von Leistungsverweigerung geprägt ist.

Was Noelle-Neumann mit voller Berechtigung ausspricht, ist das Abgehen von einer unhinterfragten Geltung von Werten. Vermehrt stellen die Menschen etwa angesichts der Arbeit die Frage: „Was habe ich davon?" und stellen die zu erwartenden Befriedigungen der Arbeit den Befriedigungen, die sie etwa durch die Familie beziehen, gegenüber und vergleichen. Eine Opferethik, die bereit war, unhinterfragt der Arbeit oder anderen Institutionen zu dienen, wird schwächer. Das gilt auch in bezug auf Kirche und Religion; auch dieser Bereich muß begründen können, welche Befriedigungen er zu bieten vermag. Die Absolutheit der Werte steht somit meist nicht mehr am Ausgangspunkt des Denkens.

3. Von Pflicht- und Akzeptanz- zu Selbstentfaltungswerten[16]. *Helmut Klages* zeigt in bezug auf die Analyse von Zeitreihen von Erziehungswerten, daß auf Ein- und Unterordnung bezogene Werte an Bedeutung verlieren, während die Entfaltung des einzelnen im Mittelpunkt steht. Sogenannte „Kon"-Werte, Werte des Miteinanders, werden schwächer, während auf das Ich bezogene Werte in verschiedenster Schattierung stärker werden. Damit ist ein neuer Filter in bezug auf die Auswahl von anderen Werten, Zielen und Handlungen gegeben: Was beitragen kann zur eigenen Entfaltung wird akzeptiert, anderes nur relativ schwer angenommen. In diesem Zusammenhang ist es noch wichtig, eine relativ ausgebaute Gegenwartsorientierung zu berücksichtigen, die nur einen sehr kurzen Bilanzierungszeitraum, nämlich die Gegenwart, gelten läßt, so daß Selbstentfaltung unter dieser Voraussetzung als gegenwärtige Selbstentfaltung gesehen wird. Dazu muß noch bedacht werden, daß Selbstentfaltung ein leerer Wert insofern ist, als

zu seiner Erfüllung erst verschiedene Bereiche namhaft gemacht werden müssen. Dies bedingt ein Suchen nach besseren Möglichkeiten, das infolge fehlender Eckwerte oft ziellos und gerade deswegen durch Moden sehr manipulierbar ist.

Jedenfalls aber bleibt Selbstentfaltung ein wichtiger Faktor. Dies führt zu einem Weiterschreiten des Individualismus oft in die Richtung des Egoismus, der Ansprüche für sich, nicht so sehr an sich – das wären Pflichtansprüche – stellt. Hierin liegt auch jene Schizophrenie begründet, die sich in der Erwartung hoher Leistungen von Institutionen bei gleichzeitiger massiver Kritik an diesen Institutionen zeigt. Dies kann etwa in bezug auf das Recht gezeigt werden, das akzeptiert wird, wenn es einem recht gibt, im gegenteiligen Fall aber abgelehnt wird. Ebenso zeigt sich das im Fordern von klaren Entscheidungen etwa von Kirche oder Partei, die aber meist nur dann akzeptiert werden, wenn sie mir recht geben und das bestätigen, was „ich ohnedies schon immer wußte".

Wertwandelstränge[17]

Ausgehend von diesen Wertwandelkonzepten und sie weiterführend sollen einige Bemerkungen zu heutigen Wertwandelsträngen gemacht werden.

1. Der sich heute vollziehende Wertwandel stellt sich als Überlappung verschiedener Wertwandelstränge und damit als *Pluralisierung* der Wertwelten dar.

Verschiedene Wertwandelstränge kurz-, mittel- oder langfristiger Art greifen heute ineinander und führen zum Nebeneinander verschiedener Wertbilder. Dadurch zeigen sich innerhalb verschiedener Gruppen der Gesellschaft verschiedene Wertkonstellationen, ebenso wie in verschiedenen Bereichen der Gesellschaft verschiedene Wertmuster ausschlaggebend sind. Die Schwierigkeit der Pluralisierung ist die Schwierigkeit der Orientierungsfindung, da in verschiedenen Bereichen verschiedene Wertmuster gelten sollen, die für den einzelnen nicht immer nachvollziehbar sind. Ein weiteres Problem stellt die Identitätsfindung dar. Angesichts verschiedener Rollen, die der einzelne zu spielen hat, wird oft seine unverrückbare Identität in den Hintergrund gedrängt.

2. Der sich heute vollziehende Wertwandel ist ein *additiver* Wertwandel.

Zum Stock der alten Werte treten neue hinzu. Dadurch werden die „alten" Werte nicht außer Kraft gesetzt, sie erfahren aber durch die neu hinzukommenden mitunter eine neue Ausrichtung. Zu diesem additiven Wertwandel trägt auch die Wohlstandsentwicklung bei, die für immer breitere Gesellschaftsschichten Werte der Mittelschicht in den Blick kommen läßt. Eine in manchen Schichten weitgehende Abdeckung materieller Werte läßt immaterielle Werte wie Bildung, Umweltschutz, Selbstverwirklichung, Mitbestimmung in den Bereich des Möglichen kommen, wobei die materialistischen Orientierungen aber weiterhin stark bleiben, was besonders dann zu sehen ist, wenn ihre Abdeckung zu schwanken

beginnt. Mit dieser Ergänzung des Wertespektrums ist aber auch das Auftreten von Wertantagonismen wahrscheinlicher, ein Phänomen, das sich etwa in der Devise „Postmaterialistisch argumentieren, materialistisch handeln" auswirken kann.

3. Die Werte *verlieren an Selbstverständlichkeit.*

Die allgemeine Geltung von Werten ist heute nach J. Morel[18] so zu sehen, daß sie im allgemeinen gelten. Für die Anwendung auf den jeweiligen Fall bedürfen sie einer speziellen Begründung. Werte werden nicht schon deshalb als Werte akzeptiert, weil sie als Werte ausgegeben werden, sondern sie stehen unter einem Begründungszwang.

4. Die Erweiterung des Wertespektrums und der Verlust der Selbstverständlichkeit wirken sich in einer *Verringerung der Handlungsrelevanz* aus.

Eine weitgehende Prägung verschiedener Bereiche durch Bürokratisierung und wirkliche oder vermeintliche Sachzwänge läßt dem Handeln nach Werten oft nur wenig Raum. Die Werte gehen damit oft nicht in den Entscheidungsprozeß ein, vielmehr führen sie oft ein Eigenleben, das sie aber weitgehend wertlos macht.

So kann man heute immer wieder in gesinnungsethischen Anflügen, im „Rausch der reinen Werte" (Gertrud Höhler) hohe Ziele angekündigt finden; diese Ziele aber sind für die reale Entscheidung wenig wirksam. Man verfährt nach dem sogenannten „Waschbärprinzip": „Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht naß!" Das bedeutet: Werte werden so lange proklamiert, solange dies nichts kostet. Keiner kann sagen, man sei nicht für diesen Wert, den man ja lautstark verkündet, aber entscheidungsleitend für die reale Praxis sind diese Werte oft nicht mehr. Realität und Idealfaktoren werden also weitgehend getrennt; werden die Idealfaktoren aber in Handlungen übergeführt, dann oft direkt, also in einer Weise, die den Realtitäten nicht gerecht werden kann, weil ja jeder Wert in seiner Verwirklichung eines entsprechenden Bezugs auf die zu gestaltende Realität bedarf.

Beachten wir nur manche der seinerzeit ins Endlose gehenden Diskussionen um den Frieden. Warum blieben sie meistens ohne größere Wirkung? Man berauschte sich am hohen Gehalt des Wortes Frieden und ließ es oft bei dieser Berauschung bewenden, ohne konkrete Schritte der Umsetzung dieses Wertes auf die jeweiligen Existenzebenen und Existenzbereiche zu setzen.

Mit der Artikulation eines Wertes genug getan zu haben ist ein Irrtum. Die Artikulation bedarf der Ergänzung durch das Aufzeigen konkreter Schritte der Verwirklichung, die beim einzelnen beginnen. Jeder hat seinen unverzichtbaren Beitrag zu leisten. Eine eigenartige „Berührungsangst mit der Realität" verhindert eben oft diese Umsetzungsschritte. Ein Wort aus der amerikanischen Studentenszene scheint auch bei uns zu gelten. Dieses Wort lautet: „My mind is made up, don't disturb me with facts", also: Ich hab' mir meine Meinung gebildet, verwirre mich nicht mit Tatsachen.

Natürlich hat der Verlust der Unbedingtheit von Werten auch nicht zu unter-

schätzende Vorteile, kann er doch oft vor einer Radikalisierung von Werten und der Tyrannei eines Wertes über die anderen bewahren.

Eine wichtige Konsequenz daraus muß darin bestehen, sich um Konkretisierung der jeweiligen Werte auf die jeweilige Situation hin zu bemühen. Das gilt gerade auch für religiöse Werte, die durch die Säkularisierung mitunter ihren Verwirklichungsbereich verloren haben, weil sich die Säkularisierung unter anderem in einem Rückzug religiöser Begründungen aus verschiedenen Bereichen wie Wirtschaft und Politik auswirkt.

5. Eine Wertwandelrichtung läuft in Richtung auf *Individualisierung*.

Im Hinblick auf Individualisierung wirken lang-, mittel- und kurzfristige Prozesse zusammen; jedenfalls steht der einzelne heute dominierend im Mittelpunkt. Soziale Werte verlieren an Bedeutung, oder sie werden als von außen auferlegte und damit eher hinderliche gesehen. In bezug auf die Ausrichtung auf andere bedeutet dies, daß der einzelne zwar sehr kontaktbeflissen, aber bindungsscheu ist[19]. In bezug auf Institutionen tritt eine Skepsis auf, die sich in einer partiellen Identifikation äußert, die in einer nur teilweisen Annahme der Werte von Institutionen besteht, wobei das Auswahlprinzip meist der eigene Nutzen und nicht so sehr das Gemeinwohl ist.

Im Zusammenhang mit der Individualisierung ist noch bemerkenswert, daß die Entwicklung von ländlichen, eher auf Einordnung und Gemeinschaft bezogenen Werten hin zu eher urbanen, freiheitlichen, der sozialen Kontrolle sich entziehenden Wertmustern geht, auch in ländlichen Gebieten[20].

6. Die angedeuteten Wertwandeltendenzen erzeugen *Gegenbewegungen*, die hin auf ein ganzheitliches Wertbild gehen.

Die Segmentierung und Pluralisierung der Gesellschaft zeitigen Reaktionsbewegungen, die auf Ganzheitlichkeit, die verschiedene Bereiche zusammenschließt, gerichtet sind. Nicht nur New Age muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, auch der große Zulauf zu Veranstaltungen etwa, die sich außerhalb von New Age mit ganzheitlicher Medizin, „richtiger", ganzheitlicher Ernährung, ganzheitlicher Philosophie, Okkultismus und außersinnlichen Bereichen befassen, gibt Zeugnis von diesem Streben nach Ganzheitlichkeit. Nicht zuletzt zeigt sich der Zug zur Ganzheitlichkeit in gewissen Strömungen des Betonens von Heimat, die die ganzheitliche Annahme des Menschen zum Thema haben. Allerdings vollzieht sich dieser Hang auf dem Hintergrund eines ausgeprägten Individualismus, der dann in obskuren Selbsterlösungslehren seine Auswirkung findet. Gerade in diesem Streben nach Ganzheitlichkeit aber liegt eine große Chance von Kirche und Religion.

Die Herausforderung der säkularisierten Gesellschaft für die Christen

Für den Christen stellt sich Zukunft nicht als blindes Schicksal dar, sondern als Aufruf zur Gestaltung, ist doch in Christus die Zukunftsperspektive offen, nach Gestaltung und Verantwortung rufend, geworden. Gerade hier ergeben sich Herausforderungen angesichts des Phänomens der Säkularisierung.

1. Säkularisierung muß als wesentliches Element des *Wertwandels* gesehen werden. Säkularisierung zeigt sich aus religionssoziologischer Perspektive nach F. X. Kaufmann[21] heute auf vier Ebenen: Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene bedeutet Säkularisierung den Verlust der den Zusammenhalt der Gesellschaft bewirkenden Funktion der Religion. Auf der Ebene des kirchlich verfaßten Christentums bezeichnet Säkularisierung den Prozeß der Abschwächung des Einflusses der Kirche auf verschiedene Gesellschaftsbereiche wie etwa Politik und Wirtschaft bis hin zum Verlust dieses Einflusses. Auf der Ebene der Kirchengemeinde bezeichnet Säkularisierung den Rückgang der Teilnahme am kirchlichen Leben. Auf der Ebene des Individuums bedeutet Säkularisierung die Minderung der religiösen Motivation und den Einflußverlust religiöser Normen auf das Leben.

In allen diesen Ausformungen zeigt sich Säkularisierung als Wertwandel dergestalt, daß das religiöse Element in der Sphäre der Werte an Einfluß verliert. Dies wirkt sich etwa im Verlust der religiösen Begründung der Werte aus, was vor allem dann, wenn andere Begründungen nicht vorhanden sind, zu Schwierigkeiten führen kann. Dabei ist Säkularisierung freilich nicht einseitig als Verfall, aber auch nicht als „Optimierungskategorie"[22] zu sehen. Die Säkularisierung ergibt sich ja schon aus dem biblischen Kulturbefehl oder den Entmythologisierungen, die sich in der Bibel selbst finden, sie bedeutet in vielem eine Emanzipation von unberechtigten Bevormundungen durch die Religion. Allerdings kann eine zu weit getriebene Säkularisierung den Menschen auch von seinen religiösen Wurzeln abschneiden und dadurch die Möglichkeiten seiner Selbstentfaltung beschneiden. In den Ideologien des Positivismus, des übertriebenen Rationalismus oder des vereinseitigten Individualismus zeigen sich solche auf der Säkularisierung aufbauenden Verengungen der heutigen Gesellschaft[23].

Die Säkularisierung zeigt sich auch auf der Ebene der sich in Gesetzen ausdrückenden Werte. Kardinal Franz König sagte bei einem wissenschaftlichen Kolloquium der Stiftung Nova Spes: „Wenn das Bewußtsein für die wahren menschlichen Werte schwindet, dann stellen sich auch die Kodifizierungen menschlicher Rechte als brüchig heraus."[24]

2. Die Frage der Fundierung der Werte gilt besonders in bezug auf die *Grundwerte*. Heute muß besonders der menschlichen Person als dem zentralen Grundwert Aufmerksamkeit geschenkt werden. Von diesem zentralen Grundwert leiten sich, wie schon erwähnt, vor allem folgende Grundwerte ab: Freiheit, Gerechtigkeit (damit zusammenhängend Gleichheit), Liebe, Wahrheit, Redlichkeit, Treue,

Toleranz, Solidarität, Gemeinwohl, Friede, Ehe, Familie, Staat, Religionsgemeinschaft und nicht zuletzt Bewahrung der Schöpfung. Viele dieser Grundwerte haben in ihrer realen Erscheinungsform sehr viel an religiöser Begründung in sich getragen. Was geschieht nun, wenn zentrale Grundwerte nicht mehr in entsprechender Weise begründet werden können? Gerade diese Frage stellt eine fundamentale Herausforderung an das Christentum dar, diese Begründung in der heutigen Zeit in angepaßter Weise zu versuchen. Wenn Gott nicht ist, so ist alles erlaubt, auf diesen Satz läuft eine Unterhaltung in den Brüdern Karamasoff hinaus[25]. Brauchen wir aber nicht Eckpfeiler des Erlaubten als Ermöglichung der Entwicklung des einzelnen und des Zusammenlebens in Gemeinschaften? Hier liegt der Kern der Werte als Ermöglichung des Lebens des einzelnen und der Gemeinschaft. Hier liegt aber auch die Aufgabe des Christen heute.

3. Der logische Endpunkt der Säkularisierung als des Schwächerwerdens der religiösen Dimension müßte das *Ende der Religion* sein. Trotz des oftmaligen Ausrufens dieses Endes hat sich Religion als sehr widerstandsfähig erwiesen. Heute spricht man von einer „Wiederkehr der Religion"[26]. Dabei hat Säkularisierung, die sich in einem Hauptstrang auch als Verlegung der Pflege religiöser Werte aus der Öffentlichkeit in den privaten Raum des einzelnen und kleiner Gruppen zeigt, gerade auf dieser Ebene Chancen für eine religiöse Erneuerung gebracht, die vom einzelnen und seinen Bedürfnissen ausgeht. Die Chance für eine nicht vorwiegend durch soziale Kontrolle abgesicherte, sondern auf Grund der Übereinstimmung mit den Bedürfnissen von innen heraus gewachsene Religion wird dadurch größer. Damit aber nicht in einer Entwicklung hin zu Selbstentfaltungswerten Religion eine selbstgemachte Heilsanstalt wird oder einfach ein Mittel gegen Langeweile nach den mißlichen Erfahrungen mit Sex, Crime und Drogen, bedarf es des ständigen Besinnens auf das Wesen der Religion, nämlich dem Menschen sein Ziel zu zeigen, das über ihm, vor ihm und für ihn da ist. Dieses Ziel für die jeweilige Zeit zu finden, bleibt ständige Herausforderung, auch und besonders angesichts des Wertwandels.

Diese ständige Herausforderung ernst zu nehmen und anzunehmen ist auch deshalb wichtig, weil es immer wieder Gefährdungen jener Personwürde des Menschen gibt, auf die hin sich der langfristige Wertwandel mit der Stärkung des Individuums entwickelt hat, wie bereits erwähnt wurde. Zu den oben angedeuteten Gefährdungen sei abschließend noch eine erwähnt, die unlängst in Schweden sichtbar geworden ist. Die Tageszeitung „Die Presse" berichtete in ihrer Ausgabe vom 16. Januar 1989 folgendes: „Zwei von drei Schweden halten Menschen und Tiere für gleichwertig, nur 27 Prozent meinen, daß der Mensch höherwertig sei als alle anderen Lebewesen." Auch manche modernen Tendenzen in Richtung pantheistischer und mythisch-mystischer Ganzheitsperspektiven, bei denen der Mensch in eine naturhafte Gottheit und anonyme Ganzheit eintaucht, sind dem Personprinzip der christlichen Soziallehre entgegengesetzt.

Bei aller Wertschätzung der Natur und der Umwelt mit all den nichtmenschlichen Lebewesen als Schöpfung Gottes müssen einige Grundaussagen der christlichen Anthropologie in Erinnerung gerufen und festgehalten werden: Nur der Mensch ist Bild und Gleichnis des schöpferischen Gottes, nur er ist personales und partnerschaftliches Geschöpf nach dem Bild und Gleichnis dieses Gottes; nur der Mensch ist Bruder bzw. Schwester Jesu Christi, der um dieses Menschen und seines Heils willen selbst Mensch geworden ist; nur vom Menschen heißt es in Ps 8, 5–7, was aus der Perspektive des Neuen Testaments doppelt gilt, weil in Christus überhöht: „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst!... Du hast ihn gekrönt mit Glorie und Glanz." Nur vom Menschen gilt, was der Autor des Galaterbriefs (2, 20) sagt: Ich „lebe im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich selbst für mich ausgeliefert hat", und nur der Mensch ist schließlich berufen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes. Aus all dem wird klar, daß nur der Mensch Würde im eigentlichen Sinn besitzt, daß nur er Zweck an sich ist, daß er „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen geschaffene Kreatur ist" [27], wie es das Zweite Vatikanum formuliert hat.

Damit nicht ein gefährlicher Wertwandel und eine bestimmte Form der Säkularisierung zuungunsten des Menschen und seiner Würde die diesbezüglichen Errungenschaften der geschichtlichen Entwicklung zunichte macht, müssen – jetzt bezogen auf das Christentum – die zutiefst humanen Quellen und Züge dieser Religion mobilisiert werden. In einer Weihnachtsoration, die in der ältesten Gebetssammlung der Westkirche, dem „Sacramentarium Leonianum", enthalten ist und bis zur Liturgiereform des Zweiten Vatikanums als Gebet bei der Gabenbereitung der heiligen Messe verwendet wurde, ist treffend formuliert, was als tiefste Begründung der Menschenwürde und der darauf aufbauenden Menschenrechte gelten kann. Es heißt dort: „O Gott, du hast den Menschen in seiner Würde wunderbar erschaffen und noch wunderbarer erneuert; laß uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines teilnehmen an der Gottheit dessen, der sich herabgelassen hat, unsere Menschennatur anzunehmen, Jesus Christus, dein Sohn, unser Herr."

ANMERKUNGEN

[1] M. Walcher, Die Klagen einer Landtagspräsidentin, in: Die Presse, 24./25. 5. 1989.

[2] C. Kluckhohn u. a., Values and Value-Orientations in the Theory of Action, in: Towards a General Theory of Action, hrsg. v. T. Parsons u. E. A. Shils (Cambridge/Mass. 1954) 388–433, 395.

[3] K. M. Bolte, Nicht immer sind die Werte schuld. Sozialwissenschaftliche Argumente zur Diskussion um die Leistungsbereitschaft, in: Herausforderungen der Empirischen Sozialforschung, hrsg. v. M. Kaase u. M. Küchler (Mannheim 1985) 33–35, bes. 36f.

[4] Die Nikomachische Ethik beginnt und endet mit der Anknüpfung an die Politik; vgl. O. Gigon, Einleitung zu Aristoteles, Die Nikomachische Ethik (Zürich [3]1967) bes. 40ff.

[5] M. Scheler, Vom Umsturz der Werte (Bern [5]1972).
[6] J. Raes, Die Säkularisierung, in: Säkularisierung und Wertwandel, hrsg. v. W. Kerber (München 1986) 11-34, 27.
[7] Ebd. 27.
[8] Zum Folgenden: L. Neuhold, Wertwandel und Christentum (Linz 1988) 37ff.
[9] R. Inglehart, The Silent Revolution (Princeton 1977).
[10] Zum additiven Wertwandel vgl. F. Plasser, P. A. Ulram, Unbehagen im Parteienstaat (Wien 1982) 138.
[11] W. Ch. Zimmerli, Alternative Werte. Ethische Faktoren der Planung einer Welt von morgen, in: Wandlung von Verantwortung und Werten in unserer Zeit (München 1983) 76–92, 91.
[12] L. Neuhold, Wertwandel in westlichen Industrieländern, illustriert am Beispiel der Arbeitswerte in Österreich (Graz 1987).
[13] O. Haindl, Die falschen Konzessionen. Warum die Marktwirtschaft den Massenwohlstand gewonnen und den Menschen verloren hat, in: Die Industrie 80 (1980) H. 6, 8–11.
[14] E. Noelle-Neumann, Werden wir alle Proletarier? (Zürich 1978). [15] Ebd. 15.
[16] H. Klages, Wertorientierungen im Wandel (Frankfurt 1984).
[17] Zum Folgenden v. a. Neuhold, a. a. O. 58ff.
[18] J. Morel, Wertsystem und letzte Werte, in: Sozialer Wandel, hrsg. v. Th. Hanf u. a., Bd. 1 (Frankfurt 1975) 221–236, 232.
[19] H. Lübbe, Kultureller Wandel im Spiegel der Demoskopie, in: Eine Generation später, hrsg. v. E. Noelle-Neumann u. E. Piel (München 1983) 19–22, 21.
[20] So V. Planck, in: Kathpress 180, 8. 9. 1988, 2.
[21] F. X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979) 58.
[22] E. Biser, Säkularisierung, in: Kath. Soziallexikon (Graz [2]1980) 2477–2481, 2481.
[23] Raes, a. a. O. 16ff. [24] Kathpress 099, 26. 5. 1989, 1.
[25] F. M. Dostojewski, Die Brüder Karamasoff (Klagenfurt o. J.) 54: „Das Verbrechen muß nicht nur erlaubt sein, sondern als unvermeidlicher und vernünftiger Ausweg jedes Gottlosen anerkannt werden."
[26] Vgl. bes. Neuhold, a. a. O. 48ff., 57. [27] Gaudium et spes 24.

Irmgard Ackermann

Tucholskys Blick auf 1990

Gedanken zu Tucholskys 100. Geburtstag am 9. Januar 1990.

Kurt Tucholsky ist einer der in seiner Zeit am stärksten engagierten Autoren, der wie kaum ein anderer diese seine Zeit, vor allem die der Weimarer Republik, aufs schärfste unter die Lupe genommen hat. Mit aller Vehemenz setzt er sich mit allen Aspekten (politischen, sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen, literarischen) dieser Zeit auseinander, schreibt aus dieser Zeit heraus, schreibt über sie, schreibt in sie hinein und gegen sie an, bis er letztlich an ihr zerbricht. Auf der Weltbühne und in der „Weltbühne. Wochenschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft" bricht er die räumliche Begrenzung des Horizonts immer wieder auf, bleibt aber den Zeitgrenzen, wie es scheint, um so mehr verhaftet.

Bei näherem Hinsehen zeigt sich jedoch ein erstaunliches Phänomen: einmal nämlich die Tatsache, daß Tucholsky mehrmals direkt den Leser von heute, also um 1990, anzusprechen versucht, und zum anderen die Tatsache, daß seine Texte heute einen noch größeren Leserkreis haben als in der Weimarer Republik, daß also Adressaten und Rezipienten seines Werks nicht auf seine unmittelbaren Zeitgenossen beschränkt sind.

Der „liebe Leser 1990" als Adressat und Rezipient

Ist es ein Zufall, daß Tucholsky gerade die Umgebung des Jahres 1990 (als einzige konkrete Zukunftsnennung) gleich mehrmals ausdrücklich umkreist? Im „Gruß nach vorn" von 1926 heißt es: „Lieber Leser 1985"; in „Wie war es –? So war es –!" (1928) wendet er sich an den „Sehr geehrten Herrn Professor im letzten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts, im Jahr 1991"; in „Das Zeitdorf" von 1926 sehnt er sich aus der Enge seiner Zeit hinaus in das Jahr 2000, und im „Plädoyer gegen die Unsterblichkeit" von 1925 visiert er noch einmal die Zeit um 1985 („sechzig Jahre danach ...") an[1]. Daneben finden sich noch gelegentlich allgemeinere Zukunftsformen, so eine nicht näher bestimmte ferne Zukunft in „Blick in ferne Zukunft" von 1930 und der Blick „von der anderen Seite", nach dem Tod, in den Glossen „Nachher", zwischen 1925 und 1928 veröffentlicht.

Ist das also ein inhaltlich gezieltes Schreiben für den angesprochenen Leser vor der Jahrtausendwende? Ist es vielleicht ein Kokettieren mit dem literarischen

Nachruhm? Oder ist das ein Ausbruchsversuch aus seinem „Zeitdorf" der zwanziger Jahre, das ihm zu eng wird? Wie situiert sich Tucholsky selbst im Hinblick auf diesen Leser von 1990? Und wie situiert ihn dieser Adressat von heute? Zu unterschiedlich ist der jeweilige Kontext, um Tucholsky einfach als den Wunschbürger von 1990 vereinnahmen zu können. Doch bevor diesen Fragen an den einschlägigen Texten nachgegangen werden soll, bietet sich noch ein Blick auf den realen Leser, also den Tucholsky-Rezipienten von 1990 an.

Die Breite der Tucholsky-Rezeption[2] ist belegbar an Auflagenzahlen der Auswahlausgaben seiner Veröffentlichungen und seiner Briefe, an der Vielzahl der Schallplatten mit seinen Liedern und Texten, am Erfolg von Kabarett-, Lieder- und Leseveranstaltungen dazu, an der Fülle von Zeitungsartikeln und der Aufnahme von Tucholsky-Texten in Schullesebüchern[3] und Anthologien, an dem Echo auf die Gründung der Tucholsky-Gesellschaft 1988[4] und an den vielfältigen Veranstaltungen „Berlin und anderswo" zu Tucholskys hundertstem Geburtstag. Anders steht es allerdings um die Tucholsky-Rezeption in der Literaturwissenschaft. So ist immer noch keine Gesamtausgabe seiner Werke in Sicht, und auch in den achtziger Jahren wurde die bisherige Abstinenz der Literaturwissenschaft[5] in Lehre und Forschung gegenüber diesem Autor nicht aufgegeben.

Wie verhalten sich nun Adressat und Rezipient zueinander, das heißt, ist der Adressat Tucholskys, der „liebe Leser 1990", auch der anvisierte Rezipient von 1990, und kann der reale Rezipient von 1990 sich selbst als den direkten Adressaten Tucholskys verstehen?

Tucholskys „Plädoyer gegen die Unsterblichkeit"

Mit dem Verhältnis der Nachwelt zur Vorwelt setzt sich Tucholsky des öfteren auseinander, und dabei macht es grunsätzlich keinen Unterschied, ob er aus seiner Zeit zurückblickt auf die Zeit, wie er es programmatisch formuliert, „vor 1840", oder ob er den Rückblick derer um 1990 auf seine Zeit vorwegnimmt. In diesem Zeitrahmen liegt für ihn eine Schwelle eingebaut, über die hinaus – nach vorwärts wie nach rückwärts – Verständigung nicht mehr in der Gegenwartsform, aus dem Bewußtsein der Zeitgenossenschaft möglich ist.

Tucholsky zeigt, wie so oft in seinem Werk, diese These an einer Anekdote auf: In „Corneille auf der Schreibmaschine" von 1924 geht es darum, daß ein Franzose sich den Scherz erlaubt hat, ein Stück von Corneille, auf der Schreibmaschine getippt, der Comédie Française als sein eigenes Stück einzureichen. Das Stück wird abgelehnt, die „Blamage" publik gemacht, und alle „mokieren sich über das arme Theater". Nicht jedoch Tucholsky:

Für ihn dokumentiert die Comédie Française „nämlich mit der Ablehnung ganz richtig: ein solches Stück schreibt man heute nicht mehr. Der ‚Faust' muß – auch er! – aus der Zeit seiner Entstehung her-

aus begriffen werden; lebte Goethe heute, wäre er nicht dieser Goethe, und der Faust hätte ganz andere Seelenqualen als die monologisierten. Und ich finde es noch gar nicht so blamabel, wenn man dasselbe Stück, als dreihundert Jahre alt bekannt, annimmt und das gleiche, angeblich heute entstanden, ablehnt. Veralten Klassiker? Ja, sie veralten – und das ist ein Teil ihres Reizes" (E I, 356).

Es ist also eine Illusion, sich über die Epochengrenzen hinweg wie in der eigenen Zeit bewegen zu wollen, denn „jede Zeit ist in sich befangen" (4,146), sowohl die Probleme als auch die Sprache reichen nicht herüber zu uns. Das Festklammern an der Vorwelt wie das Schielen auf die Nachwelt sind für Tucholsky nur Flucht vor den Anforderungen des Heute.

In diesem Kontext ist auch das programmatische „Plädoyer gegen die Unsterblichkeit" (1925) unter dem Pseudonym „Peter Panter" zu verstehen, das eine dezidierte Absage an idealistische und idealisierte Zeitüberschreitungen ist:

„Ein Werk tun, die Welt ändern, mit den Beinen auf der Erde stehen und diesseitig sein – das kann eine anonyme Unsterblichkeit ergeben. Aber schiele nicht nach vorn – da ist für dich nichts zu holen. Als vielleicht ein bißchen Denkmalsstuck oder eine Doktordissertation. In fünfzig Jahren ist alles vorbei – und spätestens in hundert. Unsterblichkeit ...? Glaubs nicht. Schwör sie ab. Laß sie unsterblich werden, alle miteinander. Für dich gibt es nur ein Wort, wenn du weise bist, es richtig auszusprechen. Heute" (4,147).

Für Tucholsky ist es also ausgemacht, daß fast nichts mehr hinüberreicht in die Nachwelt, daß die Basis der Verständigung, vor allem die gemeinsame Sprache, aber auch die gemeinsamen „Seelenbewegungen" nach einigen Jahrzehnten verlorengehen. Der Humor ist davon am stärksten betroffen, es gibt kein Lachen über die Epochenschwellen hinweg. Was bleibt, sind die „gottgesegneten Ausnahmen", zu denen für ihn Tolstoi, die Volkserzählungen und die Bibel gehören, wie es in „Corneille auf der Schreibmaschine" dargelegt wird:

„Es gibt eine Luft zwischen den geschriebenen Zeilen, die geht nach fünfzig Jahren, bestenfalls nach hundert, dahin. Der Autor schreibt: ‚Liebe' – und noch der letzte seiner Leser weiß, welche Liebe gemeint ist, hat dieselben Assoziationen wie der Autor, dieselben Empfindungen, dieselben Vorbehalte wie er. Unsichtbar steht – überall zwischen den Zeilen: du weißt doch, wie ichs meine! – Der Leser weiß. Der Sohn des Lesers auch noch, weil sein Vater dieselbe Sprache gesprochen hat wie der Autor – der Enkel vielleicht auch noch. Aber dann ist es aus. Dann bleibt die Fabel, das Gerüst, die Figur, die Tradition, die Klassik. (Daher zum Beispiel Humoristen am leichtesten veralten – weil das Lachen am meisten von allen Seelenbewegungen auf dem Unsichtbaren zwischen den Zeilen aufgebaut ist.) Und ist einmal einer, wie Tolstoi, so groß, daß noch über die Übersetzung hinweg, ja über Jahrzehnte hinweg, soviel bleibt wie eben bei ihm – dann ist das eine gottgesegnete Ausnahme. Die ‚Volkserzählungen' werden leben wie die Bibel.

Auf allem andern aber – beinahe auf allem andern liegt fingerdick der Staub. Denn der historische Einschnitt von 1840, der da kam, als die Maschine geboren wurde, der bewirkt, daß wir das, was davor liegt, mit andern Augen ansehen. Robespierre hat eben keiner Stenotypistin diktiert, sondern lange Zettel mit seiner dünnen Schrift überhuscht ... Französische Klassik? Französische Tradition? Der kalifornische Früchtebauer weiß nichts von ihr. Und ist deshalb noch lange kein Barbar. Sondern ein neuer Typus Mensch.

Und deshalb soll man nicht die Klassik bespötteln, aber auch nicht vor ihr auf dem Bauche liegen. Auch nicht, wenn sie Corneille oder Goethe heißt" (EI, 359f.).

Gilt diese Zeitbegrenzung auch für Tucholskys Texte, also schon 1990? Das

wäre mit Tucholskys Blick auf 1990 sicher anzunehmen, aber der Leser von 1990, der auf diese Texte stößt, muß sich wohl doch fragen, ob sich hier die Zeitgrenzen weiter hinausgeschoben haben, als Tucholsky erwartete, ob er nicht einen Text von Tucholsky, trotz der konkreten Zeitbezüge und im Gegensatz zu Tucholskys eigener Meinung, doch noch weitgehend wie einen Text eines Gegenwartsautors liest. Ist es nicht gerade „die Luft zwischen den geschriebenen Zeilen" in vielen seiner Texte, die die heutigen Leser noch unmittelbar anrührt? Die heutigen Leser, das sind kaum noch die „Söhne", vielleicht noch gerade die „Enkel", aber sicher auch schon die „Urenkel" des Lesers von 1924. Allerdings gibt es durchaus für den Leser von 1990 schon einige Stolpersteine in diesen Texten. So werden wohl die „LeserInnen" vor allem darüber stolpern und es Tucholsky übelnehmen, daß des Lesers Töchter und Enkelinnen für diese Nachfolge überhaupt nicht in Betracht gezogen werden – eine zeitbedingte oder auch persönlich bedingte Horizontbegrenzung Tucholskys, der genauer nachzugehen heute von besonderem Interesse wäre. Aber trotz solcher Vorbehalte, für die es auch andere Beispiele gibt: Spricht Tucholsky nicht unmittelbarer zum heutigen Leser, als er selbst erwarten oder auch nur sich vorstellen konnte?

Jedenfalls dürfte feststehen, daß Tucholskys Blick auf 1990 sicher nicht ein Schielen auf die Unsterblichkeit seines Werks ist. Er glaubt nicht an sein literarisches Überleben in die ferne Zukunft von 1990 hinein, sucht es nicht, würde sich vielleicht sogar dagegen sträuben. Tucholsky schreibt seine Texte für den Tag und sieht sich nicht als möglichen Anwärter auf die Unsterblichkeit seines Werks, würde sich nicht in die Tradition von „Tolstoi, die Volkserzählungen und die Bibel" einreihen, deren Überzeitlichkeit auch für ihn unbestritten ist. Man darf wohl vermuten, daß Originaltexte von Tucholsky auf dem Computer für den Autor ein ebensolcher Widerspruch sein würden wie die Tragödien von Corneille auf der Schreibmaschine. Dann vielleicht doch noch eher die Bibel auf dem Computer?

Ausbruch aus dem „Zeitdorf"

In dem „Gruß nach vorn" von 1925 macht der Autor unter dem Pseudonym „Kaspar Hauser" den Versuch, „mit dem Kopf ein bißchen über den Zeitpegel zu gucken". Er wendet sich direkt an den Leser von 1985, versucht die Zeitschwelle zu überspringen und ihn zu erreichen, aber der Versuch scheitert. Der Gruß nach vorn, also nach 1985, ist „so, wie wenn ich heute mit einem Mann aus dem Dreißigjährigen Krieg reden sollte": Es kommt nichts hinüber, das Papier ist vergilbt, die Stimme hallt aus der Vergangenheit, leer und ohnmächtig, sie haben sich nichts mitzuteilen, sie verstehen sich nicht mehr, denn „wir sind zerlebt, unser Inhalt ist mit uns dahingegangen", und der Leser von 1985 sieht überlegen hinab auf den Zeitbürger von 1926:

„Lieber Leser 1985 –! Durch irgendeinen Zufall kramst du auf der Biliothek in dieser Zeitschrift, findest die Jahreszahl, die du eben erst geschrieben hast – wenn sie bis dahin nicht einfach 85 heißt –, stutzt und liest. Guten Tag.

Ich bin sehr befangen: du hast einen Anzug an, dessen Mode von meinem sehr absticht, auch dein Gehirn trägst du ganz anders ... Ich setze dreimal an: jedes Mal mit einem anderen Thema, man muß doch in Berührung kommen ... nicht wahr? Jedesmal muß ichs wieder aufgeben – wir verstehen einander gar nicht. Ich bin wohl zu klein; meine Zeit steht mir bis zum Halse, kaum gucke ich mit dem Kopf ein bißchen über den Zeitpegel, da, ich wußte es: du lächelst mich aus.

Alles an mir erscheint dir altmodisch: meine Art, zu schreiben, und meine Grammatik und meine Haltung ... Vergeblich will ich dir sagen, wie wir es gehabt haben, und wie es gewesen ist, neumodisch Gesalbtes und altmodisch Vergessenes ... Nichts. Du lächelst, ohnmächtig hallt meine Stimme aus der Vergangenheit, und du weißt Alles besser." [6]

Pessimismus auf die Zukunft hin bestimmt diesen Text. Auch hier ist die bestimmende Grundidee die von der unübersteigbaren Zeitgrenze, über die Kommunikation nicht hinausreicht, denn „wir haben uns wohl nicht allzu viel mitzuteilen, wir Mittelmäßigen". Wozu dann aber die Gedankenakrobatik, mit dem Leser von 1985 in Verbindung treten zu wollen, wenn der Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt ist? Andererseits: Hat der Leser 1985 die Entfernung genauso unüberwindlich gesehen? Sicher nicht, weder was die Sprache noch was die Mode betrifft: Tucholsky würde mit Krawatte auch 1985 keine Verwunderung erregen, und er würde noch immer mit seinen Pointen brillieren.

Werfen wir zunächst noch einen Blick auf einen anderen Text mit dem fiktiven Adressaten von 1991, nämlich „Wie war es –? So war es –!" von 1928, von „Ignaz Wrobel" gezeichnet. Es handelt sich hier um die Vorrede Tucholskys zum Buch des Matrosen Becker „Wie ich zum Tode verurteilt wurde", in dem Geschichte „ganz, ganz anders als in den Geschichtsbüchern", das heißt aus der Sicht eines Betroffenen dargestellt wird, nämlich von einem nach dubiosem Verfahren zum Tod Verurteilten und dann kurz vor der Hinrichtung Freigesprochenen.

Der fiktive Adressat des Vorworts ist der „Sehr geehrte Herr Professor ... im Jahre 1991", der in diesem Buch die seltene Chance hat, sich mit Geschichte von unten her, aus der Perspektive des Leidenden, auseinanderzusetzen. Die Vergangenheit aus der Sicht des zum Tod Verurteilten schreit und klagt an, denn „diese Welt will wenigstens eines: so auf die Nachwelt kommen, wie sie wirklich gewesen ist". Und es scheint, daß Anklage und Schrei nach Gerechtigkeit mehr Chancen haben, in die Zukunft hineinzureichen, als die für unsterblich gehaltenen Werke oder gezielte Versuche, die Zeitgrenze zu überspringen:

„Ob einer die Wahrheit schreibt, Herr Professor, das kann man hören. Allerletzten Endes gibt es gar keine andere Möglichkeit, die Wahrheit ausfindig zu machen. Zahlen können trügen – Statistiken erst recht – Dokumente können gefälscht, geschickt ausgewählt, zusammengestrichen sein ... aber der Ton der Wahrheit, die Musik der Wahrheit –: das täuscht nie. Haben Sie Ohren, Herr Professor? Dann hören Sie, was da klingt ...

Wir sind tot, wenn Sie dies lesen, Herr Professor. Aber unsere Stimmen steigen noch aus der Erde auf, beschwörend, mahnend, anklagend – – Wie war es?

So war es" (6,289).

Aber der Schrei der Anklage ist ja eigentlich nicht in die Zukunft gerichtet, sondern in die Gegenwart des Autors. Das Vorwort Tucholskys dazu ist ein fiktiver Blick zurück aus der Zukunft, um der Anklage Nachdruck zu geben. Nicht der Leser der Zukunft, sondern der Zeitgenosse der Weimarer Republik ist der reale Adressat. Er wird aufgerufen gegen das Unrecht. Der „Herr Professor von 1991" in Tucholskys Vorwort ist ein Kunstgriff, um aus der fiktiven geschichtlichen Perspektive den Finger um so deutlicher auf die Wunden der Gegenwart legen zu können, um das Unrecht des Heute schärfer aufzuzeigen. Und in dieser Situation kommt nun scheinbar doch, zumindest innerhalb des vorgegebenen Kommunikationsmodells, eine Kommunikation über die Zeitgrenzen hinweg zustande: Dieser Bericht des zum Tod Verurteilten, nicht die Klassiker, sondern der Aufschrei aus der Not, die „Wahrheit, die nicht täuscht", hat die Chance, die Zeitgrenzen zu überwinden, so daß man vielleicht doch noch in der Zukunft von 1991 hören kann, „was da klingt".

Das eine Mal ist also diese Kommunikation mit der Zukunft von 1990 total mißglückt, das andere Mal hat sie mindestens die Chance, ihren fiktiven Adressaten zu erreichen. Gibt es so etwas wie eine Kommunikationsstrategie hinter diesen Versuchen, über den Zeitpegel hinweg die Verbindung zur Zukunft aufzunehmen? Der Schlüssel dafür kann ein Text von 1926, „Das Zeitdorf", sein. Schon der Titel gibt den Hinweis: Raummuster werden auf Zeitmuster übertragen, das Zeitdorf, die Zeitkleinstadt werden zu eng, laden den Kleinbürger der Zeit zum Überschreiten der zeitlichen Begrenzung ein:

„In jeder Zeit sitzt einer und hat sie bis zum Hals herauf satt. Ah – die ewig gleichen Schlagworte, der Gemeinplatz, die dummen Bilder – die ewig gleichen Zeitgenossen, die Enge, die zu nahe Vertrautheit mit allen – und wenn Sie wüßten, wie ich mich sehne, einmal herauszukommen...! Wir haben hier im Jahre 1926 so gar keine Anregung... Eine trübe Zeit. Renaissance! Das Jahr 2000! Sie ahnen nicht, wie bechränkt die Menschen von heute sind... Hinaus! Hinaus!" (10, 182f.)

Aber Ausbruch aus der eigenen Zeit hat als Ziel nicht nur die Flucht, sondern die Relativierung des Heute:

„Die Welt ist erfüllt von Kleinstädtern der Zeit, von Leuten, die nie aus ihrer Zeit herausgekommen sind, die nichts andres gesehen haben als ihre kümmerlichen siebzig Jahre. Reisebeschreibungen haben sie ja gelesen, also Geschichtsbücher – aber das allein tut's nicht. Wie gut täte ihnen, sich einmal den Zeitwind um die Nase wehen zu lassen – Was sähen sie?

Sie sähen, wie andre Zeiten andre Sitten gebären – wie andre Zeiten andre Ideale haben, wie grade das, was ihnen selbstverständlich ist, es zu andrer Zeit nicht war – und da nur und ausschließlich das Selbstverständliche, das, worüber keiner mehr spricht, charakteristisch für einen Menschen ist, so kämen sie vielleicht gewandelt, durcheinandergeschüttelt, weiser zurück. Sie sagten nicht mehr: Das ist so! Sondern sie sagten: Ja, das ist heute so" (10, 183f.).

Die Ausbruchsversuche aus dem „Zeitdorf" der zwanziger Jahre in ferne Zeitgegenden, mit dem Blick zurück in die Vergangenheit oder voraus ans Jahrtausendende sind ein solcher Versuch, die Begrenzung der eigenen Zeit von außen wahrzunehmen. Von jenseits der Zeitschwelle, über die der Alltag nicht mehr hinüberreicht und an der die vermeintliche Unsterblichkeit der Werke ihre Gren-

zen hat, wird das Heute mit neuen Augen gesehen. „Aber gäbe es das, so fiele vielleicht eines fort: der Größenwahn, den jede Epoche ihr eigen nennt" (10, 184).

Auch die Glossen aus dem „Nachher", veröffentlicht zwischen 1925 und 1928 und mit „Kaspar Hauser" gezeichnet (10, 117–146), sind von da zu verstehen, nämlich nicht als Parodie religiöser Jenseitsvorstellungen, sondern als Versuch, einen Standort außerhalb der Zeit zu gewinnen, um die Zeitereignisse zu relativieren, mit dem Blick von außen oder von oben zu kommentieren, „au dessus de la mêlée", wie es auch in seinem Abschiedsbrief an Mary Tucholsky vom 19. Dezember 1935 heißt. Der „Nachher"-Adressat ist wiederum der Leser der zwanziger Jahre. Seine Vorstellungskraft wird aufgerufen, um die Begrenzung der eigenen Zeit zu sehen und aufzubrechen.

Tucholskys „Blick in ferne Zukunft" und ein Blick zurück von 1990

Da es sich bei Tucholskys „Blick in ferne Zukunft" von 1930, von „Ignaz Wrobel" gezeichnet, um einen kürzeren Text handelt, sei er hier in vollem Umfang wiedergegeben:

„Und wenn alles vorüber ist –; wenn sich das alles totgelaufen hat: der Hordenwahnsinn, die Wonne, in Massen aufzutreten, in Massen zu brüllen und in Gruppen Fahnen zu schwenken, wenn diese Zeitkrankheit vergangen ist, die die niedrigen Eigenschaften des Menschen zu guten umlügt; wenn die Leute zwar nicht klüger, aber müde geworden sind; wenn alle Kämpfe um den Faschismus ausgekämpft und wenn die letzten freiheitlichen Emigranten dahingeschieden sind –:

dann wird es eines Tages wieder sehr modern werden, liberal zu sein.

Dann wird einer kommen, der wird eine gradezu donnernde Entdeckung machen: er wird den Einzelmenschen entdecken. Er wird sagen: Es gibt einen Organismus, Mensch geheißen, und auf den kommt es an. Und ob der glücklich ist, das ist die Frage. Daß der frei ist, das ist das Ziel. Gruppen sind etwas Sekundäres – der Staat ist etwas Sekundäres. Es kommt nicht darauf an, daß der Staat lebe – es kommt darauf an, daß der Mensch lebe.

Dieser Mann, der so spricht, wird eine große Wirkung hervorrufen. Die Leute werden seiner These zujubeln und werden sagen: ‚Das ist ja ganz neu! Welch ein Mut! Das haben wir noch nie gehört! Eine neue Epoche der Menschheit bricht an! Welch ein Genie haben wir unter uns! Auf, auf! Die neue Lehre –!'

Und seine Bücher werden gekauft werden oder vielmehr die seiner Nachschreiber, denn der erste ist ja immer der Dumme.

Und dann wird sich das auswirken, und hunderttausend schwarzer, brauner und roter Hemden werden in die Ecke fliegen und auf den Misthaufen. Und die Leute werden wieder Mut zu sich selber bekommen, ohne Mehrheitsbeschlüsse und ohne Angst vor dem Staat, vor dem sie gekuscht hatten wie geprügelte Hunde. Und das wird dann so gehen, bis eines Tages..." (8, 270f.).

Der Leser von 1990 wird dahin tendieren, mindestens die erste Stufe dieser „fernen Zukunft" von der angesprochenen historischen Erfahrung her als „ferne Vergangenheit" anzusehen, gleich, ob er sich nun in der zweiten Etappe des Aufbruchs ansiedelt („dann wird es eines Tages wieder sehr modern werden, liberal

zu sein") oder in der folgenden mit der „donnernden Entdeckung" des Einzelmenschen, ob er die „neue Epoche der Menschheit" noch vor sich sieht oder ob er bereits in der nächsten Stufe angekommen zu sein meint, an der sich der Kreis schließt und alles wieder von vorn beginnt.

Gerade für diesen Text liegt uns nun ein Beispiel für konkrete Tucholsky-Rezeption in dieser „fernen Zukunft" vor, nämlich Reiner Kunzes „Flugblatt Nr. 1" aus „Die wunderbaren Jahre", in dem er die Entdeckung des Einzelmenschen als Modell der Hoffnung in die Situation der DDR von 1976 hineinstellt: „Der Staat ist etwas Sekundäres. Es kommt nicht darauf an, daß der Staat lebe – es kommt darauf an, daß der Mensch lebe!" Daß der Text in dieser Situation nicht veröffentlicht werden durfte, spricht für seine Aktualität.

Von der „fernen Zukunft" aus gesehen, das zeigt sich an diesem wie an vielen anderen Beispielen von Tucholsky-Texten, gibt es da, im Widerspruch zu Tucholskys eigenen Aussagen, keine Epochenschwelle zwischen dem Sender von 1930 und dem Empfänger von 1990, die das Überkommen der Botschaft verhindern oder sie mindestens als veraltet, aus einem anderen „Zeitdorf" kommend, erscheinen lassen würde. Tucholsky auf dem Computer? Mit vielen seiner Texte (mit fast allen, in denen keine konkreten Zeitanspielungen oder Zeitanalysen enthalten sind) würde das Experiment wohl gelingen.

Auch die Breite der Tucholsky-Rezeption 1990 widerlegt Tucholsky. Tucholsky wird (vielleicht mit Ausnahme von Brecht) mehr zitiert als ein anderer Autor seiner Zeit und darüber hinaus. Er wird nicht als Klassiker zitiert, der irgendwo in „ferner Vergangenheit" anzusiedeln ist und dem der Respekt eines Klassikers gebührt, sondern als ein Autor, der die gleiche Sprache spricht wie der Leser oder Hörer der Gegenwart. Er wird kaum in der Literaturwissenschaft zitiert, aber um so mehr in Feuilleton und Kabarett, in den Medien und in der politischen Debatte, in Reden und Kommentaren, häufig mit einer Einleitung wie etwa „wie Tucholsky so unübertrefflich formulierte". Die von Tucholsky selbst für die Kommunikation in die Zukunft totgesagte Sprache erweist sich gerade bei ihm als lebendiger als das meiste, was unmittelbar für den heutigen Tag gesagt und geschrieben wurde.

Aber nicht nur wegen seiner unbestrittenen Formulierungskunst überlebte Tucholsky die von ihm angesetzte Zeitschwelle. Interessanterweise ist es auch gerade der von ihm als besonders vergänglichkeitsanfällig angesehene Humor, der sich bei ihm als langlebig erweist. Der heutige Leser lacht oder schmunzelt mit Sicherheit an den gleichen Stellen, die dem Leser der Weimarer Republik das Lachen oder Schmunzeln hervorgelockt haben. Wenn Tucholsky seinen Zeitgenossen der zwanziger Jahre immer wieder glaubhaft machen will, daß vor allem beim Humor „die Luft zwischen den Zeilen nicht ausreicht", um hinüberzukommen in die übernächste Generation, dann ist er selbst der beste Gegenbeweis gegen seine eigene These.

Und wenn Tucholsky meint, daß der Leser von 1985 „auch sein Gehirn ganz anders trägt", dann irrt er wohl auch hier, denn auch seine Beobachtungen über das „Menschliche, allzu Menschliche" legen fast immer eine Identifizierung des heutigen Lesers mit den dargestellten menschlichen Schwächen nahe. Aber immerhin konzediert Tucholsky auch mit dem „Zigaretten-Fritze": „Manches hat sich ja jeändert, aber manches hat sich auch wider janich geändert"(E II, 173).

Das Fazit also von Tucholskys Blick in ferne Zukunft? Daß der Blick von 1990 zurück auf Tucholskys Texte nicht die gleiche Distanz wahrnimmt wie die, die der Autor beim Blick nach vorn auf 1990 vorweggenommen hat. Hat er die unüberwindliche Epochenschwelle nur zu früh angesetzt oder gehört er zu den „gottgesegneten Ausnahmen", die über diese Schwelle hinaus überdauern? Die Antwort kann wohl nur der Leser einer noch ferneren Zukunft geben. Bis dahin mag ein Stück aus dem „Nachher" das Lesen nach rückwärts lehren helfen:

„Man geht spurlos dahin –", sagte er. „Nein", sagte ich. „Man geht nicht spurlos dahin. Ach, denken Sie nicht an Denkmäler – das ist ja lächerlich. Und ich weiß schon, was Sie jetzt sagen wollen: unsterbliche Werke. Ich bitte Sie... Nein, etwas anderes. Ich habe etwas dort gelassen, ja, ich habe etwas dort gelassen." – „Was?" sagte er, ein wenig ironisch.

„Ich habe den Dingen etwas gelassen", sagte ich. „Seit jenem Tage, wo ich den greisen Klavierspieler in Paris wiedersah, den mein Vater zwanzig Jahre zuvor in Köln gesehen hatte. Er spielte noch dieselben Stücke, der Wandervirtuose – noch genau dieselben. Und da war mir, als grüßte durch ihn mein toter Vater. Auch ich habe den Dingen etwas gesagt. Ich habe an vieles, was längere Dauer hat als ich und Sie, Grüße befestigt. Ich habe hier einen Gruß angeheftet und da einen Kranz, hier einen Fluch und da ein abwehrendes Schweigen... und als ich das tat, da merkte ich, daß die Dinge schon voll waren von solchen Grüßen Verstorbener. Fast alle hatten sich an die Materie gehalten, hatten Spuren hinterlassen; wenn man vorüberstrich, bat, flehte, beschwor, fluchte und segnete es von diesen Sachen herunter, die die Menschen tot nennen. Ich bin nicht spurlos dahingegangen. Nur –" „Nur –?" sagte er. „Nur –", sagte ich. „Die Menschen sind Analphabeten. Sie können es nicht lesen" (10, 129).

ANMERKUNGEN

[1] Die Tucholsky-Texte werden nach folgenden Ausgaben zitiert: Ges. Werke in 10 Bd. (Reinbek 1975) (Bandzahl, Seitenzahl); Deutsches Tempo. Ges. Werke. Ergänzungsbd. 1911 bis 1932 (Reinbek 1985) (E I, Seitenzahl); Republik wider Willen. Ges. Werke. Ergänzungsbd. 2, 1911 bis 1932 (Reinbek 1989) (E II, Seitenzahl); Ausgew. Briefe 1913–1935 (Reinbek 1962).

[2] Vgl. dazu: I. Ackermann, D. Heß, K. Lindner, Zur Forschungssituation, in: Kurt Tucholsky. Sieben Beiträge zu Werk und Wirkung, hrsg. v. I. Ackermann (München 1981) 7–45.

[3] I. Ackermann, Ad usum delphini? Die Tucholsky-Rezeption in den Schullesebüchern der Bundesrepublik, ebd. 180–203.

[4] Kurt Tucholsky-Gesellschaft, Neckarstr. 83, 7300 Esslingen.

[5] S. Anm. 2.

[6] Wegen der ungenauen Wiedergabe in den Ges. Werken wurde dieser Text ausnahmsweise zitiert nach dem Ort der Erstveröffentlichung: Weltbühne vom 6. 4. 1926, 14/555.

Hans Joachim Türk

Die immerwährende Versuchung angekündigter Heilszeiten

Der Begriff „Posthistoire" wurde schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts von französischen Wissenschaftlern und Philosophen gebraucht, um ganz im Sinn des neuzeitlichen Fortschrittsdenkens damit die Vollendung der Geschichte und den Stillstand der geschichtlichen Entwicklung zu bezeichnen[1]. Unter umgekehrten Vorzeichen benutzte der Soziologe und Philosoph Arnold Gehlen seit den fünfziger Jahren dieses Wort. In seinem Aufsatz „Über kulturelle Kristallisation"[2] versteht er unter Kristallisation den jetzt eingetretenen Zustand, in dem alle kulturellen Möglichkeiten einschließlich ihrer Antithesen erschöpft sind und wesentlich Neues nicht mehr zu erwarten ist. Beweglichkeit und Geschäftigkeit dürfen über diesen Endzustand der Geschichte nicht hinwegtäuschen. „Große Schlüsselattitüden" der Philosophie, das heißt systematische, zusammenfassende oder utopische Weltsichten (wie die der Französischen Revolution oder des Marxismus) haben ihre Überzeugungs- und Wirkungskraft eingebüßt. „Ich exponiere mich also mit der Voraussage, daß die Ideengeschichte abgeschlossen ist und daß wir im Posthistoire angekommen sind, so daß der Rat, den Gottfried Benn dem einzelnen gab, nämlich ‚Rechne mit deinen Beständen', nunmehr der Menschheit als ganzer zu erteilen ist. Die Erde wird demnach in der gleichen Epoche, in der sie optisch und informatorisch übersehbar ist, in der kein unbeachtetes Ereignis von größerer Wichtigkeit mehr vorkommen kann, auch in der genannten Hinsicht überraschungslos. Die Alternativen sind bekannt, so wie auch auf dem Felde Religion, und sind in allen Fällen endgültig."[3] Gehlen rechnet also mit der Endgültigkeit, mit dem eigentlichen Ende der Kulturgeschichte; die verbleibenden Energien werden sich samt und sonders auf die Funktionen und Betriebsgesetze großer Industriegesellschaften erstrecken, die als teuer errungene jeder wesentlichen Diskussion enthoben bleiben. Über den mit dem Ende der bisherigen Geschichte eingehandelten Verlust ist sich Gehlen durchaus im klaren.

Von den postmodernen Philosophen, die, wie etwa Jean F. Lyotard, ebenfalls das Ende der großen Erzählungen der Menschheit, das heißt ihrer Ideen und Utopien, konstatieren, aber bescheidener im Anspruch nicht das Ende aller Geschichte, sondern nur der Neuzeit behaupten, hat Jean Baudrillard Gehlens radikale These aufgegriffen und weitergeführt. Das Kennzeichen der erschöpften Zeit ist für ihn die „Simulation", die Geschichte nicht mehr entwerfen, sondern nur noch ohne lineare Fortschreibung gleich-gültig nachahmen, gleichsam ohne Ver-

bindlichkeit spielen kann. „Bei Baudrillard ist das ‚Post' zum Nullwert geschrumpft. Er belehrt uns, daß wir in unmerklicher Kontinuation und bar jeder Innovation in ein definitives Endstadium übergegangen sind. Wir leben, so Baudrillard, in der ‚Hypertelie', also jenseits des Endes und aller Endmöglichkeiten – aber man kann dafür ebensogut sagen: vor jedem Ereignis und Ende."[4] Es ist zu einem Verschwinden jeglichen Sinnes, einer Implosion wie in schwarzen Löchern gekommen, es bleibt eine universelle Vergleichgültigung. Am Ende, das kein Ende zu haben scheint, bleibt die Resignation: Alles ist, wie es ist, und ist schon dagewesen.

Hoffnung auf Zeitenwende

Die These vom Ende der Geschichte radikalisiert nur die bereits länger bekannte konservative Kulturkritik von Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Oswald Spengler, aber auch die der französischen Strukturalisten und ihrer Nachfolger. Skepsis, Resignation und Pessimismus dürften aber Stigmata elitärer Minderheiten sein; mehrheitlich scheinen Menschen nach wie vor, auch am angeblichen Ende der Geschichte, der Hoffnung zu bedürfen. Allenthalben stehen Propheten, Weise, Gurus, Sternen- und Bibelkundige auf, die eine hoffnungsvolle Wende der Zeiten ankündigen. Trotz oder sogar wegen vieler und berechtigter, aber auch hysterisch übersteigerter Ängste, Katastrophenmeldungen, Unheilsprophetien und resignativer Ohnmachtsgefühle finden die Verkünder einer Zeitenwende oder Wendezeit begeisterte Zustimmung, nachdenkliche Bereitschaft oder wenigstens interessierte Aufmerksamkeit. Die Buchläden sind angefüllt mit Literatur zum „New Age"; ungefähr ein Zehntel der deutschen Buchproduktion läuft zur Zeit unter dieser Rubrik. Unendlich viel Triviales findet sich unter diesem Titel, aber auch seriöse philosophische, kulturkritische und wissenschafstheoretische Literatur beschäftigt sich mit der „Postmoderne", der „postindustriellen Gesellschaft", den „postmateriellen Werten". Alle diese Bezeichnungen treffen sich in dem gemeinsamen Nenner eines Endes der Neuzeit oder Moderne und der Ansage einer ganz andersgearteten Geschichtsepoche, für die es noch keinen Namen gibt[5]. Das Alte wird mit dem Schlimmen, das Neue mit dem Guten gleichgesetzt. Das bisherige Unheil wandelt sich in Heil, das erstmals in geschichtlich greifbare Nähe gerückt ist.

Die geschichtlichen Daten haben immer Anlaß gegeben zu optimistischen und zu pessimistischen Deutungen; als solche sind sie nicht eindeutig und lassen sich in Unheilsvisionen ebenso wie in Heilsutopien einordnen. Ein doppeltes Verlangen scheint den Menschen seit uralten Zeiten umzutreiben: Zum einen das Bedürfnis, die Geschichte verstehbar zu machen, indem man sie in Perioden einteilt, die Signaturen der Epochen benennt und die jeweiligen Triebkräfte ausfindig

macht. Das Unbegreifliche, anscheinend Blinde, ja sogar Chaotische des Geschichtsverlaufs soll dadurch einsichtig und erklärbar gemacht werden. Zum anderen die Hoffnung, an einem Wendepunkt zum Besseren stehen zu dürfen. Wer sich an der Schwelle zur Heilszeit weiß, wer eingeweiht ist in ein höheres bzw. tieferes Wissen von dem Gang der Dinge in der Welt, kann sich seinen ahnungslosen, resignierten oder pessimistischen Zeitgenossen überlegen fühlen.

Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski, in früheren Jahren einmal Marxist, erklärt die Anziehungskraft des Marxismus und Kommunismus aus dieser Sicht: „Da das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des Lebens oft als Folge der Irrationalität der Geschichte entsteht, liegt also eines der wichtigsten Mittel, dem Leben einen Sinn zu verleihen, darin, daß man die Geschichte rational macht, das heißt, die Ursachen ihres jetzigen Zustandes erklärt und seine Bedeutung für die – sei es noch so entfernte – Zukunft interpretiert. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, eine Möglichkeit zur Teilnahme an der Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit zu finden... und jeder Wert, jede Leidenschaft, die dem Leben einen Sinn verlieh, verleiht ihn durch das Gefühl der Teilnahme am Rhythmus der Geschichte."[6]

Was für den Marxismus und Kommunismus gilt, läßt sich auch von allen sonstigen Geschichtsdeutungen sagen, die eine Aufwärtsentwicklung zu sehen vermeinen, auch von denen, die heute als Heilsbotschaften ihre Anhänger finden. Zwar hat die Nichterfüllung marxistischer Prognosen im realen Sozialismus den Glauben an die aktiven Veränderungsmöglichkeiten in der Gesellschaft fast absterben lassen, aber um so stärker trägt das Bewußtsein, im Strom der Geschichte zu neuen und schöneren Ufern mitschwimmen zu dürfen.

Was den christlichen Kirchen Anlaß zur Besorgnis sein muß, ist die evidente Tatsache, daß die heilenden Kräfte und die heile Zukunft allenfalls von einer diffusen und synkretistischen Religiosität eingefärbt erscheinen, aber trotz der Beibehaltung des biblischen Terminus „Heil" nicht mehr von genuin christlichen Merkmalen und Wirkkräften bestimmt werden. Biblisches und eschatologisches Heilsgeschehen wird säkularisiert in die Geschichte übertragen. Andererseits leben auch innerchristliche Heilsdeutungen wieder auf, die sich seit den biblischen Zeiten immer wieder an profangeschichtlichen Ereignissen und Epochen orientieren. Die gleiche menschliche Psyche verlangt *intellektuell* unter Christen wie unter Nichtchristen nach einer einleuchtenden Periodisierung und Rationalisierung des geschichtlichen Dunkels, *emotional* nach begründeter Hoffnung auf eine Verwandlung erlebten Unheils in erhofftes Heil.

Die populärste Begründung für den Anbruch einer neuen Zeit ist wohl die astrologische, wie sie zum Beispiel in der theosophischen Überlieferung enthalten ist. Die Tochter des Tiefenpsychologen C. G. Jung, die Astrologin Gret Baumann-Jung, beschreibt den Sachverhalt so: „Wie sie wohl alle wissen, verschiebt sich der Frühlingspunkt, das heißt die Tagundnachtgleiche, rückwärts durch den

Tierkreis. Die Sonne hat eine jährliche Verspätung von 50 Bogensekunden gegenüber den Fixsternen, was in 72 Jahren einen Grad ausmacht und in 360 mal 72 Jahren einen ganzen Kreis. Das sind 25 920 Jahre. Diese nennt man das ‚Platonische Jahr', welches durch die Tierkreiszeichen in 12 gleiche Teile geteilt wird. Somit rückt der Frühlingspunkt zirka alle 2000 Jahre in ein anderes Sternbild. Jedesmal, wenn das passiert, scheinen archetypische Verschiebungen stattzufinden, die auch unser Weltbild verändern! Gerade jetzt sollen wir an einer solchen Zeitwende stehen, indem die Frühlings-Tagundnachtgleiche aus dem Tierkreiszeichen Fische in das des Wassermanns wandert ... So alle 2000 Jahre wird dem Menschenkind sein Kleid zu eng, zum Beispiel sein Weltbild, und es muß ein anderes erwerben, dessen passende Form wir merkwürdigerweise in der Symbolik des Tierkreises ausgedrückt finden."[7] Der Übergang markiert die Wende vom Kriegerischen, Männlichen, Gewalttätigen zum Sanften, Zärtlichen, Weiblichen, Friedlichen: eine neue Ära herrschender Liebe und aufgehender Erkenntnis.

Die theosophische Lehre, am Ende des vergangenen Jahrhunderts aus älteren esoterischen Traditionen und religiösen Traditionen neu zusammengefügt, nimmt Fortwirkungen der großen Lehrmeister der Menschheit an. So war der historische Jesus eine Wiederverkörperung des indischen Gottes Krishna; heute bezieht Jesus die Position des Bodhisattwa, des wiederverkörperten Buddha namens Maitreya. Dieser Christus wurde in verschiedenen Personen der jüngsten Vergangenheit ausfindig gemacht. Je nachdem wurde die Widerkunft Jesu im Zeichen des Wassermanns zu unterschiedlichen Daten angekündigt. Eine der letzten Versionen war der 24. April 1982.

Ein Sprecher der bekannten esoterischen Findhorn-Gemeinschaft in Schottland, David Spangler, führt die außerordentlichen Erfolge ihres Garten- und Akkerbaus mit Hilfe höherer Geister auf den Anbruch des neuen Weltzeitalters zurück. Nachdem Christus fast 2000 Jahre in der Materie gefangen gehalten worden sei, habe er nunmehr seine Auferstehung zum geistigen Leben erfahren; Weihnachten 1967 sei die Initiation der Erde vollendet worden. Neues Licht und neue Kraft fluteten seitdem über die Erde.

Über die Begründung der Zeitenwende aus dem Paradigmenwechsel der Naturwissenschaften, aus der Umorientierung in den Werten der Menschen, aus einer ökologisch notwendigen Umkehr, aus einer globalen Friedenssehnsucht u. a. soll hier nicht gehandelt werden, da hierüber schon genügendes Material vorliegt. Die Begründungen und ihre Plausibilität sind höchst unterschiedlich; das Muster des Umbruchs vom Unheil zum Heil scheint sich durchzuhalten.

Die Theologen haben seit etwa hundert Jahren den Begriff der *„Heilsgeschichte"* gebildet, um damit zu sagen, daß sich die Weltgeschichte nicht einfachhin mit dem von Gott her sich ereignenden Heil deckt. Heilsgeschichte ist dadurch gekennzeichnet, daß bestimmte Ereignisse und Taten von den Augen- und Ohrenzeugen als heilbringend im Unterschied zu anderen Vorkommnissen qualifiziert

werden, so der Auszug Israels aus Ägypten, die Landnahme in Palästina, die Heimkehr aus dem babylonischen Exil, das Auftreten und das Sterben Jesu, die Berufung des Apostels Paulus, der Untergang Jerusalems und anderes mehr. Diese Begebenheiten werden als besondere Gnadenerweise Gottes oder aber als Warnungen und Strafen wegen des von seinem Volk verschuldeten Unheils interpretiert. Mit diesem Verständnis haben die Propheten, Johannes der Täufer, die Apostel geschichtliche Vorgänge als Heilsgeschichte betrachtet. Voraussetzung dieser Betrachtungsweise ist eine wie immer geartete Legitimation der Interpreten, die heilsgeschichtlichen Absichten Gottes erkennen und weitergeben zu dürfen und zu müssen. Schließlich kann sich nicht jeder Beliebige selbst zu solchen Aussagen über den Heilswillen Gottes ermächtigen. Die Bibel kannte auch falsche Propheten.

Apokalyptische Geschichtsdeutungen in der Bibel

Neben den autorisierten und „starken" Aussagen über die Heilsbedeutung historischer Vorgänge kennt das *Alte Testament* noch „schwächere" Versuche einer Auslegung von Geschichtsabläufen, besonders in der Literaturgattung der Apokalyptik. Sie malt künftige Schrecknisse aus, richtet sich aber vor allem an die Auserwählten, die sich vor dem Unheil als ein heiliger Rest retten können. Diese Textgattung findet sich in reichem Maß in der außerbiblischen Literatur der Zeit unmittelbar vor und nach Christus, ist aber auch in einige Kapitel der Propheten Jesaja, Joel und Sacharja, in das Buch Daniel, in die Endzeitreden Jesu und vor allem in die Offenbarung des Johannes eingedrungen.

Im 2. Kapitel des Buchs *Daniel* träumt der babylonische König Nebukadnezar von vier Reichen, einem goldenen, dem ein silbernes, bronzenes und eisernes folgen. Letzteres wird alle anderen zerschmettern, und dann wird Gott ein ewiges Reich errichten. In der Interpretationsgeschichte wurden die ersten drei als aufeinanderfolgende orientalische Reiche identifiziert, das eiserne mit dem Römerreich gleichgesetzt, das von der durch Jesus errichteten Gottesherrschaft unterworfen wurde. Im 7. Kapitel erscheinen Daniel vier Tiere, das letzte schlimmer als die vorhergehenden, die Könige bedeuten sollen. Dem letzten werden die Heiligen für eine Weile ausgeliefert, bis Gott seine Herrschaft antritt. Auch hier hat die Tradition die orientalischen Könige und das Römerreich sowie das von Jesus eröffnete Gottesreich gesehen. In einer weiteren Vision werden die Angaben noch genauer: Die über die Heiligen kommenden Greuel sollen zweitausenddreihundert Abende und Morgen dauern, bis das verwüstete Heiligtum wiederhergestellt wird. Ob sich das Gesagte auf Ereignisse in der Geschichte Israels, auf die Zeit Jesu oder auf das Weltende bezieht oder ob die Zeit offen bleibt, weil solches immer möglich ist, läßt sich nicht entscheiden.

Obwohl Zahlen damals eher symbolische Bedeutung trugen, ist das Interesse des Verfassers an genauen Berechnungen unverkennbar (z. B. 7, 16; 8, 13f.; 9, 2 u. 22–27; 11). Auch die Antworten fallen eindeutig aus. Die Zahlen werden als Jahrwochen, eine Woche zu sieben Jahren gerechnet, und auf die Zeit bis zur Rückkehr aus dem Exil, auf den Wiederaufbau Jerusalems, die Entweihung des Tempels durch die Fremdherrschaft des Seleukidenkönigs Antiochus IV. um 170 vor Christus, das heißt in der Entstehungszeit des Buchs anwendbar gemacht, rückblickend vom Verfasser aus, aber prophetisch im Mund Daniels, dem das Buch zugeschrieben wird. Trotz aller Auslegungskünste sind aber alle Zeit- und Zahlenangaben nur allgemeine, bild- und symbolhafte Visionen zweier heilsgeschichtlicher Epochen: der messianischen und der eschatologischen Heilszeit, die beide nur nach schlimmen Ereignissen anbrechen können, die aber nicht das letzte Wort behalten, vielmehr Gottes Zusagen eines endgültigen Heils. Ermutigung im Glauben und in der Hoffnung gegen allen geschichtlichen Anschein von Unheil, nicht aber Datierungen, sind der eigentliche Gehalt dieser Texte.

Sehr ähnlich verhält es sich mit den *neutestamentlichen* Zukunftsvisionen. Dem Buch Daniel verwandt ist die Periodisierung der Geschichte und die Zahlensymbolik der *Offenbarung des Johannes*. Nach vielen Bildern der Bedrängnis der Gläubigen und der Greuel gottfeindlicher Mächte und dem schließlichen Sieg Gottes wird im 20. Kapitel noch einmal ein Engel eingeführt, der den Drachen, die Schlange, das heißt Satan, überwältigt und fesselt für tausend Jahre. Für diese Zeit ist der Böse unschädlich, wird danach aber für kurze Zeit wieder freigelassen. Während dieser tausend Jahre dürfen die Märtyrer bereits auferstehen und herrschen, aber es muß noch einmal zu einem Entscheidungskampf kommen, der mit dem „zweiten Tod" aller Unheilsmächte endet. Nach dem griechischen Wort für tausend heißt eine Auslegung dieser Texte „Chiliasmus", die eine tatsächliche Geschichtsepoche als tausendjähriges Gottesreich kurz vor dem Ende der Geschichte ausfindig machen will. Von der frühen Christenheit an erlagen immer wieder chiliastische Bewegungen der Versuchung, die tausend Jahre realgeschichtlich aufzufassen und zu datieren, so zum Bespiel die Montanisten (seit dem 2. Jahrhundert), darunter Tertullian, im Mittelalter Rupert von Deutz und Richard von St. Viktor. Später lebte chiliastisches Gedankengut bei den Wiedertäufern, den Adventisten, Baptisten, Mormonen und Zeugen Jehovas weiter. In der perversen Idee eines nationalsozialistischen „Tausendjährigen Reichs" wirkte in säkularisierter Weise dieser Gedanke fort. Auch spiegeln sich chiliastische Gedanken in der Ankündigung eines New Age als eines Friedensreichs neuer Menschen in einem neu verstandenen Kosmos, gleichsam dem „neuen Himmel" und der „neuen Erde" der Johannesapokalypse.

Christliche Theologen haben schon immer gewarnt vor einer realgeschichtlichen Auslegung des tausendjährigen Reiches. Hieronymus und Augustinus faßten bereits um 400 diese Zeit spirituell auf. Sowohl die Verfolgung der Gläubigen

als auch die Überwindung des Bösen und der Lohn des Herrschens mit Christus werden alle Zeit in der Geschichte angetroffen, bis das Weltende eintritt. Was der Seher Johannes (nicht der Evangelist) mit seinen Bildern genau zu sagen beabsichtigt, bleibt nach den Worten maßgebender Exegeten auch heute noch ein Rätsel; fest steht, daß er den Unrecht Leidenden, den Märtyrern Mut machen will und ihnen einen besonderen Lohn verspricht. Einig sind sich auch fast alle Bibelwissenschaftler darin, daß eine wie auch immer geartete Gottesherrschaft im Unterschied zu den jüdischen Traditionen keine identifizierbare politische Größe innerhalb dieser irdischen Welt darstellt[8].

Im *Mittelalter* wurden, angeregt von den erwähnten biblischen Büchern, weitere Versuche unternommen, die Geschichte in unterschiedliche Heilsepochen einzuteilen. Am einflußreichsten ist die Geschichtstheologie des frommen Abtes Joachim von Fiore († 1202). Nach dem bei Matthäus überlieferten Stammbaum Jesu ordnet er die Zeit des Alten Testaments nach 42 Generationen zu je 30 Jahren, die Zeit des Neuen Testaments ebenfalls in 1260 Jahre. Erstere wurde Gott dem Vater zugewiesen, letztere dem Sohn. Im 13. Jahrhundert sollte dann die dritte Epoche, die des heiligen Geistes, beginnen, die von der Bergpredigt und dem Mönchtum geprägt sein wird – die erfüllte Heilszeit. Die Bettelorden neigten zu einer solchen Dreizeitenlehre, der Aufrührer Cola di Rienzo (1313–1354) versuchte sie ins Politische zu übersetzen. Thomas von Aquin, ein Zeitgenosse Joachims, lehnte eine so konstruierte Geschichtstheologie rundweg als häretisch ab, nicht nur aus trinitätstheologischen Gründen, sondern auch wegen der Verdiesseitigung des eschatologischen Heils. Noch in der Lehre des Marxismus von den Stadien der Klassengesellschaft und dem klassenlosen Ende oder in der Firmierung des „Dritten Reiches" durch die Nationalsozialisten wirken die ursprünglich religiösen Perodisierungsversuche und Heilzeiterwartungen nach, so auch heute die Sehnsucht nach dem New Age.

Die „Zeichen der Zeit"

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils war ein länger anhaltender Streit unter den Konzilsvätern und -theologen entbrannt, wie der Ausdruck „Zeichen der Zeit" zu verstehen sei, der in Anlehnung an die apokalyptischen Zeichen (Mk 13, 4 par, Lk 17, 20f., Mt 24, 30) aus der Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. übernommen wurde und Ausgangspunkt für die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" bilden sollte. Damit wollten manche zum Ausdruck bringen, daß Gottes Anruf und sein Heilshandeln aus den Ereignissen der Weltgeschichte sicher erkannt werden können. Andere Konzilsteilnehmer, besonders auch evangelische Beobachter, machten geltend, daß im Neuen Testament diese Zeichen nur vom Untergang Jerusalems und dem im gleichen Bild dargestellten Ende der

Welt ausgesagt werden, aber nicht von der ganzen Profangeschichte. Am Schluß der Diskussion blieb im Konzilsdokument nur der sehr allgemein gehaltene Satz übrig: „Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten." [9] Hier ist nicht mehr eine nur dem Glauben zugängliche Einsicht in den Heils- oder Unheilscharakter der Zeit gemeint, sondern das nüchterne Bemühen, Krisen, Chancen und Gefahren für den christlichen Glauben und das christliche Leben in der Zeitsituation zu erkennen.

Obwohl die päpstlichen Lehräußerungen der letzten Jahrzehnte in zunehmendem Maß die Zeit aus dem Glauben zu deuten sich bemühten, werden weder vom Lehramt der Kirche noch von ernsthaften Theologen die geschichtliche Moderne mit dem Reich des Antichristen und die Zukunft mit dem Gottesreich gleichgesetzt. Die Sichten ändern sich auch erheblich: Herrschte zum Beispiel in „Populorum progressio" 1967 eine hoffnungsvolle Zukunftsperspektive vor, so lagert über „Sollicitudo rei socialis" von 1988 eine düstere Stimmung.

Manche Äußerungen aus den Reihen der Befreiungtheologen könnten so klingen, als ob die herrschende Gesellschaft des Teufels und die kommende, sozialistisch umgestaltete Gottes sei. Aber grundsätzlich hat die Theologie daran festgehalten, daß die Differenz zwischen dem eschatologischen, das heißt dem endgültig von Gott geschenkten Heil und den irdischen und von Menschen bewerkstelligten Vorboten jenes Heils unüberbrückbar bleibt. Was letztlich Menschen erhoffen, bleibt Gott selbst zu schenken vorbehalten: der vielgenannte „eschatologische Vorbehalt" [10]. Die Heilsgeschichte Israels und Jesu ist seinerzeit autoritativ von beglaubigten Zeugen ausgelegt worden; die Kirche hat aber keine Vollmacht erhalten, die Profangeschichte endgültig im Sinn Gottes zu interpretieren. Sie ist auf ihren Glauben und ihren Verstand angewiesen. „Die katholische Soziallehre stellt so gut wie keine philosophischen und theologischen Überlegungen an zur Seele der Geschichte insgesamt und zum Wesen der Zukunft als solcher. Für sie verbleiben diese Fragen in einem geheimnisvollen Dunkel, das sich nicht dialektisch aufklären läßt; sie bleiben dem menschlichen Zugriff entzogen und lassen sich nicht praktisch bewältigen. Wenn sich die Katholische Soziallehre zur Geschichte äußert, hat sie meist bestimmte Ereignisse und geistige Strömungen im Blick, denen sie keinen epochalen Eigenwert abgewinnt oder zuspricht, sondern die sie nach eigenen Maßstäben ethisch bewertet." [11]

„Jener Tag und jene Stunde"

Die Geschichte als Zwischenzeit zwischen Jesu Fortgang und seiner Wiederkunft hat nicht die gleiche Heilsqualität wie die Heilsgeschichte zur Zeit des Alten und des Neuen Testaments. Die Vorzeichen der Endzeit müßten eine solche

Eindeutigkeit aufweisen und Gewißheit vermitteln für einen Glaubenden, die allen sonstigen historischen Geschehnissen abgeht. In der Zwischenzeit spielt das „ein für allemal" (Hebr 9, 12) der Heilstatsachen seine notwendige und ausreichende Rolle. Seitdem ist das Heil schon geschichtlich immanent, aber seine Vollendung steht noch jenseits der Geschichte aus. Bis dahin ist jede Zeit unmittelbar zu Gott, es gibt keine weitere besondere Heilszeit dazwischen.

Schon der Apostel Paulus warnt die Gemeinde von Thessalonich vor einer Festlegung der von vielen ersehnten Endzeit. Dies ist um so bemerkenswerter, als er selbst zunächst an eine nahe bevorstehende Wiederkunft Jesu glaubte. „Über Zeit und Stunde brauche ich euch nicht zu schreiben. Ihr wißt genau, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht" (1 Thess 5, 1 f.). Wird hier noch damit gerechnet, daß Schreiber und Leser diesen Tag erleben dürfen, so korrigiert sich Paulus in seinem weiteren Brief: „Laßt euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und in Schrecken jagen, wenn in einem prophetischen Wort oder einer Rede oder in einem Brief, der angeblich von uns stammt, behauptet wird, der Tag des Herrn sei schon da. Laßt euch durch niemand und auf keine Weise täuschen" (2 Thess 2, 2 f.). Zuvor müsse der große Abfall von Gott kommen und der „Mensch der Gesetzeswidrigkeit" mit großer Macht die Menschen verführen; vorläufig sei diese Macht noch aufgehalten.

Vermutlich handelt es sich hier um die gleiche Figur, die in den Briefen des Johannes „Antichrist" heißt. Ob die blockierende Macht die Glaubenskraft der Christen oder die politische Ordnungsfunktion des Römerreichs war oder sonst etwas, ist nicht wichtig zu wissen. Man hat auch die genannten Figuren des Bösen realgeschichtlich zu identifizieren gesucht, von Nero bis zu Stalin und Hitler. Aber schon Augustinus mußte einräumen, daß niemand genau wisse, was Paulus im einzelnen gemeint habe. Ein Exeget dazu: „Man wird kaum behaupten können, daß Paulus persönlich eine klarere Vorstellung besaß, als seine Worte erkennen lassen. Der letzte große Widersacher Gottes und Christi gehört der Endzeit an, und erst den Menschen jener künftigen Tage wird er sich offenbaren." [12]

Mit dem Unheil ist immer, zumal am Ende zu rechnen, aber es behält seine Macht nicht. Im übrigen bleibt es beim Nichtwissen über besondere Heils- oder Unheilsepochen in der Zwischenzeit; erst das Ende wird sich als solches kundtun. „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater ... Seid also wachsam! Denn ihr wißt nicht, an welchem Tag euer Herr kommt ... Darum haltet euch bereit! Denn der Menschensohn kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet" (Mt 24, 36. 42. 44). Mit dieser Ungewißheit, in diesem Dunkel können aber anscheinend viele Menschen nicht leben. Sie wollen genaue Ortung, Einteilung und Vorhersage dessen, was in der Welt geschieht – Helligkeit und berechenbares, verfügbares Heil. Mit den Worten des Apostels Paulus sich genug sein zu lassen, scheint die seelischen und geistigen Bedürfnisse vieler Menschen nicht zu stillen: „Stück-

werk ist unser Erkennen, Stückwerk unser prophetisches Reden ... Jetzt schauen wir wie in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht." Und: „Glaube aber ist: Feststehen in dem, was man erhofft, Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht" (1 Kor 13, 9ff.; Hebr 11, 1).

Gläubige nicht anders als Nichtgläubige stehen in der Gefahr, Hoffen und Glauben durch Wissen und Gewißheit, unsicheres, bruchstückhaftes Wissen durch sichere und vollkommene Erkenntnis ersetzen zu wollen; sie wollen sich nicht mit der unberechenbaren und unverfügbaren Einmaligkeit und Unergründlichkeit von Personen und Begebenheiten der Geschichte abfinden, sondern diese wie in den Naturwissenschaften und ihrer technischen Anwendung durch allgemeine und handhabbare Gesetze begreifen und beherrschen – und überdies noch im Besitz einer höheren Heilsgewißheit einen archimedischen Punkt oberhalb der Geschichte innehaben. Gerade nach dem nie dagewesenen Ausmaß an Katastrophen in der jüngeren Vergangenheit und den drohenden Desastern in der Zukunft scheint es noch dringlicher als je, Heil und Unheil geschichtlich zu orten. So ist auch die Verführbarkeit durch Zeichen und Wunder, durch Lehrmeister und Propheten, durch Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie größer geworden. Um so mehr Anlaß besteht, daran zu erinnern, daß die Heilsbotschaft schon ergangen ist und daß neue Offenbarungen über den Gang der Geschichte uns die Dunkelheit geschichtlicher Existenz nicht aufhellen können.

ANMERKUNGEN

[1] Zum Begriff „Posthistoire" s. W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne (Weinheim 1987) 17f.; D. Kamper, Nach der Moderne. Umrisse einer Ästhetik des Posthistoire, in: Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, hrsg. v. W. Welsch (Weinheim 1988) 163–174, bes. 166f.

[2] In: A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie (Neuwied 1963), gekürzt abgedr. in: Wege aus der Moderne, a. a. O. 133–143. [3] Ebd. 141. [4] Welsch, a. a. O. 149.

[5] Zur Übersicht über diese Strömungen s. die Werke von Welsch, ferner H. J. Türk, Zeitenwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age, in dieser Zschr. 206 (1988) 147–163.

[6] L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein (München 1976) 212.

[7] G. Baumann-Jung, Über das Wassermann-Zeitalter, in: essentia. Die Zeitschrift für evolutionäre Ideen 22, 21. 6. 1986, 24.

[8] Einen Überblick über die Exegese der Johannesapokalpyse bietet O. Böcher, Die Johannesapokalypse (Darmstadt ^{3}1988), bes. 96–106. Zur Geschichte der Auslegungen der Daniel-Weissagungen s. z. B. G. Maier, Der Prophet Daniel (Wuppertal ^{2}1986) 22–34. [9] Gaudium et spes 4.

[10] Zu diesem Begriff, den J. B. Metz von K. Barth übernommen und bekanntgemacht hat, s. R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? (Darmstadt 1979) 58ff.

[11] W. Ockenfels, Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie (Bonn 1987) 113.

[12] K. Staab, in: die Thessalonicherbriefe (Regensburg 1959) 59.

Joseph J. Feeney SJ

Gerard Manley Hopkins

Im Jahr seines Todes 1889 erinnerte man sich an Gerard Manley Hopkins lediglich als einen englischen Jesuiten, der als Schulmeister gewirkt und in verschiedenen Pfarreien gearbeitet hatte, dann in Irland Altphilologie lehrte und schon im Alter von vierundvierzig Jahren in Dublin verstarb. Nur wenige hingegen wußten, daß er ein Dichter war, und sein poetisches Schaffen blieb in seinen Nachrufen unerwähnt. Ganze fünf seiner Gedichte – zudem unbedeutende – wurden zu seinen Lebzeiten veröffentlicht. Heute hingegen, hundert Jahre später, wird Hopkins zusammen mit Matthew Arnold, Robert Browning und Alfred Lord Tennyson als einer der vier bedeutendsten Dichter des viktorianischen England anerkannt. Ein anderer Poet bezeichnete ihn als „den wahrscheinlich besten Naturdichter“[1]. Er beeinflußte moderne Poeten wie W. H. Auden (England), Seamus Heaney (Irland), David Jones (Wales), Robert Lowell (USA), Sylvia Plath (USA) und Dylan Thomas (Wales)[2].

Will man zum Dichter Hopkins Zugang gewinnen, wendet man sich am besten gleich einem seiner Gedichte zu, um die ihm eigentümliche Kraft und Ursprünglichkeit an einem Beispiel zu erfahren. Das Sonett „Gottes Herrlichkeit“ vergleicht zunächst diese Herrlichkeit mit dem Sprühen eines elektrischen Funkens und der Kraft gepreßten Öls, um dann trotz der Trauer über die Häßlichkeit der industriellen Revolution die Schönheit, die Vitalität und die „köstlichste Frische“ der von Gott erhaltenen Natur zu preisen.

Geladen ist die Welt mit Gottes Herrlichkeit.
Ausflammen wird sie, wie Glast von gerütteltem Flitter;
Sie sammelt sich zu einer Größe, gleich dem Seim gepreßten Öls.
Was achten denn Menschen jetzt seiner Rute nicht?
Geschlechter traten, traten schweren Tritts;
Und alles ist von Schacher ausgedörrt; besudelt, beschmiert
von geschäftiger Mühsal;
Trägt Menschenschmutz, teilt Menschendunst: der Grund
ist kahl nun, noch kann Fuß fühlen, der beschuht.

Trotz alle dem, Natur bleibt immer unerschöpft;
Köstlichste Frische lebt tiefinnerst allen Dingen;
Und ob auch letzte Helle wich am schwarzen West;
Oh, Morgen springt, am braunen Saum gen Osten, auf –
Denn brütend hegt der Heilige Geist die hingebeugte
Welt mit warmer Brust und mit ah! lichten Schwingen[3].

Die Klänge, die Bilder, die Ausdruckskraft von „Gottes Herrlichkeit“ verdeut-

lichen, warum zum Gedenken Hopkins' im Jubiläumsjahr 1989 Vorlesungen, Tagungen und Ausstellungen in Europa, Nordamerika und Asien stattfanden. Wer war dieser Jesuit und Dichter, welche Gaben brachten ihm solchen Ruhm und solche Ehre ein?

Ein viktorianisches Leben: London, Oxford, die Jesuiten[4]

Als Sohn einer mit reichem Talent in darstellender Kunst, Sprache und Musik gesegneten Familie wurde Gerard Hopkins am 28. Juli 1844 im Londoner Vorort Stratford in Essex geboren. Das älteste von neun Kindern wuchs im Londoner Stadtteil Hampstead auf und besuchte die nahegelegene Highgate-Schule, die ihm für sein Gedicht „Der Escorial" im Jahr 1860 einen Preis verlieh. Drei Jahre später wechselte Hopkins zur Universität von Oxford, wo er von dem berühmten Altphilologen Benjamin Jowett und dem Kunst- und Literaturkritiker Walter Pater unterrichtet wurde. Er schloß Oxford sogleich ins Herz und gewann leicht Freunde wie beispielsweise den späteren englischen Dichterfürsten Robert Bridges, der lange Zeit danach, im Jahr 1918, Hopkins' „Poems" für die Veröffentlichung vorbereiten sollte. Im Balliol-Kolleg entwickelte Hopkins sein dichterisches Talent. Dort wuchs auch seine anglikanische Frömmigkeit – besonders die Verehrung der Eucharistie – durch seine Begegnung mit der Oxford-Bewegung der 1860er Jahre. Trotzdem fühlte sich Hopkins schließlich verpflichtet, die Kirche von England zu verlassen, und wurde am 21. Oktober 1866 durch John Henry Newman – später Kardinal und selbst berühmter Konvertit der Oxford-Bewegung im Jahr 1845 – in die römisch-katholische Kirche aufgenommen. Hopkins' Oxforder Zeit fand mit einem ausgezeichneten Universitätsexamen ihren Abschluß. Er lehrte dann sieben Jahre an Newmans Schule in der Nähe von Birmingham. Nur kurze Zeit bevor er Jesuit wurde, verbrannte er als ein Zeichen großmütiger (aber unjesuitischer) Gottergebenheit seine frühen Gedichte; allerdings blieben die meisten, wenn nicht sogar alle, durch andere Abschriften erhalten. Am 7. September 1868 trat er dann im Manresa-Haus in Roehampton, London, in die Gesellschaft Jesu ein.

Seine ersten Jahre im Orden waren unauffällig und ohne besondere Ereignisse: zwei Jahre Noviziat, drei Jahre Studium der Philosophie in Lancashire, ein Jahr Lehrtätigkeit in London, dann Studium der Theologie im St.-Beuno-Kolleg im Norden von Wales. Obwohl er nur wenige Gedichte schrieb, haben diese Jahre doch eine starke Wirkung auf ihn ausgeübt. Hopkins' ganze Vorstellungskraft und im besonderen sein Gottesverhältnis und sein Verständnis von Gottes Wirken in der Welt gerieten in Roehampton durch die Konfrontation mit dem Welt- und Gottesbild des Ignatius von Loyola in Bewegung. In Lancashire entdeckte er die Philosophie des mittelalterlichen Franziskanerphilosophen Johannes Duns

Scotus (1266–1308), dessen Betonung des Konkret-Einzelnen (haecceitas) eine philosophische Grundlegung anbot für jene Hopkins eigentümliche Freude an der Einzigartigkeit eines jeden Dings. Durch die Nachricht über ein Schiffsunglück, bei dem fünf durch Bismarcks Kulturkampf heimatlos gewordene Franziskanerinnen den Tod fanden, wurde Hopkins im Dezember 1875 in St. Beuno tief erschüttert. Ermutigt durch seinen Rektor schrieb er eine große Ode „Der Schiffbruch der Deutschland", in der er einen originären, eigenständigen Stil und Rhythmus entwickelte. Dieses sein erstes großes Gedicht zählt zu den bedeutendsten Oden englischer Sprache. Und nachdem er so zurückgefunden hatte zum Gesang des Dichters „im wilden Wales, das Dichtkunst atmet" und „mir immer eine Mutter der Musen war"[5], gelang es ihm im Jahr 1877 – seinem „annus mirabilis" – elf Sonette fertigzustellen, darunter das glänzende und begeisterte „Gottes Herrlichkeit", dann „Sternhelle Nacht", „Frühling", „Der Turmfalke", „Gescheckte Schönheit", „Jauchzen zur Ernte" und „Wie Eisvögel Feuer fangen".

Nach seiner Priesterweihe am 23. September 1877 verbrachte er vier Jahre als Lehrer und Seelsorger in Derbyshire, Lancashire, London, Oxford, Liverpool und Glasgow. Die Häßlichkeit der Städte und die Armut ihrer Bewohner bedrückte ihn, und er fand, ermüdet von seiner Arbeit, wenig Zeit zum Lesen und Schreiben. Dennoch gelangen ihm in diesen Jahren hervorragende Gedichte wie „Binsey Pappeln", „Duns Scotus' Oxford", „Frühling und Herbst", „Felix Randal" und „Inversnaid". 1881 kehrte er zum letzten Abschnitt der Ordensausbildung, dem Terziat, nach London zurück. Es war ein friedvolles Jahr des Gebets und der geistlichen Reifung. Dann wurde er als Dozent an das Stonyhurst-Kolleg gesandt; aber selbst im ländlichen Lancashire litt er unter Erschöpfung und Anfällen von Schwermut.

Im Februar 1884 wurde er zum Professor für Griechisch am Universitätskolleg in Dublin berufen und nahm dort an der königlichen Universität Examina ab. Es schien eine gute Berufung zu sein: Die irischen Jesuiten benötigten einen Altphilologen, und Hopkins hatte in Oxford Außergewöhnliches geleistet. Aber das rauchige Dublin vermehrte seine Erschöpfung und Schwermut. Trotz der irischen Warmherzigkeit der Freunde innerhalb und außerhalb des Ordens sehnte er sich zurück ins geliebte England. Ihm fehlte Schaffenskraft, und das Korrigieren Hunderter Examensarbeiten aus ganz Irland zehrte seine Energien auf. Er litt nicht nur unter Augenbeschwerden und Kopfschmerzen, sondern auch unter politischer Orientierungslosigkeit, geistlichem Mißtrost und der Erfahrung der Gottesferne. In den Jahren 1885/86 erzeugte seine Schwermut „Anwandlungen von Traurigkeit ... [die] Wahnsinn gleichen", und sein Leiden brachte vier schmerzerfüllte Sonette hervor, die man heute als die Sonette des Schreckens oder der Dunkelheit bezeichnet. Einige davon überkamen ihn wie „ungeheißene Eingebungen" und eines war „mit Blut geschrieben"[6].

Nach einiger Zeit hellte sich sein Gemüt auf. Seine letzten Jahre in Dublin brachten ihm beständigen Wechsel von Schmerz, Frieden und freudiger Erhebung. All dies drückte er in seinen Gedichten aus, die letzten vier – alle Sonette – bezeugen eine nun größer gewordene Geduld mit sich selbst und auch mit Gott. Ende April 1889 zog er sich ein Typhusfieber zu, dem er am 8. Juni 1889, sieben Wochen vor seinem 45. Geburtstag, erlag. Erst 1918 wurden seine „Poems" durch die Edition von Bridges der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Eine zweite Edition im Jahr 1930 machte ihn dann berühmt. Zur Überraschung vieler wurde der unbekannte viktorianische Jesuit nun als ein innovativer, experimenteller, durch und durch moderner Poet gefeiert. Erst nachher vervollständigte die akademische Forschung das Bild und arbeitete auch den Romantiker und Viktorianer wieder heraus. Um einen Zugang zu finden zu diesem Mann, der mehrere Epochen und viele Talente in sich vereinigt, bietet es sich an, bei seiner Liebe zur Natur und zu den Menschen und bei seiner Liebe zu Gott anzusetzen, besonders aber bei seiner – für einen Dichter so unerläßlichen – Liebe zum Wort.

Die Natur – Schönheit und Form

Als Knabe skizzierte Hopkins oft Bäume und Gebüsch. In seinem Oxforder Tagebuch versuchte er – oft unter Hinzufügung einer Zeichnung – die Schönheit der Natur in Worte zu fassen. 1864 sah er „Mondlicht von Wipfeln hängend oder fallend wie blaues Spinnengewebe". Ein Jahr später beschrieb er einen Sonnenuntergang: „orangeroter Himmel, ein bronze-erleuchteter Wolkenschweif, Sterne und Strahlen glitzernden Elektrums darunter". Da gab es „Schwalben schwirrend, blau und purpur oben zeigten sie ihre amber-getönten Brüste im Wasser gespiegelt, ihr Flug unstet mit flatternden Flügeln". Im Frühjahr verspielte Lämmer: „hingeworfen, hochgeworfen als wäre die Erde es, die sie so schleudere, nicht sie selbst"[7]. Solche Beschreibungen offenbaren, wie viel Hopkins am präzisen Ausdruck, am spezifischen Detail und der lebhaften Bewegung lag: „flatternde Flügel".

Auch die Formen der Natur erweckten Hopkins' Interesse. Wolken waren „geformt in wiederholte horizontale Rippen, wundervoll die Geradheit ihrer Linien aus der Entfernung. Im Vorbeiziehen dort oben kräuselten sich Fetzen in spitzenartigen Rundungen und Mustern wie Honigwaben." Kastanienblüten waren „nicht geradlinig, sondern hatten die Spitzen nach innen gebogen." „Rasen zeigte halbkreisförmige Sensenbögen in parallelen Reihen", selbst Hagelkörner „sind geformt wie geschliffene Diamanten, Brillanten genannt"[8].

Von diesem – einem bildenden Künstler gleichkommenden – Interesse an der Form her entwickelte Hopkins seine ebenso bekannten wie schwer zugänglichen Begriffe „inscape" (Ingestalt) und „instress" (Inkraft). Er mußte neue Wörter er-

finden, um den Inhalt der Begriffe darzustellen. Neben der Darstellung in Zeichnung und dichterischem Wort analysierte Hopkins im Gefolge des Duns Scotus die Ingestalt eines Gegenstands als die Einzigartigkeit seiner äußeren Gestalt sowie seines inneren Wesens und seiner Individualität. Darüber hinaus schrieb Hopkins jedem Gegenstand eine „Inkraft" zu, eine aktive innere Energie, die die Ingestalt erhält und ihre Auffassung durch den wahrnehmenden Beobachter vorantreibt[9]. Beispiele für Inkraft wären ein betörendes Lied, das die ganze Aufmerksamkeit des Zuhörers fesselt, oder ein wunderschöner Sonnenuntergang, von dem man sich nicht abwenden kann. Das die Natur feiernde Sonett „Frühling" verdeutlicht Hopkins' poetischen Gebrauch der Ingestalt als Form („in Wirbeln") und auch der Inkraft („Drossel ... spült und wringt das Ohr – es trifft wie Blitze"). Ein wunderbares, hinreißendes Gedicht, so charakteristisch für seine freudvolle Stimmung im Jahr 1877 (67):

Nichts ist wie Frühling so schön –
Wenn Wildkraut, in Wirbeln, aufschießt, lang, lieblich und schwellend;
Wenn Drosseleier wie kleine Himmel aussehn, und die Drossel
Durch das Gehölz im Widerhall so das Ohr
Spült und wringt – es trifft wie Blitze, sie singen zu hören;
Das niedersteigende Blau; dieses Blau, das anstürmt rasch
In all seinem Glanz; die Lämmer auch im Wettlauf, schön tollen
sie untereinander.

Bei Hopkins – das offenbart seine Wortwahl – ist die Natur voller Leben, aktiv und in Bewegung: sie „schießt auf", „spült", „wringt", „trifft", „fegt", „stürmt rasch an" und „tollt" „im Wettlauf". Die Natur ist in ständigem Wechsel, in immer neuer Pracht übertrifft sie noch ihre eigene Schönheit.

Menschheit und Gott

Lebendigkeit und Herzlichkeit kennzeichneten Hopkins' Familie, und er selbst strahlte lebendige Herzlichkeit aus. Er schickte seiner Mutter Abschriften seiner Gedichte, warnte einmal seinen Vater vor unbequemen Hosenträgern und pflegte den Briefkontakt mit seinen Geschwistern. Er hatte auch gute Freunde – im Orden und anderswo – und unterschrieb seine Briefe oft mit „Dein Dich liebender Freund". Er gewann leicht Freunde. Bei einer kurzen Reise nach England im Jahr 1885 gelang es ihm, „einige alte Freunde wiederzusehen und neue zu gewinnen"[10]. In seinen Gedichten feierte er eine bunte Mischung aus dem Menschengeschlecht: Helden und einfache Leute, Frauen und Männer, Kinder, junge Soldaten und Werktätige. Einmal abgesehen von Christus war Hopkins' größter Held eine Heldin: die hochgewachsene Ordensfrau in „Der Schiffbruch der Deutschland". Hopkins bewunderte ihren Mut und ihre Zielstrebigkeit, als sie, während die Wogen schon in den Rumpf des Schiffes brachen, auf einem Tisch stehend immer wieder schrie: „O Christus, Christus, komm schnell." „Ah! Da war ein Herz

recht!", schrieb er. „Dort war ein einfältiges Auge!", denn selbst in zerstörerischen Leiden erkannte sie Gott am Werk. Und ihre Belohnung war groß: „für die Pein, für das Dulden" wurde sie in alle Ewigkeit vereint mit „Jesu, Herzens Licht, Jesu, Sohn der Magd" (59, 61).

Andere Gestalten in Hopkins' Gedichten sind gewöhnlicher, dennoch werden auch sie bewundert und sind bewundernswert. Ganz in der Tradition der Romantik singt Hopkins ein Loblied auf den gewöhnlichen Menschen. In dem Sonett „Felix Randal" drückt Hopkins seine priesterliche Zuneigung zu einem Hufschmied aus, der ihm in seinem Wirken als Seelsorger begegnete: „Dies die Kranken Besuchen macht sie uns teuer, uns auch macht es teuer" (87). An anderer Stelle bewundert Hopkins die Großherzigkeit eines Meßdieners, den Heldenmut eines Soldaten, die Unschuld eines jungen Hornisten, die körperliche Anmut eines Pflügers und die besorgte Liebe eines Jungen, der seinem jüngeren Bruder bei einer Theateraufführung in der Schule zusieht. Er lobt die Freundlichkeit einer walisischen Familie, schätzt die Unschuld und grämt sich in dem rührenden Gedicht „Frühling und Herbst" mit einem jungen Mädchen, Margret, über die Sterblichkeit des Menschen, die sie noch nicht ganz erfassen kann: „Es ist Welknis, für die wir geboren, es ist Margret, um die du trauerst" (89).

Weil er zu tiefer Liebe fähig war, wurde er tief betrübt durch menschliche Sünde, Schwachheit und Tod. Schon im Jahr 1877 fürchtete er den Verlust von „unschuldigem Sinn und Maitag in Mädchen und Knaben" (67). In seiner Dubliner Leidenszeit betrachtete er sich selbst als „Galle" und „Sodbrennen" (101), fürchtete gar Wahnsinn (100):

> O der Geist, Geist hat Berge; Klippen des Sturzes
> Graß, jach, von keinem erlotet. Sie gering achten
> mag, wer niemals dort hing. Noch kann unsre dürftige
> Ausdauer lang sich behaupten wider jene Steile oder Tiefe.

Und weil er voll Staunen auf „das Liebens-Würdigste, ... der Welt Lieblichstes – der Menschen Selbst" schauen konnte, war er zutiefst bekümmert über den „Mensch, wie rasch seine Feuerspur, sein Abdruck im Geist, dahin ist!". „O Jammer und Schmach!", schrie er. „Menschengestalt, die hellen Schein ausstrahlte, gesondert, ein Stern, löscht Tod schwarz aus" (98, 105).

In Gott aber fand Hopkins die Fülle der Hoffnung für das Menschengeschlecht. Er, der Ursprung aller Naturschönheit, ist allgegenwärtig und tätig in seiner Schöpfung. Hopkins' eindrücklichste Verse über Gott finden sich in der Eröffnung vom „Schiffbruch der Deutschland". Hopkins porträtiert dort einen kosmischen, starken Gott, der ihn jedoch ganz persönlich betrifft.

> Du Meister über mich
> Gott! Geber von Odem und Brot;
> Der Welt Strand, Schwall des Meers;
> Herr der Lebendigen und der Toten;
> Du hast verbunden Gebein und Adern in mir, befestigt mir Fleisch.

Gott, der „Meister", kann schrecklicher „Blitzstrahl und zischende Rute" sein (Hopkins erinnert sich hier vermutlich an seine Konversion in Oxford), er kann aber auch der „leidende Christus" und der gütige „Gesalbte des barmherzigen Vaters" sein. Mehr noch, Christus ist der „Held von Kalvaria", „unser Held" und auch „Fürst", „Hoher Priester" und „unser König" (51–63).

Gott und Christus sind für Hopkins (ebenso wie für Paulus, Ignatius von Loyola und später Teilhard de Chardin) in der Welt gegenwärtig und wirksam. In „Gottes Herrlichkeit" strahlt die göttliche Gegenwart aus der Gesamtheit der Schöpfung, ein Sonnenuntergang weckt Gedanken an den Heiligen Geist. In „Der Turmfalke" wird dieser Vogel mit Christus verglichen, in „Jauchzen zur Ernte" wird der Geist durch die wilde eigenwillige Drift der Wolken zu Gott erhoben: „Ich wandere, ich hebe, ich hebe auf Herz, Augen, aus all dieser Herrlichkeit die Himmel entlang einzuernten unsern Erlöser" (70). Gott lebt und wirkt auch in den Menschen. In dem Sonett „Wie Eisvögel Feuer fangen" benutzt Hopkins die Metapher eines Schauspielers: „Christus spielt an zehntausend Orten, lieblich in Gliedern und lieblich in Augen, nicht sein, dem Vater durch die Züge der Menschengesichter entgegen" (90). Wirklicher als ein Schauspieler ist Hamlet, Christus ist lebenspendend und tatkräftig in jedem Menschen.

Der liebenswerte Gott Hopkins' ist auch im Leid, in der Abwesenheit und im Tod gegenwärtig. In „Der Schiffbruch der Deutschland" erkennt und begrüßt die hochgewachsene Ordensfrau Christus selbst in den bitterkalten Winden und Wellen des Unwetters. In den „Dunklen Sonetten" der Dubliner Zeit ruft Hopkins dem abwesenden Gott zu: „Tröster, wo, wo ist dein Trösten?" (100). An anderer Stelle: „Meine Klage ist Schreie zahllos, Schreie wie unbestellbare Briefe, abgesandt dem liebsten, der ach! ferne wohnt" (101). Selbst im Angesicht des Todes faßt Hopkins überschwengliche Hoffnung, denn Christus ist Mensch geworden (106):

> In einem Blitz auf einen Stoß der Posaune
> Bin ich sogleich was Christus ist, weil er war was ich bin, und
> Dieser Hans-Narr, armer Scherben, Flicken, Holzspan,
> unsterblicher Diamant
> Ist unsterblicher Diamant.

Die Freude des Poeten: Wörter, Klänge, Rhythmen

Die Welt kennt Hopkins hauptsächlich als Dichter, und als Verseschmied liebte er Wörter und Etymologien, Akzente, Rhythmen und Klänge. Als Schuljunge spielte er schon (recht eigenwillig) mit Alliterationen: „Rowing, I reached a rock", „the dainty-delicate fretted fringe of fingers" (8f.). Seine Oxforder Tagebücher enthalten bemerkenswerte Zeilen: „the moonlight-mated glowless glow-

worms shine“ [11]. In den frühen Gedichten experimentiert er mit Beinahe-Reimen: „forth – earth“ oder „is overspread – into the shade“ (17).

Hopkins war fasziniert von den Bedeutungen, Etymologien, Geschichten, Klängen und Rhythmen fremder Sprachen. Als Novize bemerkte er, daß ein Jesuitenbruder aus Lancashire den „grindstone“ (Schleifstein) „grindlestone“ nannte. Ein sizilianischer Priester sprach das lateinische „quod“ als „c'od“ und „quae hora“ als „c'ora“. In seinem Tagebuch notierte er außerdem irische Ausdrücke, spanische Akzente und den Cornish-Dialekt einer alten Dame [12]. Mit einem befreundeten Orientalisten korrespondierte er über semitische und ägyptische Einflüsse im Griechischen. Als junger Jesuit ging er aus Freundlichkeit mit ausländischen Besuchern spazieren und notierte sich nachher bemerkenswerte Einzelheiten der Philologie oder der Prosodie [13].

Hopkins' Liebe zum Wort beeinflußte natürlich seine Gedichte. Er benutzte Wörter mit Sorgfalt und Präzision. Manchmal verwandte er ein ungewöhnliches Wort, um Verblüffung hervorzurufen: „the moth-soft Milky Way“ (60) – „Milchstraße falterzart“ – oder „my cries heave, herds-long“ (100) – „meine Schreie heben sich, herden-lang“. Manchmal schockiert das ganz gewöhnliche Wort. „I am gall, I am heartburn“ (101) – „Ich bin Galle, bin Sodbrennen“. Manchmal wählt er Ausdrücke, die Temperatur und Beschaffenheit kombinieren: Die im Winter über die „Deutschland“ hereinbrechenden Wellen sind „cobbled foamfleece“ (56) – „gepflastertes Schaumvlies“, das Bild des Pflastersteins drückt die Kälte, das Vlies die Leichtigkeit aus. An anderer Stelle wählt Hopkins die Wörter wegen des Klangs: Schnee ist „wiry and white-fiery“ (55) – „drahtig und weiß-feurig“. Seine Bilder sind frisch und reich: Um schwarze Äste vor einem Dämmerungshimmel darzustellen, schreibt er: „the beakleaved boughs dragonish damask the tool-smooth bleak light“ (98) – „spitzschnabliges Laubgeäst drachenhaft ätzt in das stahlglatte fahle Licht sich“.

Hopkins liebte das Wortspiel, besonders wenn dadurch Verdichtung des Ausdrucks gewonnen werden konnte. Er erfand neue Wörter wie „shipwreck“ (61), „Goldengrove“, „wanwood“, „leafmeal“ (88f.), „betweenpie“, „fallowbootfellow“ (103), „onewhere“, „churlsgrace“ und „Amansstrength“ – „Schiffbruch“, „Goldenhain“, „Welkwald“, „blattweis“, „aufbricht scheckig zwischen“, „Grobschuhgefährte“, „hierwo“, „bäurische Anmut“, „Einmanneskraft“. Mit Treffsicherheit schafft er Verbindungen, die ein Lexikograph sich kaum ausdenken könnte: „down-dugged ground-hugged grey“ (60), „angel-warder“ (82), „wind-puff-bonnet of fawn-froth“ (89), „wimpledwater-dimpled“ (92) und sein berühmter „dapple-dawn-drawn Falcon“ (69) – „zitzen-hangendes grundhin-gekauertes Grau“, „Engel-Wächter“, „Windstoß-Haube aus rehbraunem Gischt“, „das Wasser-kraus-Wellige“, „von gesprenkelter Dämmerung gelockter Falke“. Mit geradzu magischer Handfertigkeit verwandelt er Sprachstrukturen: Nomina werden zu Verben: „let him easter in us“, „the just man justices“ (63, 90) – „laß

ihn ostern in uns", „der Gerechte tut Recht"; Partizipien werden zu Nomina: „leaves me a lonely began" (101) – „laß mich bleiben ein einsam Begann", und Nomina zu Adjektiven: „a madrigal start" (57) – „madrigalischer Schauer".

Er läßt Relativpronomina aus, um noch größere Dichte zu erreichen: „O hero savest" (76), „creep, Wretch, under a comfort serves in a whirlwind" (100) – „o Held, [der] errettest", „kriech Elender unter einen Trost, [der] ausreicht im Wirbelsturm". Eigenartige Verbalformen erfreuen ihn: „Have fair fallen" (80) – „sei schön gefallen". Er setzt Ausrufezeichen in die Satzmitte: „I wretch lay wrestling with my (my God!) my God" (100) – „ich Elender lag im Ringen mit (mein Gott!) meinem Gott". Abrupt und bewußt mischt er verbale Traditionen. Ein Kritiker bemerkt, daß Hopkins in dem Gedicht „Daß die Natur ein Heraklitisches Feuer ist" Wörter des heimatlichen Dialekts (squandering, shive), seine eigenen dichterischen Komposita (rutpeel, firedint), romantische (residuary) und ganz einfache, unpathetische Wörter (worm) zu einer sprachlichen Einheit verschmilzt[14]. Hopkins lehnte es ab, eintönigen Regeln zu folgen. Seine Worte sollten lebendig, musikalisch und farbenfroh sein, sie sollten die Bewegung, den Schwung, die Vielfalt und die Einzigartigkeit des Lebens einfangen.

Hopkins liebte das Experimentieren mit Reim, Rhythmus und dichterischer Gestalt. Er war bereit, die Zeilen zu durchbrechen, damit sich „king- / dom" mit „wing" reimte und auch „wear- / y" mit „hear" (103). Bei Hopkins mußte die dichterische Tradition der Wort-Musik und dem Vorwärtsdrang des Gedichts weichen. Er genoß es, mit Rhythmen zu spielen. Um sich nicht durch mechanische Regeln binden lassen zu müssen, erfand er den „Sprung-Rhythmus", der seinen Gedichten Frische und Kraft verlieh. Ein regulärer Vers im jambischen Pentameter hätte zehn Silben und fünf Betonungen gehabt, „derselbe" Vers im Sprung-Rhythmus hatte beispielsweise nur sechs Silben, obwohl die fünf Betonungen erhalten geblieben waren. Das Gedicht „Binsey Pappeln" enthält ein Beispiel dafür: In einem Vers mit fünf Betonungen beschreibt er die Bäume als „All felled, felled are all felled". Jedes Wort außer „are" erhält somit eine Betonung, der Vers wird durch dieses rhythmische Experiment ausdrucksstärker und dichter[15].

Schließlich experimentierte Hopkins mit dichterischen Formen. Mit Genialität dehnte er die englische Sonettform, veränderte sie dabei allerdings oft bis zur Unkenntlichkeit. Einige seiner Dubliner Sonette haben beispielsweise sieben oder acht Betonungen pro Vers. Außerdem kommen Halbverse vor, werden Kodas hinzugefügt und die Länge wird auf neunzehn, zwanzig oder gar vierundzwanzig Verse gesteigert (97–100, 103 f.). Bemerkenswert ist vor allem das ausgezeichnete Gedicht „Daß die Natur ein Heraklitisches Feuer ist und vom Trost der Auferstehung". Es hat sechs Betonungen pro Vers, dehnt seine „Oktav" auf neun Verse und fügt, nachdem vierzehn Zeilen lang ein perfekter Sonettreim Anwendung fand, zehn weitere Verse oder Halbverse hinzu, so daß am Ende ein „Sonett" von vierundzwanzig Versen entsteht (104–105).

Nur ein überragender und auch selbstbewußter Dichter kann sich an derartige Experimente heranwagen und sie zu einem guten Gelingen führen. Hopkins liebte sein „Handwerk", seine Wörter und seine Themen. Er war ihnen so innig verbunden, daß er freimütig mit der Tradition brach, um dann Gedichte voller Frische und Kraft zu schaffen. Viele dieser Gedichte stellen – auch in den Augen der Kritiker – große Leistungen dar, einige wie „Der Schiffbruch der Deutschland" und „Der Turmfalke" zählen zu den bedeutendsten Gedichten englischer Sprache. Es ist daher nur angebracht, daß Hopkins im Jahr 1989, in dem sich sein Todestag zum hundertsten Mal jährte, eine so große internationale Beachtung fand.

ANMERKUNGEN

[1] R. Lowell, Hopkins' Sanctity, in: Gerard Manley Hopkins, by the Kenyon Critics (New York 1945) 93.

[2] Hopkins among the Poets: Studies in Modern Responses to Gerard Manley Hopkins, hrsg. V. R. F. Giles (Hamilton 1985).

[3] The Poems of Gerard Manley Hopkins, 4th ed., hrsg. v. W. H. Gardner, N. H. MacKenzie (Oxford 1970) 66. Weitere Referenzen zu diesem Werk in Klammern.

[4] Die beste Biographie: B. Bergonzi, Gerard Manley Hopkins (London 1977). Mehrere neue Biographien sind in Vorbereitung.

[5] The Correspondence of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon, hrsg. v. C. C. Abbott (London 1955) 142; The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges, hrsg. v. C. C. Abbott (London 1955) 227.

[6] Letters to Bridges 216, 219, 221.

[7] The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins, hrsg. v. H. House (London 1959) 12, 66, 134, 206.

[8] Journal and Papers, 27, 136, 143, 201.

[9] Für umfassendere Definitionen s.: N. H. MacKenzie, A Readers Guide to Gerard Manley Hopkins (Ithaca 1981) 232–34.

[10] Letters to Bridges 220.

[11] Journals and Papers 52.

[12] Journals and Papers 191, 198–200.

[13] Further Letters of Gerard Manley Hopkins, hrsg. v. C. C. Abbott (London 1956) 259, 262, 263; Journals and Papers 242, 243, 259.

[14] MacKenzie, Reader's Guide 197f.

[15] Zum Sprung-Rhythmus siehe MacKenzie, Reader's Guide 238–240, und: E. A. Stephenson, What Sprung Rhythm Really Is (Alma 1987).

Der Beitrag wurde übersetzt von Godehard Brüntrup SJ. Für Hopkins' Gedichte fand, wenn möglich, die deutsche Übersetzung von Ursula Clemen und Friedhelm Kemp Verwendung (G. M. Hopkins. Gedichte – Schriften – Briefe, hrsg. v. H. Rinn, München 1954). Bei dieser Vorgehensweise gehen offensichtlich sprachliche Feinheiten (Reim, Alliteration etc.) verloren oder lassen sich nur unvollständig ins Deutsche transponieren. Deshalb ließ es sich nicht vermeiden, im letzten Abschnitt „Die Freude des Poeten: Wörter, Klänge, Rhythmen", der gerade solchen mehr formalen Aspekten gewidmet ist, den englischen Text zu benutzen, um beispielsweise Alliterationen sichtbar zu machen. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten der englischen Werkausgabe von H. W. Gardner und N. H. MacKenzie.

Rainulf A. Stelzmann

Glauben im Chaos

John Irvings „A Prayer for Owen Meany"

Mit der für ihn typischen Übertreibung bemerkt Kurt Vonnegut schon 1969, daß die „kunstvolle Beschreibung" sexueller Perversionen eines der auffallendsten Kriterien des modernen amerikanischen Romans sei[1]. Diese Beobachtung scheint in gewissem Sinn auch für die drei bisher erfolgreichsten Romane John Irvings zuzutreffen[2]. Der Held im ersten dieser Bücher verdankt seine Existenz einem absurden Geschlechtsakt seiner unverheirateten Mutter mit einem verstümmelten Kriegsverletzten. Homosexuelle Akte spielen eine Rolle im zweiten, während umgekehrt im dritten weniger die Abwandlungen des Geschlechtlichen als die Vernichtung seiner möglichen Folgen behandelt werden: Ein sich auf Abtreibung spezialisierender Arzt ist der Held dieses Buchs.

Doch in „A Prayer for Owen Meany", seinem jüngsten Roman[3], betritt John Irving einen neuen Weg, auf dem er die Möglichkeiten und Bedingungen eines christlichen Glaubens in der grausamen und grausigen Umwelt der Vereinigten Staaten der letzten Jahrzehnte untersucht.

Die glaubensfeindliche Umwelt

John Wheelright, der fiktive Erzähler des Romans, der seit zwei Jahrzehnten in Kanada an einem anglikanischen Mädchengymnasium Englisch unterrichtet, überprüft im Jahr 1987 die Echtheit und den Ursprung seiner religiösen Überzeugung, die er, so teilt er uns schon im ersten Abschnitt mit, seinem Freund Owen Meany verdankt. Er hat Amerika zur Zeit des Krieges in Vietnam verlassen, und sein Protest richtete sich nicht nur gegen diesen Krieg, sondern, so scheint es, auch gegen den Lebensstil und die Politik der Vereinigten Staaten im allgemeinen. Er und sein Freund Owen hielten ihr Vaterland für „moralisch erschöpft" (492). Sie setzten ihre letzte Hoffnung auf den jugendlichen Präsidenten Kennedy, fühlten sich aber auch von ihm getäuscht, als sie von seinem Verhältnis zu Marilyn Monroe erfuhren. Desillusioniert kommen sie zu dem Schluß, daß die „berühmten, mächtigen Männer" Amerikas genauso handeln wie die schöne, „verwundbare" Filmdiva, indem sie vorgeben, „Ethiker" zu sein, während sie in Wirklichkeit nur „gute Verführer" sind, die das auf einen „Erlöser" wartende Volk, statt ihm

zu helfen und es zum Guten zu führen, für ihre eigenen Zwecke „ausnutzen" und „verbrauchen" (381 f.). So verwickelt die richtungslose Außenpolitik dieser Politiker Amerika in grausame Kriege, in denen das Militär andere Völker vernichtet und die eigenen Soldaten sinnlos verbluten läßt.

Diese Soldaten stammen zum größten Teil aus einer Volksschicht, die kaum noch lesen und schreiben kann, in häßlichen, von der öffentlichen Hand unterstützten Armutswohnungen haust und, umgeben von abgewrackten Autos, Booten und allem möglichen Abfall, stundenlang vor dem Fernsehapparat hockt. Alles, selbst das, was als „Religion" gilt, kann man so ohne Anstrengung in sich aufnehmen. Fernsehprediger „verkaufen" den „Armen und Ungebildeten... alte Jesusgeschichten wie billiges Essen ohne Nahrungswert", und niemand erkennt, daß die Prediger „Einfaltspinsel" und „selbstgerechte Fanatiker" ohne wahre „Religion" und „Sittlichkeit" sind. Auch sie benutzen das Volk für ihre eigenen Zwecke, sind aber davon überzeugt, daß sie in allem „recht haben".

Der zukünftige Präsident Amerikas, so fürchtet Owen, wird aus ihren Reihen kommen. Denn ihre Mentalität entspricht der Denkweise vieler Amerikaner, und sie beeinflussen vor allem die Jugendlichen der unteren Schichten mit ihren alles bis zur Unkenntlichkeit vereinfachenden Predigten. Da ihre Selbstgerechtigkeit und ihr Mangel an Einsicht zu „dummer Rachsucht" und „sadistischer Wut" führen können, bangt es John und Owen vor der Zukunft ihres Vaterlands (530 f.). Grausame Gewalttaten, Vergewaltigungen und Blutschande zählen schon in den sechziger Jahren zu den täglichen Ereignissen in dieser Bevölkerungsschicht.

Zwanzig Jahre später scheinen die Massenmedien, vor allem das Fernsehen, selbst die Jugendlichen der oberen Klassen, „die *nie* gelitten haben", völlig verwirrt zu haben: Die „Videos" berühmter „Rockstars", deren fürchterliche Szenen John mit Grauen und Abscheu erfüllen, gelten ihnen als „tiefgründig und menschlich". Es stößt sie nicht ab, daß diese Kurzfilme mit überlauter und häßlicher Musik „geschlechtliche Begegnungen" der Sängerin mit „nicht identifizierten Halbwüchsigen" zeigen und dann zu Szenen von „Brandbombenopfern" in Vietnam, von „Müttern, die ihre ermordeten Kinder wiegen, Hubschraubern,... Feldlazaretten, zahllosen Landsern mit dem Kopf in den Händen" übergehen, um dann wieder zu den Bildern der Sängerin im Hotelzimmer mit „einem verlegenen Halbwüchsigen" zurückzublenden (453 f.).

Diese chaotischen Zustände scheinen es dem Menschen unserer Zeit unmöglich zu machen, einen Sinn in der Welt zu entdecken, der auf eine höhere Ordnung, auf Geist und schließlich auf einen Gott deutet, der die Welt geschaffen hat und in Liebe erhält.

Leid und Tod als Zweifelsgründe

Wäre es nicht möglich, zwar „in dieser Welt", aber nicht „von dieser Welt" zu sein und so doch Ordnung und Sinn zu gewinnen? In gewissem Sinn scheinen John und Owen dieses Ziel zu verfolgen. Aber auch sie können Leid und Tod, den „Fels des Atheismus", nicht vermeiden. „Gravesend", der Name der kleinen Stadt in New Hampshire, in der sie aufwachsen, scheint diese Tatsache symbolisch anzudeuten: Am Ende unseres Weges in Schmerz, Elend und Krankheit erwartet uns das Grab. So ist Owen, der als Schuljunge nicht größer ist als ein vierjähriges Kind, eine Art Mißgeburt. Er ist so leicht, daß seine Klassenkameraden ein Spiel erfunden haben, in dem sie ihn wie einen Korbball über den Köpfen von einem zum anderen reichen. Hinzu kommt, daß seine Stimme hoch und schrill ist und sich auch im Stimmbruch nicht ändert. Obwohl Owen nie größer wird als ein normaler Zwölfjähriger, erträgt er alle Demütigungen mit Witz und Ironie. Schwerer scheint jedoch die Sonderbarkeit seiner Eltern zu wiegen. Sie wohnen in einem wegen des nahen Steinbruchs hermetisch versiegelten Haus, das die Mutter nie verläßt. Sie sitzt starr und ausdruckslos am Fenster. Der Vater, grau vom Granitstaub seiner harten Arbeit, redet kaum mehr als ein paar nichtssagende Worte.

John andererseits ist ein uneheliches Kind. Er lernt seinen Vater erst am Ende des Buchs kennen. Tabby, seine junge, sehr liebenswerte Mutter, kümmert sich auch um seinen Freund Owen, der sie verehrt und bewundert. Doch wird dieses Idyll, gerade als es vollkommen zu sein scheint, durch den jähen Tod Tabbys zerstört. In einem Baseballspiel schlägt Owen, der sonst nicht einmal versucht, das Schlagholz zu schwingen, unerwartet den harten Ball mit solcher Wucht, daß dieser wie ein Geschoß in den Zuschauerstand fliegt, wo er Johns Mutter an der Schläfe trifft und augenblicklich tötet. Alle, die Tabby kannten, sind untröstlich über ihren Tod. Nur Owen scheint einen tieferen Sinn in dem Unglück finden zu können: Er hält sich für „Gottes Werkzeug... Gott hat [seine] Hände genommen" und benutzt (86). Irgendwie, so glaubt er, paßt der Tod der geliebten jungen Frau in den ewigen Plan Gottes, dem wir uns demütig fügen müssen. Owen weiß, daß es für andere noch schwerer ist, dieses anzunehmen, und tut darum alles, ihnen zu helfen und sie zu trösten. Erst später erkennt John, daß dieses Zeugnis der religiösen Zuversicht Owens das Fundament für seinen eigenen Glauben legte.

Doch bleibt ein unerbittliches Todesbewußtsein ein Grundton seines Lebens. So beschreibt er schon in den ersten Abschitten seines Berichts sein eigenes Begräbnis und erwähnt die Bibelstellen und Gebete aus dem „Book of Common Prayer", die dabei gelesen werden sollen. Immer wieder unterbricht er seine Erzählung mit Statistiken des Krieges in Vietnam und nennt die steigende Zahl der Toten. Auch die Aufgabe seines Freundes beim Militär ist eine ständige Mahnung an den Tod. Owen wollte als Leutnant „persönlich die Situation" in Vietnam

kennenlernen (431), wurde aber wegen seiner minimalen Größe nur einem Begräbniskommando in der Heimat zugeteilt. Dieser Dienst verlangt von ihm die Identifizierung der oft bis zur Unkenntlichkeit verunstalteten Toten bei ihrer Ankunft aus Asien. Er begleitet sie dann von Flugplatz zu Flugplatz in ihren Heimatort, wo er den Angehörigen bei der Beerdigung beisteht. Ganz unerwartet führt dieses so ungefährlich erscheinende Kommando zu Owens eigenem gewaltsamen Tod, der, wie wir sehen werden, der letzte Grund für Johns christlichen Glauben ist.

Zwei Glaubenswege

Die beiden Freunde haben sich im sonntäglichen Religionsunterricht der Episkopalkirche, der sie sich auf Verlangen ihrer Eltern angeschlossen haben, näher kennengelernt. John gehörte ursprünglich einer Gemeinde der Independenten an, Owens Eltern waren Katholiken. Trotz ihrer eifrigen Teilnahme an der neuen Konfession scheint der persönliche Glaube der Jungen noch stark von ihrem religiösen Ursprung bestimmt zu sein. John ist „ziemlich verschwommen in seiner Religion" (13), während Owen, trotz einer von seinen Eltern beeinflußten starken Abscheu vor der katholischen Kirche, vieles von ihrem Glaubensgut behält: So warnt er vor dem „intellektuellen" Zweifel, den der Independentenpastor Merrill, der später Religionslehrer an der Gravesend Academy wird, für einen wesentlichen Bestandteil des Glaubens selbst hält: Ein Geistlicher, „der so viele Zweifel hat, hat den falschen Beruf" ergriffen (108). Ebenfalls wendet er sich gegen den von Merrill vertretenen „Glauben ohne Wunder", denn „jeder brauche einen kleinen Beweis" für seinen Glauben, den ein Wunder geben kann (277). Owen selbst, so erfahren wir später aus seinem Nachlaß, scheint diesen Beweis auch auf andere Weise gefunden zu haben.

In seiner „zerlesenen Taschenbuchausgabe der Ausgewählten Stellen aus den Schriften Thomas von Aquins" hat er „am meisten" den Beweis unterstrichen, der die Existenz Gottes aus dem Bewegtsein demonstriert. Es scheint Owen überzeugt zu haben, daß sich niemand „die Herstellung einer Kiste oder eines Betts" nur „durch Säge oder Beil", die in diesem Fall die notwendigen Werkzeuge in der Kette des Bewegten sind, „ohne den Tischler, der sie benutzt", vorstellen kann. „Es muß darum vor allem einen ersten Beweger geben – und den nennen wir Gott" (473), schließt er mit Thomas.

Andererseits versteht Owen auch die Qual des „fast religiösen" Menschen, das heißt des Atheisten, „der sich dem Glauben an Gott so weit nähert, daß ihn, wenn er Gott ablehnt, diese Ablehnung mit wilder Bitterkeit erfüllt". Er findet diesen Standpunkt bei dem englischen Dichter Thomas Hardy, über den John seine Magisterarbeit schreibt, und hält sie für eine Art „religiöse Überzeugung". Der

Dichter sei, wenn auch nicht durch „seine Gedanken", so doch durch „sein Gefühl... fast religiös" (458f.). Vielleicht hat die Lehre des Aquinaten vom „lumen naturale", das auch den gottfernen Menschen auf den rechten Weg führen kann, diese Deutung Owens beeinflußt. Sie erinnert auch an die Theologie Simone Weils, die nicht an einen Gott glauben kann, der einen nach der Wahrheit suchenden Atheisten verdammt.

Während diese geistigen und willensmäßigen Anstrengungen eine wichtige Rolle in der religiösen Entwicklung Owens spielen, der auf den Namen Paul getauft ist, wird sein Glaube, wie der seines Namenspatrons und so vieler anderer Heiliger und religiöser Denker, wesentlich durch einen unmittelbaren Eingriff Gottes bestimmt. In Owens Leben scheint es zwei Ereignisse dieser Art zu geben, obwohl das erste zweifelhaft bleibt: Seine Eltern glauben, daß er wie Christus eine „Jungfrauengeburt" ist (474), und haben ihm dieses vom Erzähler als „monströser Aberglaube" und „kolossale Unwissenheit" abgelehnte „Wunder", gerade zu der Zeit mitgeteilt, als er Johns Mutter getötet hatte. Ob Owen an dieser Vorstellung festhält, ist unwahrscheinlich. Doch muß sie ihn zur Zeit des Unglücks tief beeindruckt haben. John glaubt, daß sein Freund zweifach „ausgenutzt" wurde, einmal von seinen „ungebildeten" Eltern und dann von Gott selbst, der ihn, wie Christus, als Werkzeug seines Heilsplans „benutzt".

Die zweite Begebenheit ist ein unmittelbares Zeichen Gottes, an dem Owen nur ganz am Ende vorübergehend zweifelt. Zunächst wird ihm in einem Weihnachtsstück von Charles Dickens, in dem er die Rolle des „Geistes der Zukunft" spielt, durch die Inschrift auf dem Grab Scrooges das genaue Datum seines eigenen Todes vorausgesagt. Die näheren Umstände erfährt er einige Zeit später in einem Traum: Es wird von ihm ein „heroisches" Opfer erwartet, das er „im Vertrauen auf Gottes Hilfe" (369) annimmt, obwohl er es als überaus „schwer" und sogar als etwas „ungerecht" empfindet, da er es nicht „ändern" kann (373).

Während so „die Gnade" und „das Wunder", die „beiden Fundamente" des Glaubens, die Pascal betont[4], gleiche Bedeutung für die religiöse Entwicklung Owens zu haben scheinen, wird John vor allem von dem zweiten Element beeinflußt. Nach Pascal besteht ein Wunder in der Erfüllung einer Prophetie. Der Schulpsychiater an der Akademie, an der John und Owen studieren, versucht alles, die Vorstellungen Owens als sexuelle Komplexe abzutun, und wird dabei nach Kräften von Rev. Merrill, dem „rationalen" Theologen, unterstützt. Doch läßt sich John nicht beirren. Er verfolgt Schritt für Schritt die außerordentlichen Voraussagen und Ereignisse im Leben seines Freundes. Owens Opfertod gibt ihm die letzte Glaubensgewißheit, obwohl er den Freund für immer schmerzhaft vermißt und dieses Mysterium nie ganz verstehen kann.

Was sind diese am Ende sich mit Sinn und Wahrheit erfüllenden Tatsachen und Begebenheiten im Leben Owens? Nach und nach werden sie in der Erzählung enthüllt. Da ist zunächst seine schon erwähnte kleine Gestalt und hohe Stimme.

Sodann spielt seine ganz unerwartete vorzeitige Entlassung aus der Gravesend Academy wegen eines dummen Streichs eine wichtige Rolle. Denn der hochbegabte Owen hat sich auf diese Weise auch seine Stipendien an den besten Universitäten Amerikas verscherzt und muß sich dem Militär verpflichten, um auf dessen Kosten studieren zu können. Dieser Schritt drängt ihn in eine ungeplante Laufbahn und in die Mitte der politischen Ereignisse. So wird aber auch die rätselhafte prophetische Grabinschrift wahrscheinlicher. Denn dort erschien sein Name mit dem Titel „Oberleutnant" (368).

Im Tagebuch seines Freundes findet John später eine genauere Beschreibung des Traums, die die Umstände des Todes klarer werden läßt: Sein Freund schützt eine Gruppe vietnamesischer Kriegswaisen vor der Explosion einer Granate, an der er selbst, ohne daß ihm jemand helfen kann, umkommt. Wie er die Kinder rettet, ist noch immer nicht erkennbar, und Owen selbst wird fast an der Prophetie irre, als er zwei Tage vor dem angekündigten Todesdatum zu einer Beerdigung nach Phoenix im Staat Arizona abkommandiert wird und Vietnam unerreichbarer erscheint denn je. Doch läßt er unter einem Vorwand John aus New Hampshire zu sich kommen, denn er weiß, daß dieser bei seinem Tod zugegen sein muß, ohne daß ihm selbst etwas „Schlimmes geschieht" (534).

Während der wenigen Tage, die vor seinem Tod bleiben, möchte Owen noch einmal den sogenannten „Schuß" üben (532). Er besteht in einer Korbballtechnik, die die beiden schon seit langem immer mehr verbessert haben: John fängt den Ball auf, den er schnell an Owen weitergibt, der ihn dann, von John hochgehoben, in den Korb steckt. Zuletzt haben sie diese Übung in der Rekordzeit von drei Sekunden bewältigt. Schon bald soll sich ihr Sinn offenbaren.

Als sich die Freunde am Flughafen voneinander verabschieden, um in verschiedene Richtungen abzufliegen, sehen sie eine Gruppe vietnamesischer Kinder, die von Schwestern im Dienst einer katholischen Hilfsorganisation begleitet werden. Eine der Nonnen bittet Oberleutnant Meany, die kleinen Jungen auf die Herrentoilette zu führen. Dort überrascht der fünfzehnjährige Bruder des Toten, den Owen nach Phoenix begleitet hat, die beiden Freunde und ihre Schützlinge. Haßerfüllt wirft dieser aus dem anfangs beschriebenen unteren Milieu stammende Halbwüchsige eine Handgranate in den engen Raum, die aber von John aufgefangen wird. Owen befördert sie dann mit der Technik des „Schusses" auf die hohe Fensterbank des einzigen Fensters und hält sie dort fest, bis sie explodiert, ohne die Kinder zu verletzen. Denn er hatte ihnen mit einem ihm in ihrer Sprache bekannten Kommando befohlen, sich auf den Boden zu werfen. Die Kinder vertrauten seiner hohen Stimme und folgten ihm aufs Wort. Auch John bleibt unverwundet. Doch Owen selbst hat beide Unterarme verloren. Er stirbt trotz Aderpressen im Schoß einer der Schwestern, die das Kreuzzeichen über ihm macht.

Alles, was bedrückend und unverständlich in seinem Leben war, scheint so im Tod gelöst zu sein und einen Sinn zu bekommen: Owen war ein Werkzeug in der

Hand Gottes, um unschuldige Kinder zu retten und uns damit ein Zeichen der Liebe zu setzen. Seine Mißgestalt, seine unnatürliche Stimme, sein Militärdienst, ja selbst die eigenartige Korbballübung, waren Mittel zu diesem Zweck. Sie alle dienten der Erfüllung des Willens eines uns selbst im Chaos der Sünde liebenden Gottes.

Obwohl John von diesem Wunder der in Owens Tod erfüllten Prophetie überzeugt ist, kann er Pastor Merrill, der bei dieser Gelegenheit zugeben muß, Johns lange vergeblich gesuchter Vater zu sein, nicht zum Glauben bekehren. In einer Art Ironie „ändert sich" der von Schuldgefühlen zerrissene Geistliche erst durch ein von seinem Sohn boshaft inszeniertes Scheinwunder. Als er im Halbdunkel die von John heimlich bei der Akademiekapelle aufgestellte Kleiderpuppe Tabbys seht, glaubt er eine Erscheinung der Toten zu haben und fleht sie um Vergebung an. Der böse Streich gibt ihm, der alle Wunder ablehnte, „seinen verlorenen Glauben" zurück, und er hält sich von nun an an jedes Wort der Frohen Botschaft (497).

Trotz dieses Glaubens hat Owens Tod eine erschütternde Wirkung auf Merrill, John und alle, die ihn kannten. Vielleicht empfinden sie seinen Tod so schmerzhaft, weil er ihnen tragisch verfrüht erscheint. Denn wer hätte sie besser trösten, ihnen raten und helfen können als dieser Mensch, der sich so selbstlos für andere opferte? Wie die Offenbarung Johannes' um das baldige Kommen des Herrn fleht, so betet John am Ende seines Berichts für und um Owen: „Die Engel mögen dich ins Paradies führen... O Gott, bitte gib ihn zurück. Ich werde nicht aufhören Dich zu bitten" (542f.).

John leidet am Tod seines Freundes und kann sich trotz seines Glaubens nicht ganz damit abfinden. Der Verlust scheint nur dann sinnvoll, wenn er nicht das Ende aller Dinge ist, sondern der Anfang eines neuen, ewigen Lebens. So ist denn trotz ihrer verschiedenen Zugangswege der Glaube beider Freunde vor allem ein Glaube an die Auferstehung. Die letzte Tagebucheintragung Owens zitiert in der schönen Übersetzung der „King James Version" die Trostworte Jesu an Martha vor der Auferweckung ihres toten Bruders Lazarus (Joh 11, 25f., nach Luthers Übersetzung): „Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe; und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben" (534). Owen, der in seinem kurzen Leben „nie müde wurde", über „das Leben nach dem Tod" zu reden (342), macht dieses Wort auch zu seinem letzten Gebet, als er in Todesschauern im Schoß der mit seinem Blut bedeckten Schwester ruht. Es klingt wie eine vertraute Melodie, denn sein Freund John hat es schon in den ersten Abschnitten seines Berichts für sein eigenes Begräbnis ausgewählt, und die Hoffnung auf die Auferstehung erscheint immer wieder als das Leitmotiv des Evangeliums auf den Seiten des Buchs.

Die Überwindung des Todes ist auch der Brennpunkt im Leben der Heiligen: Sie sollen uns, so sagt Owen, „ein Wahrzeichen der Unsterblichkeit" sein (396).

In seiner kürzesten Form hat er diesen Glauben ein halbes Jahr vor seinem Tod auf seinem eigenen Grabstein in Granit eingemeißelt. Unter seinem Namen mahnen und trösten uns nur die beiden Worte: „IN AETERNUM".

Es ist schwer zu sagen, ob Irvings Roman eine nach tieferen Werten suchende Richtung in der heutigen amerikanischen Literatur einleitet oder nur eine bemerkenswerte Einzelerscheinung bleiben wird. In beiden Fällen darf man seine Bedeutung nicht unterschätzen. Nur wenige Werke in den Vereinigten Staaten beschreiben mit solcher Klarheit und Einsicht, ohne Abweichung in psychologische, soziologische oder andere Erklärungen, den Weg des Christen zum Heil in einer Welt, deren Massen immer mehr zu verrohen scheinen, während ihre Mächtigen die Forderungen des Christentums bewußt oder unbewußt für ihre eigenen Zwecke mißbrauchen oder aber als die letzten Reste einer schon längst veralteten, engstirnigen und unmenschlichen Lebensform abtun.

ANMERKUNGEN

[1] Slaughterhouse Five (New York 1973) 206.

[2] The World According to Garp (New York 1978), dt.: Garp und wie er die Welt sah (Hamburg 1982); The Hotel New Hampshire (New York 1981); The Cider House Rules (New York 1985).

[3] New York 1989. Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Das Buch steht seit vielen Monaten auf der Liste der fünfzehn meistgelesenen Bücher in den USA.

[4] Pensées, Ausgabe Léon Brunschvicg, Nr. 805.

UMSCHAU

Die Bibel und die Griechen

Emmanuel Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen"

„Es ist ‚der Ewige, der hinter Noach die Tür der Arche verschloß', sagt uns mit bewundernswerter Präzision ein Text der Genesis" (99)[1]. Die Erzählung vom Bau der Arche Noach, von Sintflut und Regenbogen hat der eine oder andere noch im Ohr. Aber wem fiel das skurrile Detail auf, und wem fiele ein, darum die Präzision der Schrift zu rühmen? Und was sucht der Vers im philosophischen Text? Die biblische Bemerkung und ihre Lévinassche Lesart, die „Idee einer Subjektivität, die unfähig ist, sich in sich selbst einzuschließen – bis hin zur Stellvertretung – verantwortlich für alle anderen" (102f.), führen ins Innere des „Humanismus des anderen Menschen", dessen 1964, 1968 und 1970 veröffentlichte Etappen der Autor 1972 zu dem nun auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Band zusammenstellte – eine bedeutende Wegstrecke Lévinasschen Denkens und ein wertvoller Schlüssel zum Hauptwerk von 1974 „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence", dessen Übersetzung der Alber Verlag ankündigt.

In der Bundesrepublik erst seit wenigen Jahren übersetzt und gelesen, schreibt sich das Werk des jüdischen französischen Philosophen seit mehr als einem halben Jahrhundert in die philosophische Landschaft Frankreichs ein. Emmanuel Lévinas wurde 1906 im litauischen Kaunas geboren; die hebräische Bibel und die Werke der großen russischen Autoren prägten ihn. Der Heranwachsende wurde von den Ereignissen der Oktoberrevolution nachhaltig beeindruckt; lange Zeit blieb ihm die Vorstellung einer messianischen Ära, die sich einen Spalt weit aufgetan und wieder verschlossen hätte. In den 20er Jahren studierte Lévinas Philosophie in Straßburg und in Freiburg, wo er mit der phänomenologischen Bewegung in Berührung kam. Der Schüler Husserls und früh distanzierte Bewunderer Heideggers machte schon vor dem Krieg den französischen Intellektuellen (so auch Sartre) die Phänomenologie bekannt. Seine Kritik eines „totalitären" Vernunftbegriffs verbindet Emmanuel Lévinas mit Denkern wie F. Lyotard und J. Derrida; Etiketten wie „postmodern" oder „dekonstruktivistisch" gegenüber zeigt sich diese Philosophie allerdings sperrig. Sie bezieht sich einerseits auf den Geist der Husserlschen Phänomenologie. Es sind vor allem Husserls Suche nach den „vergessenen Horizonten" der Begriffe und seine Lehre von der „Mehrmeinung", dem „Über-sich-hinaus-Meinen" der Intention, die Lévinas übernimmt und radikalisiert. Aber von entscheidender Bedeutung für die Wendung, die Lévinas dem Husserlschen Denken gibt, und für die Philosophie Lévinas' im ganzen, dürfte ein „hebräisches" Denken sein, dessen totalitätskritische Tendenz auch die Schriften Franz Rosenzweigs bestimmt.

Denn das Werk des hierzulande vor allem als Ethiker und religiöser Denker rezipierten Pariser Philosophen ist ein beharrlicher Versuch, das gute Gewissen unseres „griechischen" Denkens zu erschüttern. Dieses Denken habe sich als „Wissen" ausgeprägt; es ziele auf den Begriff, schließlich auf Besitz und Beherrschung des Wirklichen. Aber geht nicht alles mit rechten Dingen zu bei der intellektuellen Machtergreifung und der Gleichschaltung dessen, was anders ist, fragt Lévinas. Die Tendenz des scheinbar neutralen Wissens, die Besonderheit alles Begegnenden in Allgemeinbegriff und identifizierendem Urteil zu neutralisieren, wird von Lévinas angeprangert. Dennoch – die Rationalität, die wir von den griechischen Philosophen gelernt haben, ist kostbar. Keinesfalls ist sie im Gewaltstreich zu suspendieren. Ohne den Vergleich, der dem Unvergleichlichen Unrecht tut, wäre an Gerechtigkeit nicht zu denken, sagt Lévinas. Aber angesichts der totalitären Tendenz dieses Wissens reicht es auch nicht zu, hier und da dem Wildwuchs zu wehren. Lévinas versucht in sei-

nem Werk vielmehr, die Rationalität der Griechen zu verwandeln, indem er sie unter einen anderen Stern stellt: Sein Werk „inszeniert" die latente Geburt des Wissens aus einem anderen Denken, dem „hebräischen" Denken der Bibel und des Talmud, dessen Schlüsselwort nicht „Identität" sei, sondern „Nähe". Daß es die ungeschützte Nähe zum anderen Menschen ist, die den Menschen von einem immer blinden und mörderischen „conatus essendi" erlöst, von seiner Fixierung auf Identität und von seiner „Allergie" gegen das andere und die anderen: dies zu erweisen läßt Lévinas' Philosophie nicht ab. Und sie tut dies in einer überwachen Relecture der philosophischen Tradition und in engster Fühlung mit den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie.

Lévinas lehnt für seine Philosophie den Begriff der Methode im Sinn deduktiver oder induktiver Linearität und des Systemzwangs ab. Doch der Anspruch dieses Denkens auf Kohärenz, Stimmigkeit, Bündigkeit lockert sich dadurch keinesfalls. Das „hebräische" Denken Lévinas' wählt die „Luzidität" des „griechischen" Diskurses – und fügt diesem Diskurs kontrolliert Verletzungen zu, wo er verdunkelndes „Identitätsdenken" ist, wo er dem Besonderen und Anderen Gewalt antut. Der „griechisch-biblische" Buchtitel „Humanismus des anderen Menschen" könnte deshalb auch als Motto über dem Werk E. Lévinas' stehen.

Emmanuel Lévinas' „Humanismus des anderen Menschen" hat einen geschichtlichen Ort. Den im 20. Jahrhundert von Menschen gemachten Katastrophen ist kein humaner Sinn und kein Sinn für den Begriff Mensch abzupressen. Aber haben sie nicht, fragt der Autor in seinem „Humanismus des anderen Menschen", eine Moral? Vermeldet diese nicht den Schiffbruch eben jener geschichtsmächtigen menschlichen Selbstauslegung, die kein Heil außerhalb seiner sichtete und ihm empfahl, sich zu panzern, sich fugenlos abzudichten gegen jegliches Einsickern und Eindringen, gegen jeden Einbruch von außen; die sein Bewußtsein schließlich als transzendentales zu seinem wie seiner Welt eigenem Ursprung und Prinzip machte?

Es sind die Toten ohne Begräbnis der Kriege und Vernichtungslager, es sind unter den offenbaren Verkehrungen vernünftiger und humaner Projekte in Wissenschaft und Politik zumal jene einer revolutionären Entfremdung, die die Identität nicht nur des gesetzgebenden transzendentalen Bewußtseins unwiderruflich zerreißen. Eine rasche Widerlegung antihumanistischer und relativistischer Stimmen bliebe formalistisch. Denn verschlissen und befleckt auf die linke Seite gezogen, läßt sich das Gewand der Metaphysik und des mit ihr verwobenen Humanismus auch mit den besten Argumenten nicht wieder umdrehen. Der „Tod Gottes" und des Menschen (85) ist für Lévinas nicht zu leugnen, doch zu fragen sei sehr wohl, welchen Gott und welchen Menschen man für tot erklärt. Eben dies unterlasse der zeitgenössische Antihumanismus. Dieser – in der Entzauberung und Funktionalisierung des Subjekts treffe sich der Hyper-Objektivismus der Humanwissenschaften, zumal des Strukturalismus, mit dem Seinsdenken Heideggers – wisse gar nicht, wie recht er hat. Seine geniale Inspiration bestehe darin, den herrschenden Humanismus der Unmenschlichkeit überführt und Raum geschaffen zu haben für die Frage, „ob der Humanismus nicht einen Sinn bekommt, wenn man das Dementi, welches das Sein der Freiheit auferlegt, bis zu Ende denkt" (69). Weit davon entfernt, das Dementi zu dementieren, legt Lévinas den Finger auf die Wunde: Ist der freie Wille etwa schon freigelassen aus dem blinden und mörderischen Versuch der Substanz, in ihrem Sein zu verharren (81); steht die „als Spontaneität und Akt verstandene transzendentale Subjektivität" (88) nicht objektiv unter Wiederholungszwang, und streckt die hochgerüstete Bewußtseinsaktivität nicht bereitwillig die Waffen vor der Autorität des Gegebenen?

Anders als der Antihumanismus, der noch der Unmenschlichkeit der alten Alternative Selbstbehauptung oder Selbstverlust verhaftet bleibe, wagt Lévinas' Denken den Schritt, der aus dem Zauberkreis dieser Immanenz hinausführen könnte. Lévinas will das kränkende Dementi menschlicher Freiheit übertreiben, er will es über den Bereich hinaustreiben, in dem frei und unfrei komplementär sind – das Reich des Bewußtseins und des Seins –, um dem Menschen eine „an-archische" Geburtskonstellation zu finden. („Humanismus und An-archie" ist das zweite

der drei Kapitel überschrieben: Lévinas versucht den Menschen so zu denken, daß das „Prinzip des Prinzips" außer Kraft gesetzt wird.) Gesicht und Haut, Offenheit, Empfänglichkeit, Verwundbarkeit, besetzt und ausgesetzt: Lévinas zeichnet die Geburtsszene mit Begriffen, Worten, Wendungen nach, die sich zwar als unerhörte Überbietungen phänomenologischer Termini und Verfahren lesen lassen, selbst aber kein philosophisches Stadtrecht nachweisen können; sie wurden selten zu Rat gezogen, wenn man über die Würde des Menschen nachdachte. Der Schüler Husserls reduziert das empirische Ich, aber das „reine Ich", das Lévinas findet, steht im Akkusativ. Der Lévinassche Humanismus offenbart eine herrschaftskritische und (mit einem Wort Adornos) „materialistische Innervation" sui generis, wenn er die menschliche Subjektivität nicht mehr vom souveränen „Ich denke" und „Ich kann" her auslegt, sondern als „radikale Passivität", als sinnliche „Verwundbarkeit" durch die Nähe des anderen Menschen entdeckt.

Aus seinem Gehäuse, dem so beengenden wie bedrohlichen Panzer seiner Identität, findet kein Mensch von allein heraus, diagnostiziert Lévinas. Der Mensch ist auf Hilfestellung angewiesen. Und diese leistet gerade der Hilfsbedürftige. Denn nur der Anspruch des Fremden, des Vogelfreien bewahrt das Ich davor, in seiner Identität zu erstarren und zum Ding zu werden. Die Klage des anderen Menschen erst bringt das Ich zu sich – zum „unvernünftigen" Sich des Sich-Öffnens, des Sich-Aussetzens, des Sich-Anbietens; sie versetzt das Ich, wie Lévinas immer wieder sagt, in einen Akkusativ ohne Nominativ. Der andere, der draußen ist, erinnert an Verdrängtes: „Das Ich ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit" (94). Doch diese Verwundbarkeit, die von den Philosophen schamhaft verschwiegene menschliche „Eignung, geschlagen zu werden" (94), ist Organ der Nähe. „Von der Sinnlichkeit her ist das Subjekt für den anderen: Stellvertretung, Verantwortung, Sühne" (95).

Der Übersetzer Ludwig Wenzler hat dem Band eine engagierte und kenntnisreiche Einführung mitgegeben. Zahlreiche Erläuterungen zu Sache und Sprache bieten eine zuverlässige Lesehilfe. Die Übersetzung ist sorgfältig und verdient zumal im Blick auf die anspruchsvolle Aufgabe Respekt. Einzelne Hinweise seien hier gestattet: Die „Super-Strukturen" (27, 32) der deutschen Übersetzung dürften sich als der Marxsche „Überbau" entpuppen; die „moralité", als die Lévinas das Ich erkennt, wäre (bei aller Reserve gegen Hegel) wohl auch im Deutschen statt mit „Sittlichkeit" (43) treffender mit „Moralität" wiedergegeben; wird dem Lévinasschen (und Nietzsches) Gedanken nicht die Spitze abgebrochen, wenn nicht der Mensch, sondern das von ihm getragene Universum „erfüllt ist von allen Dingen" (83)? Zuletzt noch eine Option für die Übersetzung des französischen „visage" mit „Gesicht", trotz guter Gründe für das üblich gewordene „Antlitz" (6 u. ö.): Sollte nicht alles vermieden werden, was den Humanismus des anderen Menschen zum „Epizyklus" (31), zur Stützkonstruktion eines rhetorisch gewordenen Menschheitspathos entschärfen könnte? Ein als Anhang abgedrucktes Interview kann in der bereitwilligen Ausdrücklichkeit von Lévinas' gesprochener Sprache den Zugang zu seiner unter Hochspannung stehenden, elliptischen Schrift erleichtern.

Nichts sei im Menschlichen ernst als „die Griechen und die Bibel" (140), heißt es dort. Die Griechen und die Bibel! Eine glückliche Verbindung? Eine Mésalliance? Wie ist die revolutionäre Losung auf Lévinas' nicht unkomplizierten eigenen Fall anzuwenden? Dieser strenge platonische Philosoph des einen Menschlichen ist ein – französischer – „Dichter der Mimesis" (23). Einer „Mimesis" jedoch, die sich herleitet von dem Schaudern, das im Faust „der Menschheit bester Teil" heißt, und vom Schaudern und Zittern des platonischen Phaidros. Aber folgt man Lévinas noch weiter, so wären dies bereits Übersetzungen aus einer älteren Sprache. Sie ahmten eine frühere Bewegung nach: jene Regung der Eingeweide, des Uterus, die dem hebräischen Wort für „Erbarmen" (95) noch abzulesen wäre.

Susanne Sandherr

[1] Lévinas, Emmanuel: Humanismus des anderen Menschen. Übers. u. eingel. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1989. 150 S. Lw. 38,–.

BESPRECHUNGEN

Jugend

Jugend als prophetische Kraft? Kirchliche Jugendarbeit in der Diskussion. Hrsg. v. Wolfgang Isenberg und Hans-Georg Ziebertz. Düsseldorf: Jugendhaus 1989. 204 S.

Das Buch enthält die Referate einer Tagung, die das Jugendhaus Düsseldorf und die Thomas-Morus-Akademie 1988 in Köln veranstalteten. Ziel dieser Tagung war gewesen, einen Dialog zwischen Ottmar Fuchs (Bamberg) und Günter Biemer (Freiburg) zu ermöglichen, die im Entwurf einer Theorie der kirchlichen Jugendarbeit zu sehr gegensätzlichen Aussagen gekommen waren. Beide stellten nun ihre Positionen dar, Fuchs sein prophetisch-evangelisatorisches Konzept, Biemer seinen eher anthropologisch-theologischen Entwurf. Leider kam es nicht zum erwarteten Disput. Auch das Referat von Hartmut Heidenreich: „Praxistheorie kirchlicher Jugendarbeit zwischen Anthropologie und Prophetie?" vergleicht nur die beiden Ansätze und versucht von handlungstheoretischen Überlegungen her Kriterien für eine wünschenswerte Theorie kirchlicher Jugendarbeit zu gewinnen. Trotz aller Gelehrsamkeit bleibt der Text im vagen und hofft auf die folgende Diskussion.

Der Band bietet – das ist sein Verdienst – einen Einblick in die Probleme heutiger kirchlicher Jugendarbeit. Obgleich die neuesten Konflikte aus der innerkirchlichen Perspektive noch gar nicht durchbrechen, deutet sich ein anderes Problem an: Die Hypertheoretisierung hat jeden Bezug zur sogenannten Basis verloren. Angesichts der Nöte in den Pfarreien gleichen die Reflexionen Glasperlenspielen. Selbst wenn die Optionen von Fuchs (42ff.) und Biemer (113) nahe an die Realität heranführen, sind dennoch die Begründungen so abstrakt angesetzt, daß der durchschnittliche Mitarbeiter in kirchlicher Jugendarbeit nur resignieren kann. Am Ende bleibt die Frage: Wer oder was holt den Disput über die kirchliche Jugendarbeit wieder auf den Boden der Tatsachen zurück? *R. Bleistein SJ*

Schmidtchen Gerhard: *Schritte ins Nichts.* Selbstschädigungstendenzen unter Jugendlichen: Opladen: Leske & Budrich 1989. 164 S. Kart. 22,80.

Im Jahr 1985 nahmen sich in der Bundesrepublik Deutschland 12615 Menschen das Leben (nach dem Aufweis der Statistik). Diese Zahl übertrifft inzwischen die Anzahl der Toten bei Verkehrsunfällen. Erschrecken muß, daß Jugendliche und junge Erwachsene unter den Selbstmördern stark vertreten sind. Zwei von 100 jungen Menschen haben einen Selbstmordversuch eingestanden, ein Drittel von ihnen berichten von Selbstmordphantasien. Diese alarmierenden Nachrichten gaben den Anstoß zu der empirischen Forschung in den Jahren 1985 und 1986. Das erkenntnisleitende Interesse: Welche Ursachen führen zur Selbstschädigung? Was kann man tun, um diesen Entwicklungen entgegenzuwirken?

Schmidtchen entdeckte bei Selbstschädigern negative Gefühle wie Leere, „Null-Bock", Rastlosigkeit. Selbstmitleid und Aggressivität kommen hinzu. Auch Vandalismus und destruktives Verhalten gegenüber Institutionen zeigen sich. Der Mangel an einem stabilen Selbstwertgefühl läßt sich oft aus der Lebensgeschichte erklären. In ihr steht der Interaktionsstil der Eltern in der Wirksamkeit an der Spitze, oft ein paradoxer, gleichgültiger oder auch naiver Erziehungsstil. Zur Selbstschädigung gehört am Ende auch die Drogensucht; auch eine allgemein liberale Einschätzung des Selbstmords trägt das Ihre dazu bei. Nach weiteren Überlegungen zu den Fragen, wie Selbstschädigungstendenzen in öffentlichen Organisationen manifest werden und welche Rolle die Selbstkomplexität, also eine Interessen- und Rollenvielfalt, spielt, bringt Schmidtchen unter der Überschrift „Kultur der Emotionalität und Persönlichkeit" einige Hinweise zur Therapie. Die oft anzutreffende Abwertung von Emotionalität fördert menschliche Instabilität. Vor

allem in der Familie ist größtenteils auch die emotionale Kultur gestört: Junge Menschen fühlen sich dort nicht mehr geborgen. Die Schule ist rein auf kognitive Wissensvermittlung ausgerichtet. Die Frage muß sich aufdrängen: Wo finden sich für junge Menschen Räume, in denen sie die Erfahrung machen können, angenommen zu sein, etwas zu gelten? Je mehr junge Menschen die Chance haben, sich und ihr Leben geben zu können, um so weniger werden sie sich genötigt sehen, sich das „Leben zu nehmen".

R. Bleistein SJ

Kirchengeschichte

Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi. Vollständige Texte neu formuliert und kommentiert von Konrad Dietzfelbinger, Andechs: Dingfelder 1988. 262 S. (Edition Argo. Weisheit im Abendland.) Kart. 27,80.

Mit der vom Autor dieses Bandes herausgegebenen Reihe „Edition Argo" will der Andechser Verlag „Autoren vorstellen, die das offene Denken mit dem Herzen, das intuitive Denken, wie es Goethe nannte, in Selbständigkeit vollzogen haben – ebenso frei von Spekulationen wie von Spitzfindigkeiten, vom materialistischen wie vom spiritistischen, vom konfessionellen wie vom okkultistischen Vorurteil: reines Organ der Wahrnehmung für die Wirklichkeit". Des näheren sollen Arbeiten aus allen Jahrhunderten ediert werden, die die „Natur als Ausdruck und Arbeitsfeld des Geistes", den an Natur und Geist gebundenen Menschen „mit der Bestimmung, aus dem Geist zu leben" und das „Christentum als die dem westlichen Menschen gemäße Form, Verbindung mit dem Geist zu erhalten" darstellen, sowie solche Werke, die „erzählerisch Entwicklungswege der Erkenntnis schildern" (hinterer Klappentext). Was immer mit dieser Ansammlung von klangvollen Worten im einzelnen auch gemeint sein mag, unmittelbar deutlich wird der Leserin wie dem Leser, daß mit dieser Reihe auf einen Zug aufgesprungen wird, der sich derzeit mit großem Tempo und vielen Waggons im nicht konfessionell gebundenen mystisch-religiösen Bereich bewegt.

Wen mag es also wundernehmen, daß hierzu auch eine Reihe sogenannter apokrypher gnostischer Evangelien aus den Funden von 1945 im oberägyptischen Nag Hammadi herangezogen werden, die vom Herausgeber in zeitgemäße Sprache übertragen und kommentiert werden. Da hierzu aber lediglich die vorliegenden englischen und deutschen Übersetzungen der (oft lückenhaften) koptischen Codices, die selbst wiederum teilweise fehlerhafte Übersetzungen nicht erhaltener griechischer Originalschriften sind, herangezogen werden und Textlücken durch Vermutungen ergänzt und geglättet werden, ist die vorgelegte Textgestalt mit großer Vorsicht zu betrachten. Auf der anderen Seite kann der Autor für sich verbuchen, daß durch sein Verfahren eine Popularisierung der genannten Schriften vorgenommen und immerhin eine mögliche Textgestalt einer breiteren Öffentlichkeit bekanntgemacht wird.

Ausgewählt wurden sieben Schriften aus dem Nag-Hammadi-Fund, von denen vier in den Codices selbst Evangelien genannt werden. Allesamt gehören sie zu denjenigen Nag-Hammadi-Texten, die christliches Gedankengut auf gnostische Weise deuten, d. h. dem sogenannten (christlichen) Gnostizismus zuzurechnen sind. Sie behandeln zum überwiegenden Teil zentrale Lehrstücke christlicher und gnostischer Provenienz und sind deshalb auch für uns heute von großer Bedeutung. So beschäftigt sich das „Evangelium der Wahrheit" ebenso wie das „Evangelium nach Philippus" und das „Evanglium nach Thomas" mit der Erlösung des von Gott getrennten Menschen. Während ersteres aber vor allem die Bedeutung des Wissens um die Offenbarung für die Erlösung des Menschen hervorhebt, betont das zweitgenannte den Stellenwert von Willen und Kraft, während letzteres die Bedeutung der Lehre Jesu Christi heraushebt. Der „Brief an Rheginus über die Auferstehung" erläutert diese sodann als das Bewußt- und Wirksamwerden des Ewigen im Menschen zu seinen Lebzeiten auf Erden. Dies geschehe

auch durch die Abkehr von allem Materiellen, führt die Schrift „Über die Seele" näher aus. Einzig das „Buch Thomas des Wettkämpfers" und das „Evangelium nach Maria" bleiben demgegenüber eigentümlich blaß, und es wäre wohl sinnvoller gewesen, statt dessen noch einige aussagekräftigere Texte aus den Nag-Hammadi-Codices in den Band aufzunehmen. Gleichwohl: der Band ist verdienstvoll und gewinnt nicht zuletzt durch die einfühlsamen Kommentare der Schriften durch den Herausgeber.

H. Frohnhofen

ZU DIESEM HEFT

Einige Äußerungen Papst Johannes Pauls II. wurden von manchen so verstanden, als ob eine diskussionslose Zustimmung zu „Humanae vitae" der Prüfstein des wahren Glaubens sei. Franz Böckle, Professor für Moraltheologie an der Universität Bonn, legt dar, daß dieser Eindruck nicht der Wahrheit entspricht: Gläubige Katholiken können ohne Abstriche an ihrer Kirchlichkeit über bestimmte Punkte der Enzyklika unterschiedlicher Meinung sein.

Die unbezweifelbare Tatsache des Wertwandels wird unterschiedlich interpretiert. In welche Richtung geht er und welche Wertgruppen sind betroffen? Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, analysiert die verschiedenen Konzeptionen und fragt, was diese Entwicklung für die Christen bedeutet.

Kurt Tucholsky, der am 9. Januar 100 Jahre alt würde, spricht in seinem Werk mehrmals direkt den Leser der Jahre um 1990 an und hat heute auch mehr Leser als in der Weimarer Republik. Irmgard Ackermann, Akademische Direktorin für Literaturwissenschaft an der Universität München, befaßt sich mit diesen Aussagen Tucholskys und fragt, wieweit der Leser von heute sich als direkten Adressaten Tucholskys verstehen kann.

Die Hoffnung auf eine Zeitenwende, auf eine ganz anders geartete Epoche des Heils und des Friedens ist heute weitverbreitet. Hans Joachim Türk, Professor für Philosophie an der Fachhochschule Nürnberg, macht darauf aufmerksam, daß solche Ideen in der Geschichte immer wieder auftauchten, mit dem Zentrum der christlichen Heilsbotschaft aber nicht übereinstimmen.

Der englische Jesuit Gerald Manley Hopkins (1844–1889) wurde zwar zu Lebzeiten kaum bekannt, gilt heute aber als einer der bedeutendsten Dichter des viktorianischen England. Joseph J. Feeney, Professor für Anglistik an der St. Joseph's University in Philadelphia (USA), würdigt aus Anlaß der Wiederkehr des 100. Geburtstags Leben und Werk.

Der Roman „A Prayer for Owen Meany" von John Irving steht seit vielen Monaten auf der Liste der fünfzehn meistgelesenen Bücher in den USA. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida, macht deutlich, wie hier die Möglichkeiten und Bedingungen des christlichen Glaubens in der amerikanischen Gesellschaft zur Sprache kommen.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt von Publik-Forum, Oberursel, bei.

Vertrauenskrise der Kirche

Wie steht die Kirche in der modernen Gesellschaft? Wie sehen die Katholiken selbst ihre Kirche, und wie intensiv ist ihre Bindung an sie? Die Antwort auf beide Fragen ist schon seit Jahren nicht sehr positiv: Die Bedeutung der Kirche für die Gesellschaft und in ihr wird schwächer, die Kirchenbindung der Katholiken nimmt ständig ab. Neueste sozialwissenschaftliche Untersuchungen vom Herbst 1989 zeigen, daß dieser Trend anhält. Sie nennen auch die Themen, an denen der Konflikt besonders deutlich wird.

In der Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland trifft die Kirche nur noch selten auf unversöhnliche Ablehnung oder gar auf einen kämpferischen Atheismus. Die Haltung vieler ist eher von Gleichgültigkeit gekennzeichnet. Wo sich Katholiken von ihrer Kirche abwenden, geschieht dies nicht unter lautem Protest, sondern unmerklich, lautlos, ohne großes Aufsehen in der Öffentlichkeit. Die Folgen zeigen sich in der abnehmenden Zahl der regelmäßigen Gottesdienstbesucher, besonders bei den 20- bis 44jährigen. Damit wird auch die Vermittlung des Glaubens zu einem zentralen Problem. Viele Eltern halten zwar eine religiöse Erziehung für wichtig, aber nur wenige praktizieren sie. Der Kreis derer, die in einem religiös geprägten Elternhaus aufwachsen, sinkt langsam, aber kontinuierlich.

Die Untersuchungen ermitteln hauptsächlich zwei Gründe dieser Entwicklung. Hierarchische und zentralistische Strukturen werden von der Bevölkerung zunehmend abgelehnt. Die Bereitschaft, Rom für die Kirche in der Bundesrepublik wie für das persönliche Leben Weisungskompetenz zuzubilligen, ist in den letzten Jahren ständig gesunken, besonders bemerkenswert in den letzten vier Jahren. Entscheidungen aus Rom treffen generell auf eine immer größere Reserve. Auch das Ansehen des Papstes wurde von dieser Entwicklung betroffen. Die ursprünglich überaus günstige Haltung der deutschen Bevölkerung gegenüber Papst Johannes Paul II. hat sich im Lauf der letzten Jahre beträchtlich verändert. Von der großen Welle des Wohlwollens und der Sympathie beim ersten Deutschlandbesuch im Jahr 1980 ist nur noch wenig zu spüren.

Ein zweiter, fast noch gewichtigerer Grund ist die Weigerung einer immer größeren Zahl von Menschen, Normen nur deswegen zu akzeptieren, weil sie von einer Autorität gesetzt werden. Für Katholiken sind vor allem die Positionen des kirchlichen Lehramts im Bereich der Sexualität nur schwer nachvollziehbar, und zwar in allen Altersstufen. Der Verzicht auf künstliche Methoden der Empfängnisverhütung und auf sexuelle Beziehungen vor der Ehe hat für über zwei Drittel aller Katholiken mit einem engagierten Christentum nichts zu tun. Selbst kir-

chennahe Christen sind mehrheitlich überzeugt, daß diese Normen nicht durch den christlichen Glauben legitimiert sind.

Die Phänomene signalisieren eine tiefe Vertrauenskrise. Völlig verkehrt wäre es, die Verantwortung einseitig den Menschen von heute zuzuschieben, dem „Zeitgeist", der sogenannten permissiven Gesellschaft, dem Konsumdenken, dem Hedonismus, oder wie die Begriffe alle heißen. Solche Klagen und Anklagen nützen niemandem, ja verstärken nur die Abwendung von der Kirche und setzen diejenigen, die sie äußern, dem Vorwurf der Selbstgerechtigkeit aus. Es kommt vielmehr darauf an, daß man die Fragen, die Probleme und die Nöte erkennt, die im Verhalten der Menschen sichtbar werden, und daß man Antworten findet, die überzeugen können.

Die Probleme selbst sind nicht neu. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hat sich intensiv mit ihnen auseinandergesetzt. Eines seiner großen Ziele war die Überwindung des in den letzten Jahrhunderten übermächtig gewordenen Zentralismus. Dezentralisierung in der Kirche und Stärkung der einzelnen Teilkirchen, so hieß die fast einstimmige Forderung. Sie wurde freilich bis heute nicht eingelöst, ja in vielen Punkten herrscht heute ein stärkerer Zentralismus als vor dem Konzil. Die Eigenständigkeit der Teilkirchen und Regionen wurde in der Zwischenzeit nicht gestärkt, sondern noch mehr geschwächt. Natürlich geht es dem Konzil und denjenigen, die sich auf es berufen, nicht einfach um eine bloße Anpassung an demokratische Formen unserer Gegenwart. Mitsprache bei Entscheidungen, die alle betreffen, Eigenverantwortung der Gemeinden und der Teilkirchen bei Angelegenheiten, die sie selbst regeln können, das war in der Kirche die ersten Jahrhunderte hindurch selbstverständlich, und zwar als eine Konsequenz des Evangeliums selbst. Heute, wo alle zentralistischen Systeme in eine tiefe Krise geraten sind und nur noch Mißtrauen auf sich ziehen, erhalten diese Grundsätze neue Bedeutung und eine zur Konzilszeit kaum geahnte Aktualität.

Auch die Probleme der Menschen mit Normen, die von außen gesetzt werden, hat das Zweite Vatikanische Konzil gesehen. Im Wissen darum, daß sich der Mensch nur frei zum Guten hinwenden kann, formulierte es den Schlüsselsatz: „Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang." Der Mensch muß sich über die Entscheidung, die er trifft, Rechenschaft geben können. Den Entschluß zum Tun oder Unterlassen muß er aus eigener Einsicht verantworten; nur dann hat sein Handeln sittlichen Rang. Die Untersuchungen zeigen erneut, daß die Menschen dem Lehramt die Gefolgschaft verweigern, wenn es Normen nicht überzeugend begründet und statt dessen auf Autorität pocht. Durch eine Rückbesinnung auf die Aussagen des Konzils und darin des Evangeliums von der Eigenverantwortung des Menschen könnte das kirchliche Amt in dieser Vertrauenskrise zu neuer Glaubwürdigkeit gelangen. *Wolfgang Seibel SJ*

Wolfgang Beinert

Die alleinseligmachende Kirche

Oder: Wer kann gerettet werden?

Auch wer nicht sehr viel Ahnung von der römisch-katholischen Kirche hat, weiß doch normalerweise, daß sie behaupte, die alleinseligmachende zu sein. In der Theologie wird dieser Anspruch gewöhnlich negativ mit dem altchristlichen Axiom angemeldet, daß außerhalb ihrer kein Heil sei: „Extra Ecclesiam nulla salus".

Es ist sehr alt; es hat das Ansehen eines dogmatischen Satzes. Für viele Zeitgenossen freilich ist es ohne Geltung. Katholizismus und Christentum erscheinen ihnen bestenfalls als ein Angebot aus vielen im Supermarkt der Weltanschauungen. So tragen sie kaum Bedenken, auch wenn sie durch die Kindertaufe christlich organisiert worden sind, die Maximen ihrer Glaubensgemeinschaft im Prozeß der Lebensreifung nicht oder nur in Auswahl zu befolgen.

Nicht alle denken so. Es gibt innerhalb der römisch-katholischen Kirche traditionalistische und integralistische Kreise, die solche Aufweichung des Denkens gerade in der Vergessenheit oder in der Abmilderung des alten Extra-Satzes grundgelegt sehen. An die Stelle der ihn bestimmenden Ideale der Französischen Revolution von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die unter den Leitworten Religionsfreiheit, Kollegialität und Ökumenismus vom Zweiten Vatikanum als „Zeitbomben" in die Kirche gelegt worden sind, meint *Marcel Lefebvre*[1], muß dem Christen wieder bewußt werden: „Niemand, sei er Mohammedaner, sei er Protestant, sei er Animist, kann zum Heil gelangen ohne die Gnade der katholischen Kirche, ohne die Gnade vom Kreuze unseres Herrn Jesus Christus. Es gibt nur ein Kreuz, durch das man gerettet werden kann, und dieses Kreuz ist der katholischen Kirche anvertraut, niemand anderem."[2] Im innerkatholischen Raum hat, laut Presseberichten, der Wiener Hilfsbischof *Kurt Krenn* dezidiert hervorgehoben, daß die „eine Kirche mit der besonderen Stellung des Papstes ‚das Instrument des Heiles, das Gott erwählt hat'" sei, und damit die Ansicht verbunden, das sei nicht anders zu verstehen als es im Mittelalter Papst Bonifaz VIII. verstanden habe[3]. Damit sind sehr konkrete Folgen verwoben. In einem Interview äußerte der gleiche Bischof im Zusammenhang mit der Frage eines Kirchenaustritts wegen der Verweigerung des Kirchenbeitrags (Kirchensteuer): „Wer die Kirche aufgibt, gibt seinen Heilsweg auf. Beim Kirchenaustritt spielt der Kirchenbeitrag leider eine zu große Rolle."[4]

Spätestens an diesem Punkt wird freilich der gutwillige Katholik sehr nachdenklich werden. Folgt daraus nicht bei simpler Reaktion der Verdacht: Wer also Kirchensteuer zahlt, braucht um sein Heil nicht mehr besorgt zu sein? So wird es der Bischof nicht gemeint haben.

Wie auch immer – die Rede von der alleinseligmachenden Kirche erscheint heute sehr fragwürdig. Sollte man sie nicht, wo nicht aufgeben, so doch auf sich beruhen lassen? Dieser Ausweg ist spätestens dann verbaut, wenn das Problem von der objektiven in die subjektive Terminologie übersetzt wird. Es lautet dann: Wer kann gerettet werden? Nun mag auch das viele Zeitgenossen, die christlichen inklusive, nicht sonderlich aufregen. Sie fühlen sich nicht sehr erlösungsbedürftig oder meinen, wo sie sich in Zwangslagen befänden, könne die Kirche ihnen nicht nur nicht helfen, sondern würde sie gelegentlich noch verschärfen: Gibt es nicht das Phänomen der „ekklesiogenen Neurosen"? Aber möglicherweise muß man noch einmal übersetzen, diesmal von der theologischen in die anthropologische Sprache.

Errettung und Erlösung sind in der religiösen Terminologie negative Bezeichnungen für das Positivum, das als *Heil* angesprochen wird. Dieses meint, schon von der Etymologie her, die abstrichlose und restlose Erfüllung aller Mangelzustände, eine Ganzheit und Fülle, der nichts abgeht. Daß aber der Mensch in jeder Hinsicht ein Mängelwesen ist, gehört zu den Grunderfahrungen jeder Anthropologie. Daß er in jeder Hinsicht diesen Mangel zu beheben strebt, ist ihr ebenso bewußt. Heil ist also das, was jeder Mensch schon je und immer anzielt, was ihn erst ganz und gar zum Menschen macht. Das „objektive" Wort Heil, so kann man dann sagen, ist „subjektiv" gewendet identisch mit dem Begriff Sinn. Das Problem des Heils stellt sich nun so dar: Wo findet der Mensch, wo finde ich den absoluten Sinn des Lebens? Unter diesem Blickwinkel kann es niemanden mehr gleichgültig lassen, zumal in einer Situation wie der gegenwärtigen, da für viele Menschen aus vielerlei Ursache und Anlaß der totale Sinnlosigkeitsverdacht enorme Dimensionen annimmt.

Religion und Absolutheitsanspruch

Der Ort der möglichen Sinneinlösung ist die Religion. Denn bei dem uns beschäftigenden Problem geht es nicht darum, ob dieses oder jenes Geschehnis oder Widerfahrnis in unserem Leben Sinn hat, sondern ob dieses in seiner Totalität „heil" ist. Heil erscheint damit als ein Transzendental, das in, hinter und mit allen Lebensbezügen und Lebensdimensionen gegeben sein muß. Die gemeinmenschliche Erfahrung, artikuliert beispielsweise in der Faust-Sage, geht dahin, daß es zwar ständig angezielt, aber immanent nie erreicht wird. Gleichwohl kann man nicht davon absehen, es als real zu postulieren, weil eben sonst – partielle Sinn-

haftigkeit hin oder her – der Lebenssinn nicht wirklich gegeben ist. Wo aber ist das Heil und damit der Sinn des Lebens zu finden?

Genau darauf antwortet grundsätzlich jede Religion. Ihre Antwort lautet prinzipiell: Beim transzendenten Urgrund allen Seins und Lebens – aber du gelangst nur über mich dorthin! Kurz gesagt: Religion versteht sich als Weg zu Gott. Weil aber dieser Gott transzendent ist, ist er das Absolutum schlechthin, das innerweltlichen Relationen prinzipiell enthoben ist. Wenn überhaupt, dann kann vom Menschen nur die Relation der Hoffnung versucht werden; das Heil selbst ist unverfügliche Gabe Gottes, Geschenk oder Gnade. Die Religion aber, als der Weg dorthin, partizipiert notwendig an der Absolutheit Gottes: Sie begreift sich ja nicht als irgendeine, sondern als *die* Möglichkeit der Heilsbegabung für den Menschen. Zum Geschenk des Heils und dem Akt der Heilsbegabung gibt es keine Alternative.

So erklärt sich die Tatsache, daß jeder Religion der Absolutheitsanspruch mehr oder weniger inhäriert[5]. In besonders ausdrücklicher Weise gilt das für die *Offenbarungsreligionen*. Sie begreifen sich als Vermittler einer Selbstkundgabe Gottes, die als solche per definitionem dem Menschen keine sinnvolle Wahl läßt: Was Gott selbst sagt, kann weder belanglos noch falsch sein; falsch oder belanglos kann dann auch nicht dessen Weitergabe durch die Religion sein. Spätestens hier verbindet sich mit dem Heilsanspruch auch der Wahrheitsanspruch: Es geht um das, was Gott selbst gesagt hat; und damit um die Wahrheit, die über Tod und Leben entscheidet. Dogmatische Intoleranz scheint dann unausweichlich[6].

Das *Christentum* versteht sich als Zusammenschluß der Menschen, die überzeugt sind: Gott hat kundgetan, daß nur in seinem Sohn Jesus Christus das Heil geschenkt wird und daß es in seiner Kirche durch Wort, Sakramente und Dienst in der Geschichte den Menschen weitergegeben wird. So konnten gerade die Christen dezidiert für ihre Religion den Anspruch erheben, daß nur in und durch Kirche des Menschen Seligkeit gewonnen werde. Das ist gemeinchristlicher Glaube[7].

Die Implikationen des christlichen Absolutheitsanspruchs

Dieser Glaube ist freilich nicht leicht durchzuhalten. Von der Sache her kann es nur numerisch *einen* Heilsweg, somit nur numerisch *eine* Religion und Kirche geben. In der Praxis aber gibt es deren viele; also steht Absolutheitsanspruch gegen Absolutheitsanspruch. Mit dem Extra-Satz verbindet sich damit konkret für die konkrete römisch-katholische Glaubensgemeinschaft heute die Frage nach ihrem Verhältnis zu den anderen Menschen generell, zu den anderen Religionen und Konfessionen speziell, mithin nach Mission und Ökumenismus, nach der Legitimität von Religions- und Meinungsfreiheit sowie von Menschenrechten über-

haupt. Beantwortet man sie negativ im Sinn einer Distanzierung von den „anderen", wird die Absolutheit gewahrt, aber die historische Entwicklung als Verrat gebrandmarkt. Beantwortet man sie positiv, entspricht das der historischen Entwicklung, doch schließt das offenbar den Verzicht auf den Absolutheitsanspruch ein. Im ersten Fall erklärt man sich für einen strikten Exklusivismus der römischen Kirche, im zweiten für einen indifferentistischen Pluralismus der Heilsvermittlungen.

Die erforderliche Wahl ist aber die Wahl zwischen Skylla und Charybdis. Die erste Alternative führt zu einem unerträglichen Rigorismus, gepaart mit lebensbedrohlicher Intoleranz. Er hat sich oft und oft unter der Devise des „Extra Ecclesiam" in der Geschichte des Christentums erschreckend gezeigt. Seit *Augustinus*, der große Lehrer der folgenden Jahrhunderte, der Meinung gewesen war, daß die Wahrheit nach Zwang verlange, damit möglichst viele das Heil erlangen[8], galt es als gottgefälliges Werk, auch die Ketzer und Hexen zu verbrennen[9] oder die Heiden zu versklaven[10]. Welche Konsequenzen noch heute damit verbunden werden, kann ein Blick auf die Apartheid-Politik zeigen, die ideologisch mit christlichen Maximen begründet wird[11]. Berührt wird schließlich auch die Frage der Effektivität der christlichen Verkündigung selber. Wir wissen heute, daß diese – etwa in den „Missionsländern" – oft daran scheitert, daß mit der Kirchengliedschaft Bedingungen dogmatischer oder (vor allem) ethischer Natur verknüpft wurden, die nicht unbedingt evangeliumskonsequent, sondern nur kulturgegeben sind[12].

So böse Dinge sind von der Alternative nicht zu befürchten. Aber auch sie hat lebensbedrohliche Konsequenzen. Sie führt unweigerlich zur Frage, warum man eigentlich noch Christ sein solle, wenn es doch andere (meist leichtere) Heilspfade gibt, warum Mission betrieben werden solle, wenn doch die Heiden oft edler als die Christen sind; warum um alle Welt Christus wichtig sei, wenn doch auch ohne das ausdrückliche Bekenntnis zu ihm Gott gefunden werden kann.

Die Methode des Entweder-Oder führt also ganz augenscheinlich nicht sehr weit. Eine Lösung kann darum nicht in der schlichten Akzeptanz oder Ablehnung des Extra-Axioms bestehen, sondern in der richtigen Interpretation dessen, was es besagt. Das hermeneutische Prinzip muß vom Kern der Offenbarung selbst gewonnen werden. Die Antwort muß, anders formuliert, aus dem Wesen des Christentums erfolgen. Es erschließt sich nicht ohne Blick auf dessen Geschichte.

Das Verständnis des christlichen Absolutheitsanspruchs in der Geschichte

1. *Biblische Basis*

Im ersten Evangelium wird Jesu Wort tradiert: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12, 30). Im Licht des

Osterereignisses erkennt Petrus: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen" (Apg 4, 12). Der Verfasser des Hebräerbriefs erklärt in theologischer Terminologie: „Er ist der Mittler eines neuen Bundes; sein Tod hat die Erlösung von den im ersten Bund begangenen Übertretungen bewirkt, damit die Berufenen das verheißene Erbe erhalten" (Hebr 9, 15).

Der Grund jeden christlichen Absolutheitsanspruchs ist also Jesus Christus. Aber den Christen ist es von Anfang an klar, daß er nicht als erratischer Block in der Geschichte steht, sondern im Gefüge der Bundesschlüsse Gottes – der Hebräerbrief weist ausdrücklich darauf hin – und somit auch innerhalb eines Volkes, einer Gemeinschaft. Die neutestamentliche Ekklesiologie wird nicht müde, die enge Verbindung zwischen Christus und Christengemeinschaft hervorzuheben: Die Kirche ist sein Leib, die Glaubenden sind mit ihm verbunden wie die Reben mit dem Weinstock, Christus und Kirche verhalten sich wie Bräutigam und Braut. So ergibt sich mit innerer Logik, daß auch die Kirche in irgendeiner Weise am Absolutheitsanspruch Christi Anteil hat. Im Neuen Testament selber wird das angedeutet, aber nicht ausdrücklich reflektiert[13].

Es kennt allerdings noch eine andere Verständnislinie. So sehr die Autoren die Heilsmittlerschaft Christi betonen, vergessen sie doch nicht die alttestamentliche Überlieferung von den „heiligen Heiden", wie Abel, Henoch, Noach, Rut, Bileam oder Ijob[14]. Jesus selber, der sich zunächst nur an das auserwählte Volk gesandt weiß, lobt gute Heiden wie die Niniviten (Lk 11, 32) oder die Bewohner von Tyrus und Sidon (Mt 11, 22). Für ihn sind letztlich nicht die äußeren Verbindungen eines Menschen mit dem Bundesvolk entscheidend, sondern dessen „Bundesgesinnung". Als Kontrapunkt zum zitierten Matthäus-Logion steht Mk 9, 40f.: „Wer nicht gegen uns ist, der ist für uns. Wer euch auch nur einen Becher Wasser zu trinken gibt, weil ihr zu Christus gehört – amen, ich sage euch: er wird nicht um seinen Lohn kommen." Worin dieser besteht, wird bereits in der Gerichtsparabel entfaltet (Mt 25, 31–46). Das ewige Heil eines Individuums ist dort von nichts anderem abhängig als von seiner Liebe zu den Menschen. Mit ihr liebt man immer Christus. Der eigentliche Heilsweg ist also die Nächstenliebe. Denn, so im gleichen Evangelium, nicht das „Herr, Herr"-Sagen führt ins Himmelreich, sondern dorthin gelangt „nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt" (Mt 7, 21). Gottes Wille aber ist das Heil der Menschen durch Jesus (Lk 9, 56; Joh 3, 17 u. ö.).

Ein biblischer Absolutsheitsanspruch existiert also nur für Jesus Christus. Er ist das Heil. Aber dieses Heil ergeht nicht weltlos und geschichtslos, sondern in einem Bund und also, nach biblischem Verständnis, innerhalb der Gemeinschaft des Bundesvolks. Das eigentliche Problem ist dann, in welcher Weise das Volk, also im Neuen Bund die Kirche, in das Heilsgeschehen notwendig einbezogen ist.

Es wird mit zwei Interpretationsmodellen gelöst. Der (auf jeden Fall nachran-

gige) Absolutheitsanspruch der Kirche kann *exklusiv* oder *komprehensiv* verstanden werden. Im ersten Fall ist er ein *Personprinzip,* das angibt, *welche Menschen* heilsfähig sind. Die Antwort: nur jene, die Glieder der Kirche sind. Im anderen Fall ist er ein *Sachprinzip,* das Auskunft gibt, *auf welche Weise* Menschen das Heil finden. Die Antwort lautet nun: nur durch die Tätigkeit der Kirche. Beide Modelle sind in der Folge ausgearbeitet worden.

2. *Die exklusive Interpretation*

Die exklusive Interpretation zeichnet sich schon bei den Apostolischen Vätern ab. Sie hält sich mehr oder weniger ungebrochen bis ins 17. Jahrhundert durch. Zu den Quellen gehört neben den oben zitierten neutestamentlichen Stellen übrigens auch die frühjüdische Symbolik von der Arche Noach als Typos der endzeitlichen Heilsgemeinde – eine Bestätigung dafür, wie stark mit der Religion überhaupt der Absolutsheitsanspruch verbunden wird[15]. Nach einigen vorbereitenden Ansätzen bei *Ignatius von Antiochien*[16], *Irenäus von Lyon*[17] und *Clemens von Alexandrien*[18] tritt uns diese Deutung erstmals in aller Klarheit Mitte des 3. Jahrhunderts bei *Origenes* entgegen: „Extra hanc domum, id est extra ecclesiam, nemo salvatur", „Außerhalb dieses Hauses, das heißt außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet."[19] Das ist die früheste ausdrückliche Bezeugung unseres Axioms. Origenes verbindet damit die Warnung, aus der Kirche hinauszugehen. Der Satz steht also in einem paränetischen Zusammenhang und ist an Menschen adressiert, die bereits der Kirchengemeinschaft zugehören.

Der heutigen Form des Axioms näher steht die Formulierung des Bischofs *Cyprian*, um die gleiche Zeit niedergeschrieben. Im Zusammenhang mit seiner Meinung, daß die Taufe der Ketzer ungültig sei, erklärt er seinem mauretanischen Amtskollegen Jubaian: „Wenn nun schon dem Häretiker weder die Taufe des öffentlichen Bekenntnisses noch die des Blutes zum Heil sein kann, weil es außerhalb der Kirche kein Heil gibt (quia salus extra ecclesiam non est), um wieviel weniger wird es ihm dann nutzen, wenn er im Schlupfwinkel in der Räuberhöhle mit ehebrecherischem Wasser benetzt wird und die alten Sünden nicht nur nicht bekannt, sondern sich vielmehr neue und größere aufgelastet hat."[20] Auch hier liegt eine Mahnung vor, die wiederum Leute betrifft, die einmal zur Kirche gehört haben. Bemerkenswert ist, daß entsprechend der cyprianischen Kirchenauffassung die Ecclesia wesentlich vom Bischof her gesehen wird[21]. Diese hierarchologische Konzeption wird später gerade auch im Zusammenhang mit dem Axiom ausgebaut werden. Bemerkenswert ist zum anderen, daß es jetzt die Stütze für einen Rigorismus bietet, der von der Großkirche nicht geteilt wird: Sie hat bekanntlich gegen Cyprian die Taufe der Häretiker anerkannt. Auch diese rigoristische Komponente bleibt virulent.

Das ist vor allem dem überragenden Einfluß *Augustins* und seiner Schule zu verdanken. Kirche wird mehr und mehr als äußeres Gefüge, als Institution ver-

standen. So erklärt der Bischof von Hippo den Gemeindemitgliedern von Caesarea: „Man kann außerhalb der katholischen Kirche alles haben, bloß nicht das Heil: Man kann Ehre haben, man kann die Sakramente haben, man kann das Alleluja singen, man kann Amen antworten, man kann das Evangelium festhalten, man kann den Glauben im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes haben und verkünden, aber nirgends kann man außer in der katholischen Kirche das Heil finden."[22] Nun ist es nur noch ein ganz kleiner Schritt zur These seines Schülers *Fulgentius von Ruspe,* die endgültig aus der Formel ein dogmatisches Axiom macht: „Halte ganz fest und hege keinerlei Zweifel: Nicht nur alle Heiden, sondern auch alle Juden, alle Häretiker und Schismatiker, die außerhalb der gegenwärtigen katholischen Kirche sterben, werden ins ewige Feuer gehen, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist." [23]

Das Mittelalter übernimmt diesen rigorosen Exklusivismus. Er wird ekklesiologisch noch einmal durch *Bonifaz VIII.* zugespitzt. Weil bei ihm Kirche und Papst in eins fallen, hängt schlußendlich das Heil einzig und allein von der Beziehung zum Bischof von Rom ab. In der Bulle „Unam sanctam" vom 18. November 1302 erklärt er, wieder unter Inanspruchnahme der Arche-Symbolik: „Daß es nur eine heilige katholische und apostolische Kirche gebe, zwingt uns der Glaube anzunehmen und festzuhalten. Und mit Standhaftigkeit glauben wir an sie und bekennen sie in Einfalt, sie, außer der wir kein Heil noch Verzeihung der Sünden finden." [24] Diese Kirche aber ist dem Petrus und seinen Nachfolgern anvertraut. So folgt aus der Heilsnotwendigkeit der dergestalt konstituierten Kirche: „Dem römischen Papst sich zu unterwerfen, ist für alle Menschen unbedingt zum Heil notwendig: Das erklären, behaupten, bestimmen und verkünden wir." [25]

Uns kann hier nicht die Kontroverse beschäftigen, ob dieser Satz eine Ex-cathedra-Definition im Sinn des Ersten Vatikanums ist[26]; es ist dies für uns schon deswegen nicht wichtig, weil das Axiom später von Konzilien ganz sicher in definitorischer Intention verwendet wird. Am entschiedensten geschieht das im Dekret der *Florentiner Kirchenversammlung* für die Jakobiten. Unter Zitierung des Fulgentius-Textes wird im Kernsatz festgehalten: Die Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude, noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wenn er sich nicht vor dem Tod ihr anschließt." [27]

Die exklusive Interpretation, die hier in aller Klarheit zu Protokoll gegeben ist, wurde bis zur Vigil des Zweiten Vatikanums immer wieder verteidigt[28]. Nach dem Willen der Theologischen Vorbereitungskommission hätte das Lehramt da noch verkünden sollen, daß alle ungetauft gestorbenen Kinder vom ewigen Heil ausgeschlossen seien[29]. Und daß es auch zur Stunde noch unerbittliche Vertreter dieser Strenge gibt, haben wir gezeigt. Den meisten Christen ist sie allerdings

wohl unverständlich, wo nicht unheimlich. Wie kann eine Religion, in der die Liebe das oberste Gebot ist, so rigoros sein und denken?

Man wird wohl zwei Begründungskomplexe sehen müssen. Der eine ist empirischer Natur. Bis in die Zeit der großen Entdeckungen des 15. Jahrhunderts stellte man sich die Welt nach Raum und Zeit ziemlich klein vor; zudem war das Interesse weitgehend auf die eigene Umwelt beschränkt, deren Grenzen sich mit denen der Institution Kirche praktisch deckten. Die „Ökumene", die bekannte und bewohnte Welt, erstreckte sich gerade von Gibraltar bis zum Schwarzen Meer, von den Nordrändern der Sahara bis nach Skandinavien. Sie bestand auch, glaubte man, noch nicht sehr lange, maximal vielleicht 6000 Jahre. So war die exklusive Interpretation des Extra-Satzes nicht sehr aufregend: Sie betraf im Grund nur ganz wenige Menschen, zumal man für die Zeit vor Ostern immer ziemlich großzügig war. Obschon man wußte, daß es Heiden gab, unternahm die Kirche denn bis ins 15. Jahrhundert hinein kaum missionarische Anstrengungen zu deren Christianisierung. Im übrigen fand man sich im Schatten der augustinischen Lehre von der „massa damnata" wohl auch einfach damit ab, daß viele Menschen in die Hölle kommen müßten[30].

Der andere Begründungskomplex wird durch den historischen Ursprung des Extra-Axioms beleuchtet: Es galt anfangs nicht als dogmatisches Prinzip, wie wir gesehen haben, sondern war eine pastorale Mahnung, war also vornehmlich an die Glieder der Kirche selber gerichtet. Es ging um die Einheit und Wahrheit, um den Erhalt von Tradition und auch von Macht. Das sind an sich wichtige Motive. Nicht nur im Christentum haben sie dort zu Intoleranz geführt, wo sie sich verabsolutierten[31].

3. *Die komprehensive Interpretation*

Am Ende des Mittelalters erwies sich dies zusehends als unmöglich. Den Theologen wird mehr und mehr bewußt, wie gewaltig alt die Menschheit und wie groß die Erde ist. Waren für den mittelalterlichen Menschen die Christen die Majorität und die Nichtchristen Randexistenzen, sieht es nun genau umgekehrt aus: Millionen und Abermillionen Erdenbürger hatten und haben nie Gelegenheit, die Botschaft Christi zu vernehmen. Sollten sie tatsächlich alle verdammt sein? Im übrigen erzählten die Missionare erstaunliche Geschichten vom „edlen Wilden" – sollten seine Tugenden wirklich nur, gut augustinisch, glänzende Laster sein?[32]

Auch die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts gab zu denken – was die des 11. Jahrhunderts übrigens nicht getan hatte. Denkende Menschen mußten skeptisch werden, wenn sich nun die Religionsparteien gegenseitig als Teufelsbrut und Teufelsbraten betrachteten – waren wirklich die Anhänger der einen oder gar beider schlankweg verdammt? Noch problematischer wird es für die nachfolgenden Generationen: Sie hatten sich ja normalerweise nicht für diese oder jene Konfession entschieden, sondern waren schuldlos in sie hineingeboren. Endlich darf der

Einfluß der Kirchenkritik der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts nicht geringgeschätzt werden: Sie prangerte die Intoleranz und Verletzung der Menschenrechte an, deren sich namens ihres Absolutheitsanspruchs die Kirchen schuldig gemacht hatten und machten. Neue Nachdenklichkeit weckte der Massenauszug der Getauften aus der Kirche, der seit dem 19. Jahrhundert einsetzte und noch nicht gestoppt ist.

In dieser Lage besannen sich die Theologen zunehmend der *komprehensiven* Texte in den Quellen. Im Lauf der Zeit waren sie noch entfaltet worden. Da erinnerte man sich, daß die Väter von den „Samenkörnern der Wahrheit" bei den Heiden gesprochen hatten[33]. Da war schon beim strengen *Augustinus* der Gedanke zu finden, daß die Kirchengliedschaft keine Heilsgarantie in sich bedeute: Einer kann „drinnen" sein und doch wegen der Verfallenheit an die Sünde „draußen" bleiben und also das Heil verspielen[34]. Da gedachte man der thomanischen Lehre von der *Fundamentaloption,* wonach der Mensch bei Erreichung des Vernunftgebrauchs eine Grundentscheidung für oder gegen das wahre Lebensziel trifft; ist sie positiv, ist er bereits im Stand der Gnade[35]. Umgekehrt hatte das *Konzil von Trient* erklärt, daß kein Mensch, also auch nicht das Mitglied der Kirche, seines Heils je gewiß sein könne. Die Theologen vertraten die Überzeugung, daß man bei schuldlos irrendem Gewissen mit Gott verbunden bleibe und daß es auch einen einschlußweisen Glauben (fides implicita) gebe. Vor allem aber nahm man jene biblischen Texte ernst, die klar davon sprechen, daß Gottes Heilswille universal sei, er also ernstlich aller Menschen Seligkeit erstrebe (1 Tim 2, 4; Joh 1, 9)[36]. Alle diese Theologumena lassen sich mit der exklusiven Interpretation des Extra-Axioms nur schlecht zusammenreimen. So verlor sie an Plausibilität und Geltung.

Für das Lehramt war der erste Anlaß, sie abzumildern, die jansenistische Überzeugung von der Unerlöstheit der Heiden. 1690 weist das *Hl. Offizium* den Satz zurück: „Heiden, Juden, Häretiker und andere Leute dieser Art unterliegen gar keinem Einfluß durch Jesus Christus."[37] Noch dezidierter ist die Stellungnahme gegen Paschasius Quesnel. *Clemens XI.* verwirft 1730 die These: „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt."[38] Damit war aber die rigoristische Interpretation auch des Extra-Axioms erschüttert: Gnade und Heil sind streng aufeinander bezogene Begriffe[39]; gibt es außerhalb der römisch-katholischen Kirche also Gnade, gibt es auch Heil. Noch aber werden die Konsequenzen nicht gezogen.

Erst 1854 erscheint die Problemanzeige deutlich in einer lehramtlichen Äußerung. Papst *Pius IX.* kommt auf das Axiom in einer Ansprache gegen den Indifferentismus zu sprechen, also die Meinung, wonach jeder nach seiner Fasson selig werden könne. „Im Glauben müssen wir festhalten, daß außerhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand gerettet werden kann; sie ist die einzige Arche des Heils, und jeder, der nicht in sie eintritt, muß in der Flut untergehen. Aber ebenso müssen wir sicher daran festhalten, daß von dieser Schuld vor den Augen

des Herrn niemand betroffen wird, der da lebt in unüberwindlicher Unkenntnis der wahren Religion."[40] Wenige Jahre später erklärt er in etwas abundanterer Weise in der Enzyklika „Quanto conficiamur moerore", wieder gegen den Indifferentismus gerichtet: „Es ist Uns und Euch bekannt: Wer in unüberwindlichem Irrtum über unsere hochheilige Religion befangen ist und wer ein ehrenhaftes und rechtschaffenes Leben führt, indem er eifrig das natürliche Gesetz und seine Gebote hält, die von Gott in jedes Herz eingeschrieben sind, und bereit ist, Gott zu gehorchen, kann das ewige Leben erlangen. Denn Gott ... läßt in seiner höchsten Güte und Milde nicht zu, daß mit der ewigen Verdammnis bestraft wird, wer nicht willentlich schuldig geworden ist. Doch allbekannt ist auch der katholische Glaubenssatz (Dogma): Niemand kann außerhalb der katholischen Kirche gerettet werden und das ewige Heil können die nicht erlangen, die verstockt sind gegen die Autorität, die Definitionen dieser Kirche und die beharrlich getrennt bleiben von der Einheit dieser Kirche und dem römischen Papst, dem Nachfolger Petri."[41]

Spätestens seit diesen Äußerungen kann man nicht mehr behaupten, der alte Satz von der alleinseligmachenden Kirche werde gleicherweise verstanden wie seinerzeit von Bonifaz VIII. Aber wie ist er dann genau zu interpretieren? Das ist die Frage, um deren Lösung seitdem gerungen wird. Über sie soll in einem eigenen Beitrag nachgedacht werden.

ANMERKUNGEN

[1] M. Lefebvre, zit. nach A. Schifferle, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche (Kevelaer 1983) 265.

[2] Ders., zit. ebd. 167.

[3] Regensburger Bistumsblatt 27/1989, 2. 7. 1989, 11.

[4] Die ganze Woche Nr. 26/1989, 29. 6. 1989, 6.

[5] G. Mensching, Toleranz und Wahrheit in der Religion (Heidelberg 1955) 139.

[6] So schon Augustinus: „Die Wahrheit verlangt nach Zwang, denn würde man sie den Häretikern ersparen, gäbe man ihnen nicht die heilsame Arznei" (ep. 93, 1, 2: CSEL 34, 44).

[7] Vgl. z.B. M. Luther, Eine kurze Form der zehn Gebote, eine kurze Form des Glaubens, eine kurze Form des Vaterunsers (1520) (WA7, 219, 6–10); J. Calvin, Institutio (1559) 4, 1, 4 (op. sel., vol. 5, München ^{2}1962, 2). Zu Luther vgl. auch E. E. Günther, Die Anschauung Luthers von Seligkeit, Heil und Kirche in den reformatorischen Schriften v. 1517–1522 und in seinem Septembertestament (Halle 1935). Nach J. R. Nelson, Art. Kirche III: EKL II, 638 (^{2}1962) ist das Extra-Axiom „nach Abstrich der päpstlichen Ansprüche ein theologisch gültiger Grundsatz für die Protestanten geworden".

[8] Vgl. Anm. 6. Zur augustinischen Lehre: W. Geerlings, Foris inveniatur necessitas, nascitur intus voluntas. Augustins Rechtfertigung des Zwangs, in: Universalität und Toleranz. Der Anspruch des christlichen Glaubens, hrsg. v. N. Klimek (Essen 1989) 41–47.

[9] Zur Begründung der Ketzerverbrennung: Thomas v. Aquin, ScG III, 146. Leo X. verurteilte in der Bulle „Exsurge Domine" (1520) als Irrtum Luthers den Satz: „Die Häretiker zu verbrennen ist wider den Willen des Geistes" (DS 1483). Zur Hexenverfolgung vgl. H.-J. Nesner, „Hexenbulle" (1484) und „Hexenhammer" (1487), in: Teufelsglaube und Hexenprozesse, hrsg. v. G. Schwaiger (München 1987) 85–102.

[10] Belege bei W. Kern, „Außerhalb der Kirche kein Heil", in: ders., Disput um Jesus und die Kirche (Innsbruck 1980) 89f.

[11] F. J. Stegmann, Auserwählungsbewußtsein als Wurzel der Apartheid, in: Universalität und Toleranz (Anm. 8) 237–247. Zum Ganzen auch R. Aubert, Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums, in: Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, hrsg. v. H. Lutz (Darmstadt 1977) 422–454.

[12] Interessant sind hierzu die Ausführungen von B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, in dieser Zschr. 207 (1989) 591–606; u. a. wird auf die Kulturbedingtheit des westlichen Naturrechtsdenkens und mancher Bestandteile der christlichen Ehelehre aufmerksam gemacht, die nicht als Bestandteil evangeliumskonformer Ethik gelten können.

[13] Die wichtigsten Texte: Mk 16, 16; Joh 3, 5. Der Zusammenhang von Glaube und Taufe wird schroff herausgestellt, doch ist ausdrücklich von der Kirche nicht die Rede. Was ist, so läßt sich an den Text die Frage stellen, mit den nichtgetauften Glaubenden? (Vgl. W. Kern. a. a. O. 88).

[14] J. Daniélou, Die heiligen Heiden des Alten Testaments (Stuttgart 1965).

[15] H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964) 504–547, bes. 507–516.

[16] Philad. 3, 2 (Funk I, 172; BKV, Die Ap. Väter 143).

[17] Adv. haer. 3, 24, 2 (Harvey II, 131f.; BKV, Irenäus I, 316f.).

[18] Paidag. 1, 27, 2 (GCS Clem. I, 106; BKV, Clemens v. Alexandrien I, 228).

[19] In Jesu nave 3, 5 (GCS, Origenes 7, 306f.).

[20] Ep. 73, 21 (CSEL 3/2, 795).

[21] Vgl. vor allem De unit. eccl. 6 (PL 4, 502).

[22] Sermo ad Caesar. eccl.plebem 6 (CSEL 53, 174f.).

[23] De fide ad Petrum 78, reg. 35 (CC SL 91 A, 756).

[24] DS 870 – NR 736.

[25] DS 875 – NR 430.

[26] Vgl. DS, introductio ad 870–875; dazu M. Figura, Außerhalb der Kirche kein Heil?, in: ThPh 59 (1984) 565 mit Verweis auf K. A. Fink.

[27] DS 1351 – NR 381. Vgl. auch Lateranense IV (DS 802 – NR 375).

[28] Vgl. DS, Index systematicus G 6a. Die wichtigsten Stellen kommentiert C. Fenton, The Catholic Church and Salvation (Westminster, Maryland 1958). Zum institutionalistischen Verständnis vgl. Y. Congar, „Außerhalb der Kirche kein Heil", in: ders., Heilige Kirche (Stuttgart 1966) 438f.

[29] Schema „De deposito fidei pure custodiendo", cap. 8, nr. 45 (Acta et Documenta Conc. Oec. Vaticani II apparando, II/II, II, Città del Vaticano 1967, 367): Die Erbsünde wird definiert als „mere et proprie peccatum, quod homines ... nisi per regenerationem deleatur quod generatione contractum est, in perditionem trahit".

[30] Vgl. De civ. Dei 21, 12 (CC SL 48, 778).

[31] G. Mensching, a. a. O. (Anm. 5) 114–145.

[32] Augustinus, De spir. et litt. 3,5 (CSEL 60, 157); En. in ps. 31, II, 4 CC SL 38, 227). Zum Topos vom „edlen Wilden" vgl. U. Bitterli, Der „Edle" Wilde, in: Wir und die Wilden, hrsg. v. Th. Heye (Reinbek 1985) 270–287 (Lit.).

[33] Justin, Apol. II, 13 (PG 6, 465); Klemens v. Alexandrien, Strom. I, 5, 29 (ed. Stählin 15, 18).

[34] Vgl. z. B. In Jo. ev. tr. XLV (CC SL 36, 395); En. in ps. 47, 11 (CC SL 38, 547f.). Zum Ganzen auch J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (München 1954) 136–158. In diesem Kontext ist die alte, auch von Augustinus vertretene Lehre von der „Ecclesia ab Abel" zu erwähnen, die alle Gerechten umfaßt: Y. Congar, Eclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche (FS K. Adam), hrsg. v. M. Reding u. a. (Düsseldorf 1952) 79–108; J. Beumer, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, in: MThZ 3 (1952) 161–175.

[35] STh II, II, 89, 6. Dazu M. Seckler, Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht, in: ThQ 140 (1960) 38–69.

[36] Zur Lehre des Tridentinums über die Heilsgewißheit: DS 1534; 1540 – NR 804; 809. Zum allgemeinen Heilswillen Gottes vor allem 1 Tim 2, 4; Joh 1, 9. Vgl. auch Thomas v. Aquin, STh III, 64, 7c, wonach das Heil nicht an die kirchlichen Sakramente gebunden ist.

[37] DS 2305. [38] DS 2429.

[39] W. Kern, a. a. O. (Anm. 10) 99.

[40] Ansprache „Singulari quadam" (1854): NR 367.

[41] Enzyklika „Quanto conficiamur moerore" (1864): DS 2866f.

Ernst Josef Krzywon

Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur

Schlesien, einst gepriesen als Land der 666 Dichter, in deren Werken sich das Oderland vielfach widerspiegelte, ist in der deutschen Gegenwartsliteratur, sofern sie von Autoren nichtschlesischer Herkunft geschrieben wurde, eine nahezu unbekannte Landschaft, von der heute noch mehr als damals Gustav Freytags Wort gilt: „Gar wenig kennt man im übrigen Deutschland das schöne Grenzland gegen Polen ... Zu wenig kennt man das Volk, das dort zwischen Berg und Stromlauf lebt." Nur sporadisch und peripher tritt es als Situations- oder Typusmotiv in Erscheinung, wie Stadt und Kreis Lauban im Werk von Arno Schmidt oder in der Erzählung „Das Treffen in Telgte" (1979) von Günter Grass die schlesischen Barockdichter, die eine erzählte Wirklichkeit Schlesiens repräsentieren, wie sie dreihundert Jahre später, trotz der bewußt gestalteten Parallelität in der Situationsmotivik von 1647 und 1947, nicht mehr existiert.

Lag noch für Goethe Schlesien, dieses zehnfach interessante Land und eine der ersten Provinzen des preußischen Königreichs, immerhin „am Ende des Reichs", so liegt es heute für west- wie ostdeutsche Schriftsteller jenseits der deutschen Sprach- und Literaturgrenze. Diese geopolitische Tatsache, zugleich auch eine kulturpolitische, ist einer der entscheidenden Gründe für das literarische Verschweigen Schlesiens in der deutschen Gegenwartsliteratur, sofern sie aus der Feder von Nichtschlesiern stammt: Was nicht erlebt ist, wird auch nicht gestaltet.

Doch gibt es unter den zeitgenössischen Schriftstellern Autoren nichtschlesischer Herkunft, denen es vergönnt war, Schlesien über einen längeren oder kürzeren Zeitraum hinweg zu erleben. Solche Episoden- und Etappenerlebnisse fanden ihre Widerspiegelung im literarischen Werk der Zeit- oder Wahlschlesier, von denen Hugo Hartung (1902–1972) und Hans Sahl (1902) die bedeutendsten sind. Doch auch in ihren Werken ist Schlesien selten ein Stoff oder Hauptmotiv, wie in Hugo Hartungs „Deutschland deine Schlesier" (1970), sondern häufiger ein Neben- und Randmotiv, Teil eines größeren stofflichen Komplexes, der mit Schlesien recht wenig zu tun hat, und nur Baustein im Motivgefüge ihrer lyrischen, epischen und dramatischen Texte, wie in Hans Sahls „Memoiren eines Moralisten" (1984), wo im Kontext seiner Liebesgeschichte mit der Breslauer Medizinstudentin Erna L. das Breslau der Inflationszeit wie auch das Riesengebirge geschildert werden. Hier hat das Motiv Schlesien eher einen schmückenden Charakter, dient mehr der Erzeugung von Stimmung, ist allenfalls ein Staffage, Farbe und Stimmung gebendes Strukturelement.

Erst bei den zeitgenössischen Autoren schlesischer Herkunft wird Schlesien als größeres, aus einem oder mehreren Motivkomplexen erwachsenes stoffliches Gefüge mit festem Handlungsablauf literarisch ausgestaltet und ausdifferenziert in vielgestaltige Situations- und Typusmotive, in Landschafts- und Örtlichkeitsmotive. Sie umfassen nicht nur die äußere und innere Natur sowie Gesellschaft und Sprache des Oderlandes in Geschichte und Gegenwart, sondern entfalten zudem eine Fülle von Spannungselementen, deren Summe und Zusammenspiel Schlesien als ein Ganzes gleichsam symphonisch zum Klingen bringt. Die literarische Partitur dieser schlesischen Symphonie soll hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, in ihren charakteristischen Motivkonstanten beschrieben werden.

Vertreibungsliteratur

Schlesien als persönliches Erlebnis und als Traumbild der eigenen Seele, als zeitgenössisches Ereignis und als historische Begebenheit, als Natur und Geschichte war der Stoff, aus dem die geburtsschlesischen Autoren der deutschen Gegenwartsliteratur sehr bald nach Flucht, Vertreibung und Aussiedlung ihre vielgestaltigen Texte webten, oft durchwirkt von erinnerungsseliger Schwärmerei für die verlorene Heimat. Solchem schuldlos-schuldhaft auferlegtem Erinnungszwang entsprang eine Flut von literarischen Werken, deren tragendes Motiv das Flucht- und Vertreibungsgeschehen ist und in jüngster Zeit von Louis Ferdinand Helbig als „Vertreibungsliteratur" umfassend erforscht wurde. Sein Buch „Der ungeheure Verlust" (1988) macht deutlich, wie groß und bedeutsam der Beitrag schlesischer Autoren zum Thema Flucht und Vertreibung ist. Ihre Vertreibungsliteratur ist zugleich Erinnerungsarbeit und Beitrag zum Versöhnungsprozeß.

Von solchem tragisch gestimmten Situationsstoff inspiriert, gruppieren sich die paradigmatischen Werke schlesischer Gegenwartsautoren, unter denen bezeichnenderweise die Frauen dominieren: Ilse Langners „Flucht ohne Ziel" (1984), Maria Gräfin von Maltzahns „Schlage die Trommel und fürchte Dich nicht" (1986), Dagmar von Mutius' „Wetterleuchten" ([3]1988) und „Einladung in altes Haus" (1980), Leonie Ossowkis „Weichselkirschen" (1976), Hildegard Maria Rauchfuß' „Schlesisches Himmelreich" (1968) und Monika Taubitz' „Durch Lücken im Zaun" (1977) und „Treibgut" (1983). Unter den männlichen Autoren schlesischer Herkunft sind hervorzuheben die Berichtanthologien von Johannes Kaps „Die Tragödie Schlesiens" (1952) und Rolf O. Beckers „Niederschlesien 1945", von Wolfgang Schwarz „Oberschlesien 1945/46" und Herbert Hupkas „Letzte Tage in Schlesien" (1982) sowie die Flüchtlingsromane „Ich möchte heimgehen am Abend" (1960) Jürgen von Teichmanns und Werner Heiduczeks „Abschied von den Engeln" (1968) und „Tod am Meer" (1977). Neben Aufzeichnungen, Lebenszeugnissen und Tagebüchern, unter denen das Görlitzer Tage-

buch „Wächter, wie tief ist die Nacht?“ (²1984) von Franz Scholz herausragt, schildert eine Flut von Romanen und Erzählungen die Flucht und Vertreibung schlesischer Menschen.

Einen thematischen Umbruch markieren die Prosawerke von Hans Lipinsky-Gottersdorf, in denen neben Flucht und Vertreibung Schlesiens Vergangenheit („Die Prosna-Preußen“, 1968/1984) und Gegenwart im Kontext der Spätaussiedlerphase („Zugvögel“, 1977) zum eindrucksvoll und souverän erzählten Stoff und Motiv werden. Schlesische Vergangenheit als selbsterlebte Kindheit und Jugend im zeitgeschichtlichen Kontext ist der Stoff zahlreicher Romane und Erzählungen bei Peter Faecke („Die Brandstifter“, 1963), Janosch („Cholonek oder Der liebe Gott aus Lehm“, 1970), Hans Christian Kirsch („Jahrgang 1934“, 1964), Hajo Knebel („Jahrgang 1929“, 1962, und „Martinswaldau“, 1969), Hans Bernhard Schweinitz („Der Kiefernkranich“, 1988) und Richard Wolf („Goldne Tage umfingen mich“, ²1958) sowie mit den Höhepunkten bei Horst Bienek (Gleiwitzer Tetralogie, 1975–1982) und Heinz Piontek („Zeit meines Lebens“, 1983).

Das Schlesien der Gegenwart wird mehr und mehr zum Stoff und Motiv vor allem geburtsschlesischer Autoren, die das Land nach vielen Jahren der Flucht und Vertreibung wiedersehen und schildern als wiederentdeckte oder auch zur Fremde gewordene Heimat, wie zum Beispiel Dagmar von Mutius, Leonie Ossowski, Monika Taubitz, Heinrich Albertz, Hans Lipinsky-Gottersdorf und Walter Reiprich als Erzähler und Prosaiker oder wie Ernst Günther Bleisch und Rudolf Langer als Lyriker. Hinzu kommt die neue Generation der Spätaussiedler, die das Land aus langjähriger, oft leidvoller Erfahrung kennen und beschreiben, wie Renata Schumann-Rotscheidt, Stan J. Bieniasz, Viktor R. Paschenda und Erich Scholz, und schließlich jene nicht mehr in Schlesien, jedoch von schlesischen Eltern geborenen Autoren, die, wie zum Beispiel Hans Georg Bulla und Michael Zielonka, auf der literarischen Suche nach dem Heimatland ihrer Eltern Schlesien als Stoff und Motiv entdecken. Für sie vor allem gilt, was Jochen Hoffbauer, ein bedeutender geburtsschlesischer Lyriker, Erzähler und Anthologist, im konjunktivischen Sprachgestus seines melancholisch gestimmten Rollengedichts anklingen läßt: „In der Heimat ... Wir kannten / sie nicht mehr. / Die Eltern wurden uns fremd. / Durch die Heimat.“

Schlesien-Bewußtsein

Schlesien in der deutschen Gegenwartsliteratur, ein bislang unterentwickelter Forschungsbereich der Stoff- und Motivgeschichte, ist gleichbedeutend mit der Frage nach dem produktiven wie rezeptiven und distributiven Schlesien-Bewußtsein in der deutschen Gegenwartsliteratur. Als herkunfts- sowie lebens- und bildungsbedingtes Produktionsbewußtsein des Autors erweist sich Schlesien-Be-

wußtsein zugleich auch als Textbewußtsein, das sich in den literarischen Kunstwerken geburtsschlesischer Autoren auf der Inhaltsebene wie auf der Sprach- und Formebene äußert.

Auf der Inhaltsebene artikuliert sich Schlesien-Bewußtsein in Darstellungen und Schilderungen der äußeren Natur, zum Beispiel der schlesischen Landschaft nebst Flora und Fauna, ferner der inneren Natur, zum Beispiel der Psyche schlesischer Menschen, und schließlich der Gesellschaft, zum Beispiel der Handlungsnormen und Handlungsprinzipien schlesischer Menschen in Geschichte und Gegenwart. Auf der Sprach- und Formebene artikuliert sich Schlesien-Bewußtsein als Sprach- und Sprachstandsbewußtsein in verschiedenen Abstufungen: auf der Ebene der Lexik im schlesischen Wortschatz sowie in Personen-, Orts- und Flurnamen; auf der Ebene der Syntax als Dominanz von Parataxe, Satzbruch, Wiederholungen und Verdoppelungen; auf der Text- und Werkebene als Präferenz bestimmter Gattungen und Genres, wobei das Vorherrschen von Lyrik und Prosa gegenüber dem Drama ein besonders auffälliges Merkmal ist.

Auf allen genannten Ebenen erweist sich Schlesien-Bewußtsein als ein überaus mannigfaltiges Phänomen, das alle Sprach- und Literaturlandschaften Schlesiens umfaßt: das Städter-Gemeinschlesische und das Neiderländische, das Gebirgsschlesische und das Oberschlesische bis hin zum Wasserpolnischen, wie es in den Romanen von August Scholtis, Janosch, Horst Bienek und Hans Schellbach noch weiterlebt. Solches inhalts- und sprachbedingtes Schlesien-Bewußtsein konstituiert die zeitgenössische Literatur Schlesiens, die zugleich ein wesentlicher Bestandteil der deutschen Gegenwartsliteratur ist. Beispielhaft für ein ungewöhnlich stark ausgeprägtes gesamtschlesisches Bewußtsein, das weder erinnerungsselig schwelgt noch sehnsuchtskrank macht oder unbesonnen verklärt, sondern sich durch Wahrnehmungstiefe und Bewußtseinshöhe auszeichnet, ist das Gesamtwerk von Ruth Storm, deren Prosa und Lyrik räumlich Nieder- wie Oberschlesien umfaßt und zeitlich vom Mongolensturm 1241 bis zur doppelten Vertreibung von 1921 und 1946 reicht.

Vor allem im Kontext von Lyrik und Prosa, die Schlesien-Bewußtsein artikulieren, gibt es jedoch bestimmte Stoff- und Motivkomplexe, insbesondere Situations- sowie Landschafts- und Örtlichkeitsmotive, die sich gleichsam epidemisch ausbreiten und modische Geltung erlangen. Solche stereotype Motivik ist kennzeichnend für jene Schemaliteratur, die mit der Neigung bestimmter Leserschichten spekuliert, einmal Vertrautem oder gar Verlorenem bei der Lektüre wiederzubegegnen. Bestätigungsliteratur in diesem Sinn ist ein Großteil dessen, was von sogenannten Heimatschriftstellern geschrieben und von Heimatverlagen vertrieben wird. Das kann nur geschehen, weil sich der Rückkoppelungsprozeß im konsumierenden Leser, der jede Störung des gewohnten Erwartungs- und Vorstellungsschemas „Schlesien" meidet, fest schließt. Hierin ist einer der Gründe zu sehen, weshalb innovatorische Literatur, die neue Sichtweisen und Schreibweisen in

Schlesien-Stoff und Schlesien-Motivik einzubringen sucht sowie jedwede Wiederholung oder gar Nachahmung vermeidet, auf Ablehnung bei bestimmten Lesern und in der Folge auch bei gewissen Verlegern stößt.

Drama, Lyrik, Epik

Schlesien als stoffliches Strukturelement ist zugleich ein gattungsbildendes und artprägendes Strukturelement, das literarische Kunstwerke entwickeln und ihren Charakter verändern, aber auch ihr Niveau absinken lassen kann. In solchen Zusammenhängen fällt auf, daß die Gattungsaffinität des Schlesien-Stoffs sowie seiner Haupt- und Nebenmotive sich am extensivsten und intensivsten im Bereich von Epik und Lyrik, am schwächsten hingegen im Drama auswirkt, wo nur wenige Autoren zu nennen sind.

Heinar Kipphardt läßt in der Dramen- wie in der Erzählfassung von „Der Hund des Generals" (1956 bzw. 1960/61) den aus Oberschlesien gebürtigen Obergefreiten Czymek auftreten; nennt in der Erzählung „Der Mann des Tages" das Hilfskonzentrationslager Dürrgoy bei Breslau, wo er als Elfjähriger im Frühjahr 1933 seinen Vater besuchen durfte; rekonstruiert ein Gespräch in schlesischer Mundart in der Erzählung „Der Deserteur"; bringt schlesische Menschen und Örtlichkeiten in seinen „Traumnotaten" in Erinnerung und läßt seine schlesische Heimat als erinnerte Vergangenheit und als neu erlebte Wirklichkeit in der lyrischen Fiktion des Gedichts „Das Brot aus dem Backofen meines Großvaters" wie auch in den Gedichten der „Angelsbrucker Notizen" und des „März"-Romans den Leser kennenlernen. Peter Hirche verknüpft in seinem Hörspiel „Die Heimkehr" (1958) das Bild des schlesischen Heimatlands, der Kindheit und Behaustheit im Pfarrhaus mit der Erwartung des Todes. Eine typisch Breslauer Lerge von 1932 ist der Held Komarek im gleichnamigen Stück von Horst Müller, der in der literarischen Tradition von Gryphius, Hauptmann, Holtei, Teuber und Hacks steht. In Christoph Hein schließlich, dessen Erzählung „Der Sohn" das Konzentrationslager Groß-Rosen erwähnt, sieht sein schlesischer Landsmann Peter Hacks den endgültig letzten Vertreter der schlesischen Dichterschule.

Mit Blick auf die historische Entwicklung des Schlesien-Stoffs und seiner Gattungsaffinität zeigt sich im Bereich des Dramas, zumal im Kontrast zum dramatischen Werk Gerhart Hauptmanns, deutlich ein tiefer Bruch und Einschnitt, was um so mehr erstaunt, als das Drama von allen literarischen Gattungen am häufigsten zu vorgeprägten Stoffen greift.

Im Kontrast zum Drama entfaltet die zeitgenössische Lyrik in reicher, schier unüberschaubarer Motiv- wie Formenvielfalt den Schlesien-Stoff, den sie in unvergleichlicher Polyphonie der Stimmungen erklingen sowie in symbolkräftigen Motiven und Bildern, Metaphern und Vergleichen erblühen läßt. Vor allem der

Momentcharakter des lyrischen Schlesien-Motivs ist vorzüglich geeignet, die ganze Skala der Erlebnis- und Erfahrungsmöglichkeiten schlesischer Natur und Geschichte, Gesellschaft und Sprache dichterisch zu gestalten. Schlesien als lyrisches Erlebnis- und Vorstellungsschema wird am intensivsten poetisch gestaltet in Heimat- und Naturlyrik, schwächer hingegen als politische Lyrik.

Die Zahl der schlesiengebürtigen Lyriker ist Legion, doch zweifellos sind die herausragenden Dichter Heinz Piontek und Horst Bienek, die ihre oberschlesische Heimat in Prosa wie Lyrik zum Grundstoff und Hauptmotiv gemacht haben. Pionteks „Östliche Romanzen" und „Die Verstreuten" sowie Bieneks „Gleiwitzer Kindheit" sind als Lyrik ebenso einzigartig wie ihre Prosawerke mit schlesischer Thematik. Lyrisches Schlesien-Bewußtsein von hohem Rang manifestieren ebenso die Dichterinnen Dagmar Nick und Monika Taubitz, die Lyriker Ernst Günther Bleisch, Jochen Hoffbauer und Rudolf Langer sowie die bereits verstorbenen Poeten Friedrich Bischoff und Hans Niekrawietz. Wie im Oderstrom die schlesische Landschaft, so spiegeln sich in ihren Gedichten schlesische Natur und Geschichte. Sie sind poetische Bilderbücher und Psalter zugleich, voll schlesischer Schwermut und Melancholie: „Kindheit. Wiegensang./ Sprachgewöhnung. Und Erinnerungszwang" (Alfred Kerr).

Von ähnlichem Motiv- und Formenreichtum geprägt ist die epische Gestaltung des Schlesien-Stoffs durch geburtsschlesische Erzähler. Das hat seinen Grund in der reihenden Ordnung des Motivgefüges in narrativen Texten, in ihrer offenen Form, die vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten erlaubt: Aufzeichnungen, Lebenszeugnisse, Tagebücher bis hin zur Heimat- und Kunstliteratur mit ihren anspruchsvollen Erzählungen, Novellen und Romanen.

In der erzählerischen Gestaltung repräsentiert der Schlesien-Stoff vor allem die Erfahrung der Zeit als Dauer in ihrer Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsdimension, wie zum Beispiel in Arno Lubos „Schwiebus. Ein deutscher Roman" (1980), der die Fiktion eines gegenwärtigen deutschen NS-Reichs auf schlesischem Boden, das den Krieg gewonnen hat, kritisch inszeniert und so eine mögliche Gegenwart mit der tatsächlichen Gegenwart zu vergleichen gestattet. Solcher Zukunftsdimension versagt sich Horst Bieneks Gleiwitzer Tetralogie (1975–1982), die im Genre des kritischen Heimatromans die Vergangenheit Oberschlesiens erzählerisch vergegenwärtigt, oder auch Leonie Ossowskis „Weichselkirschen" (1976), wo erstmals das gegenwärtige Niederschlesien der polnischen Zeit romanhaft geschildert wird. Auch ihr jüngstes Buch „Das Zinnparadies" (1988) kreist um das Leitmotiv Schlesien. Es ist zugleich Erinnerung an die verlorene Heimat und Parabel über Vertreibung und Verlust der Heimat, aber auch der Versuch, sich ein Stück Heimat zu bewahren, indem es deutsches und polnisches Schicksal ineinanderspiegelt und Befangenheiten markiert, an denen offene Begegnung allzuoft scheitert.

So entfalten vor allem die narrativen Texte schlesischer Autoren die ganze Zeit-

stufe schlesischer Vergangenheit, wenden sich jedoch in jünger Zeit mehr der schlesischen Gegenwart zu, vergleichen beide miteinander, heben sie voneinander ab und versuchen sie miteinander auszusöhnen, beispielhaft formuliert in der autobiographischen Notiz von Leonie Ossowski: „Ich wurde 1925 im damaligen Niederschlesien und heutigen Westpolen geboren ... So entschloß ich mich 1974, nach dreißig Jahren erstmals wieder in mein Geburtsdorf in Polen zu fahren ... Am Beispiel dieses Dorfes und dem Schicksal seiner ehemaligen und jetzigen Bewohner lernte ich unser heutiges deutsch-polnisches Verhältnis begreifen: es entstand der Roman ‚Weichselkirschen' nach meiner Rückkehr aus Polen."

„Rückkehr aus Polen", diese zeitgeschichtlich korrekte Bezeichnung, heißt zugleich auch „Rückkehr aus Schlesien", denn jenseits allen vermeintlich revanchistischen Anspruchs gilt auch für Schlesien und mehr noch für die deutschen Gegenwartsautoren schlesischer Herkunft das auf Ostpreußen gemünzte Wort von Marion Gräfin Dönhoff: „Vielleicht ist der höchste Grad der Liebe: zu lieben, ohne zu besitzen."

Peter Knauer SJ

Der neue kirchliche Amtseid

Am 25. Februar 1989 wurden im „Osservatore Romano" auf S. 6 die Neufassung eines „Glaubensbekenntnisses" („Professio fidei") und ein zusätzlicher „Treueid bei der Übernahme eines im Namen der Kirche auszuübenden Amtes" („Iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo") veröffentlicht, die am 1. März 1989 in Kraft treten sollten. Dieses Glaubensbekenntnis sei von dem in can. 833 des Codex Iuris Canonici genannten Personenkreis abzulegen, der vom Vorsitzenden eines Konzils bis zu den Weihekandidaten für das Diakonat reicht und unter anderen auch Professoren der Theologie in Priesterseminaren umfaßt; der Treueid dagegen betrifft nur die nichtbischöflichen Amtsträger. Der CIC sah bisher einen besonderen Treueid lediglich für die bischöflichen Amtsträger vor, für den eine approbierte eigene Eidesformel bereits seit 1987 besteht. In den als Kommentar zu den neuen Texten zugleich veröffentlichten „Lehrmäßigen Erwägungen" von Umberto Betti OFM wird darauf hingewiesen, an diesen Texten sei von der Kongregation für die Glaubenslehre seit 1984 gearbeitet worden.

Im Folgenden sollen vor allem die neuen Punkte der Professio fidei erläutert werden. Außer Betracht bleibt dabei die Frage, wie ein Eid auf dem Hintergrund des neutestamentlichen Eidverbots gerechtfertigt werden kann und ob auf diesem Weg das angestrebte Ziel zu erreichen ist. Es geht hier um die Inhalte der Professio fidei. Sie hat, aus dem Lateinischen übersetzt, diesen Wortlaut:

„Ich, N., glaube mit festem Glauben und bekenne alles und jedes einzelne, was im Glaubensbekenntnis enthalten ist, und zwar:

Ich glaube an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt. Und an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit: Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen. Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria und ist Mensch geworden. Er wurde für uns gekreuzigt unter Pontius Pilatus, hat gelitten und ist begraben worden, ist am dritten Tage auferstanden nach der Schrift und aufgefahren in den Himmel. Er sitzt zur Rechten des Vaters und wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten; seiner Herrschaft wird kein Ende sein. Und an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht, der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht, der mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht wird, der gesprochen hat durch die Propheten, und die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Ich bekenne die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt. Amen.

Ebenfalls mit festem Glauben glaube ich alles das, was im geschriebenen oder überlieferten Wort

Gottes enthalten ist und von der Kirche entweder in feierlichem Urteil oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.

Auch umfasse ich und halte fest alles und jedes einzelne, was in bezug auf eine Lehre über den Glauben oder die Sitten von derselben endgültig (definitive) vorgelegt wird.

Darüber hinaus hänge ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die entweder der Römische Papst oder das Bischofskollegium vorbringen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, dieselben in einem definitiven Akt zu verkünden."

Der erste Hauptteil dieses Glaubensbekenntnisses besteht in der schlichten Wiederholung des sogenannten nizäno-konstantinopolitanischen „Großen Glaubensbekenntnisses", das aus dem Sonntagsgottesdienst bekannt ist und hier keiner besonderen Erläuterung bedarf. Im Lateinischen ist dieses Glaubensbekenntnis im Unterschied zur üblichen deutschen Übersetzung in der Ich-Form formuliert.

Daran schließt sich ein Text, welcher der Glaubenskonstitution des Ersten Vatikanums (DS 3011) entnommen ist und eine Art Begriffsdefinition dessen gibt, was man in der katholischen Kirche unter einem Dogma, einer unfehlbaren Glaubensaussage, versteht: Gottes Wort, insofern es von der Kirche entweder in einer feierlichen Definition durch den Papst oder ein Konzil, oder aber durch das übereinstimmende Lehramt der über den Erdkreis verstreuten Bischöfe als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.

Sodann ist in einem weiteren Abschnitt von solchen Dingen die Rede, die zwar nicht selbst Gegenstand unfehlbaren Glaubens sind, wohl aber definitiv gelehrt werden und deshalb auch definitiv festgehalten werden müssen.

Im Schlußabschnitt verspricht man auch gegenüber solchen vom Papst oder dem Bischofskollegium vorgebrachten Lehren Gehorsam, die nur authentisch, nicht aber unfehlbar bzw. definitiv gelehrt werden.

Diese drei zusätzlichen Abschnitte bedürfen der Erläuterung. Denn sie sind so formal formuliert, daß sie wie eine Art Blankounterschrift für beliebige Inhalte klingen. Sie können sich aber gar nicht auf beliebige Inhalte beziehen.

I. Unfehlbare Glaubenslehre

Im ersten dieser drei zusätzlichen Abschnitte geht es um das Wort Gottes selbst. Unter Wort Gottes ist das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Glaubensverkündigung zu verstehen. Sie kann überhaupt nur mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit, das heißt göttliche Verläßlichkeit, verkündet werden.

Alles von Gott Verschiedene ist bloße Welt und als solche Gegenstand der Vernunft; es kann nicht geglaubt werden. Gegenstand des Glaubens ist einzig und allein Gottes Selbstmitteilung. Alle christlichen Dogmen lassen sich in dem einen

Satz zusammenfassen: An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, sich aufgrund seines Wortes von Gott mit der Liebe geliebt zu wissen, in der Gott ihm von Ewigkeit her zugewandt ist und die der Heilige Geist ist. Weil diese Liebe Gottes zu uns nicht an etwas Geschaffenem ihr Maß hat, kann sie auch nicht an der Welt abgelesen werden, sondern muß zu ihr dazugesagt werden und wird als wahr nur im Glauben erfaßt.

Nach seit je übereinstimmender kirchlicher Lehre kann eine Vernunftwahrheit niemals zur Glaubenswahrheit werden; denn Vernunft und Glaube unterscheiden sich nicht nur in ihrer Weise zu erkennen, sondern auch dem Gegenstand nach (vgl. Erstes Vatikanum, DS 3015).

Unfehlbarkeit kann einzig und allein für Gottes Selbstmitteilung beansprucht werden. Tatsächlich sind alle Glaubensaussagen solcher Art, daß in ihnen selbst das geschieht, wovon sie reden, nämlich Gottes Selbstmitteilung als seine liebevolle Zuwendung zu uns. Solche Aussagen, die selbst der Vollzug dessen sind, wovon sie reden, können nur als aus sich wahr verstanden werden. Die Unfehlbarkeit der Kirche besteht also darin, daß alle als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbaren Aussagen notwendig „aus sich" („ex sese") wahr sind und „nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche" („non ex consensu Ecclesiae"). Denn grundsätzlich gilt, daß das Wort Gottes zwar nur im Glauben der Kirche als Wort Gottes erkannt, aber nicht erst durch den Glauben der Kirche zum Wort Gottes gemacht wird. Die Unfehlbarkeit von Glaubensaussagen ist letztlich dadurch garantiert, daß als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, gar nicht herstellbar sind.

Weil überhaupt alle als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbaren Aussagen notwendig unfehlbar sind, gilt, daß die Gesamtheit (!) der so Glaubenden im Glauben nicht irren kann (vgl. Zweites Vatikanum, Kirchenkonstitution, Nr. 12, 1). Diese also bereits der Gesamtkirche zukommende Unfehlbarkeit wurde vom Ersten Vatikanum insonderheit auch dem Papst zugeschrieben, wenn er in der Definition eines Dogmas als Sprecher des Glaubens der Kirche auftritt (vgl. DS 3074).

Die traditionelle Formulierung für den Bereich dieser Unfehlbarkeit lautet: „in Dingen des Glaubens und der Sitten" („in rebus fidei et morum"). Hier entsteht natürlich die Frage, was mit „Dingen der Sitten" genau gemeint ist. Es ist nicht möglich, darunter die Sittennormen zu verstehen. Denn nach traditioneller kirchlicher Lehre ist für die Normen unseres Handelns mit dem „natürlichen Sittengesetz" zu argumentieren, das als solches Gegenstand der Vernunft ist und deshalb nicht zum Glaubensgegenstand werden kann (DS 3015). Tatsächlich ist in der Geschichte der Kirche und ihres Lehramts noch nie eine Sittennorm zum Dogma erklärt worden.

Es wäre auch fatal, wollte man Sittennormen zum Gegenstand des Glaubens

machen. Denn damit nähme man der Glaubensverkündigung jeden Anknüpfungspunkt im Menschen. Die christliche Botschaft beansprucht ja, den Menschen aus der Macht derjenigen Angst um sich selbst erlösen zu können, welche die Wurzel aller Unmenschlichkeit ist. Wenn aber der Unterschied zwischen menschlich und unmenschlich nicht bereits im voraus zum Glauben erkannt werden könnte, wäre der Anspruch der christlichen Botschaft einem noch nicht Glaubenden nicht mehr verständlich zu machen. Es ist also unbedingt daran festzuhalten, daß das natürliche Sittengesetz Gegenstand allein der Vernunft ist und niemals geglaubt werden kann.

Man könnte allenfalls fragen, ob es nicht über die Normen des „natürlichen Sittengesetzes" hinaus zusätzliche Normen gibt, die nur die Glaubenden verpflichten. Ist nicht zum Beispiel das Gebot des Gottesdienstbesuchs am Sonntag dieser Art? Aber worin besteht der wahre Verpflichtungscharakter dieses Gebots? Es führt nicht eine neue Sünde ein, sondern verpflichtet unter den Sünden, die geschehen, wenn man allmählich auf den Glauben vergißt und wieder wie zuvor aus der Angst um sich zu leben beginnt, die ja der Grund aller Unmenschlichkeit ist. Die erlösende Macht des Glaubens besteht gerade darin, diese Angst des Menschen um sich selbst zu entmachten. Sich von Gott mit der Liebe geliebt zu wissen, in der er als Vater von Ewigkeit her dem Sohn zugewandt ist, ist eine Gewißheit, die stärker ist als unsere Angst um uns selbst. Es kommen also strenggenommen auch in den Kirchengeboten zu den Normen des natürlichen Sittengesetzes keine zusätzlichen Normen hinzu, sondern sie wollen nur dazu befreien, daß man die Normen des natürlichen Sittengesetzes auch erfüllen kann.

Aber in welchem Sinn kann dann die unfehlbare Glaubensgewißheit für „Dinge der Sitten" beansprucht werden? In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums findet sich die folgende sehr erhellende Formulierung: Die Bischöfe verkünden dem ihnen anvertrauten Volk „den zu glaubenden und auf die Sitten anzuwendenden Glauben" („fidem credendam et moribus applicandam", LG 25, 1). Die Anwendung des Glaubens auf die Sitten besteht nicht etwa in der Aufstellung zusätzlicher Sittennormen, sondern in der Einsicht, daß nur solche Werke vor Gott gut sein können, die aus der Gemeinschaft mit ihm hervorgehen, die also „in Gott getan sind" (vgl. Joh 3, 21). Vor Gott gut sind nur solche Werke, die nicht von der Angst des Menschen um sich selber bestimmt sind, sondern Frucht seiner Geborgenheit in Gott sind. Nicht die guten Früchte machen den Baum gut, sondern nur der gute Baum bringt gute Früchte hervor. In Wahrheit selbstlos und liebevoll leben kann man nur, indem man sich letztlich in der Liebe Gottes geborgen weiß. Im Glauben geht es um unser Geliebtwerden durch Gott, welches uns aus der Macht der Angst um uns selber befreit, die uns sonst immer wieder daran hindert, menschlich anstatt unmenschlich zu sein. Dies allein wird als die Anwendung des Glaubens auf das menschliche Handeln unfehlbar gelehrt.

II. Endgültige Vernunftwahrheiten

Das Erste Vatikanum hat in seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit letzterer die gleiche Weite zugeschrieben, die der Unfehlbarkeit der Kirche zukommt. Die Unfehlbarkeit der Kirche bezieht sich ohne Zweifel auf das gesamte Glaubensgut („depositum fidei"). Auf dem Ersten Vatikanum wurde die Frage ausdrücklich offengelassen, ob es mehr als nur „theologisch gewiß" ist[1], daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche und damit des Papstes auch auf solche Wahrheiten bezieht, die nicht selbst geoffenbart sind, aber dennoch zum „Schutz" des Glaubensguts („custodia depositi fidei") unbedingt erforderlich sind.

Der zweite Schlußabschnitt des obigen Glaubensbekenntnisses setzt eigentlich voraus, daß diese Frage inzwischen beantwortet wurde. Das ist nicht der Fall. In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums heißt es in Nr. 25, 3 nur:

„Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition einer Lehre über Glauben oder Sitten ausgestattet wissen wollte, reicht so weit, wie das unverbrüchlich zu schützende und treu auszulegende Gut (depositum) der göttlichen Offenbarung."

Die theologische Kommission des Konzils hat dazu diese Erläuterung gegeben:

„Das Objekt der Unfehlbarkeit umfaßt alles das, aber auch nur das, was direkt zum Depositum selbst gehört oder aber erforderlich ist, damit dieses unverbrüchlich bewahrt und getreu ausgelegt werden kann" (Acta Synodalia 3/1, 251).

Nun gibt es ohne Zweifel tatsächlich Vernunftwahrheiten, die zwar nicht selbst geglaubt werden, aber ohne die der christliche Glaube nichtig würde. Ein erstes Beispiel ist: Der christliche Glaube kann sich nur dann auf das Wort eines Schöpfergottes beziehen, wenn die Welt wirklich seine Schöpfung ist. Die im Wort Gottes verkündete Gemeinschaft mit Gott kann die Angst der Menschen um sich selbst nur unter der Bedingung entmachten, daß Gott der in allem Mächtige ist.

Geschaffensein heißt: In allem, worin sich die Wirklichkeit unserer Welt vom Nichts unterscheidet – also in jeder Hinsicht, in der sie überhaupt ist –, ist sie ein „restloses Bezogensein auf, in restloser Verschiedenheit von". Den Terminus dieses Bezogenseins nennen wir Gott. Gott ist als der zu definieren, „ohne den nichts ist". Weil die Welt in genau dem Maß geschaffen ist, indem ihr überhaupt Sein zukommt, muß ihre Geschöpflichkeit an ihr selber ablesbar und deshalb grundsätzlich bereits mit der natürlichen Vernunft erkennbar sein (vgl. Erstes Vatikanum, DS 3004).

Die Geschöpflichkeit der Welt ist eine Vernunftwahrheit, ohne die der christliche Glaube nicht bestehen könnte. Man kann für die Glaubensverkündigung keine Unfehlbarkeit beanspruchen, wenn nicht auch unsere Geschöpflichkeit endgültig gewiß ist. Sie wird dadurch nicht etwa selber zu einer Glaubenswahrheit, sondern bleibt eine Vernunfteinsicht. Um des Glaubens willen kann aber auch diese mit dem Anspruch auf endgültige Wahrheit verkündet werden.

Das bedeutet nicht etwa ein dogmatistisches Kommando, daß diese Wahrheit

unbesehen zu schlucken sei. Vielmehr handelt es sich um die ermutigende Garantie, daß es niemandem je gelingen wird, diese Wahrheit zu widerlegen. Die Gläubigen können sich also ohne Angst allen Gegenargumenten stellen und brauchen nicht zu befürchten, sie würden dann den kürzeren ziehen.

Es gibt nur sehr wenige andere Wahrheiten, die so mit dem Glauben verbunden sind, daß ohne sie der Glaube nicht bestehen kann. Solche Wahrheiten sind wohl nur noch die sittliche Ansprechbarkeit des Menschen (also die wenigstens prinzipielle Fähigkeit, zwischen menschlich und unmenschlich zu unterscheiden und selbst für sein Handeln verantwortlich zu sein) sowie die Historizität Jesu und der kirchlichen Verkündigung.

An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich von Gott mit einer Liebe geliebt zu wissen, die nicht an uns ihr Maß hat, sondern im voraus dazu die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn ist. So ist der Glaube das Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu und damit das Erfülltsein vom Heiligen Geist. Aber daß dieser Jesus, von dem wir im Glauben die Gottessohnschaft bekennen, als wahrer Mensch wirklich gelebt hat, ist eine historische Wahrheit, die als solche der Vernunft zugänglich ist und nicht geglaubt werden kann. Daß Jesus ein wahrer Mensch war, war auch für Pilatus erkennbar. Könnte jedoch eines Tages jemand nachweisen, daß Jesus nie gelebt hat, dann könnte auch niemand mehr an seine Gottessohnschaft glauben. Es wäre dann um den Glauben geschehen. Um der Unfehlbarkeit des Glaubens willen garantiert die Kirche, daß ein solcher Nachweis niemals irgend jemandem gelingen wird.

Solche Vernunftwahrheiten, ohne die der Glaube nicht bestehen kann, werden also vom Glauben mit garantiert, ohne aber deshalb selber zu Glaubenswahrheiten zu werden.

Zu widersprechen ist hier einigen Behauptungen in der Wiedergabe des obengenannten Kommentars von Umberto Betti OFM in der deutschen Ausgabe des Osservatore Romano vom 10. März 1989, S. 1. Dort wird Bettis Text völlig verfälscht. Es heißt dort:

„Im zweiten Abschnitt werden Wahrheiten der Glaubens- und Sittenlehre behandelt, die von der Kirche in definierter Form, aber nicht als göttlich offenbart vorgelegt werden. Diese Wahrheiten sind ebenfalls voll anzunehmen und fest zu glauben, aber doch nicht in der gleichen rigorosen Weise wie die Wahrheiten unmittelbar göttlichen Ursprungs."

Darauf ist erstens zu antworten: Es gibt außer den als göttliche geoffenbarten überhaupt keine anderen Glaubenswahrheiten. Der Glaube läßt sich nicht um neue Wahrheiten vermehren (vgl. Erstes Vatikanum, DS 3200). Er kann sich auf nichts anderes als das Wort Gottes beziehen und würde sich anderenfalls in Aberglauben verkehren. Und zweitens besteht der Unterschied zwischen der Zustimmung zu einer Glaubenswahrheit und der zu einer Vernunftwahrheit nicht in einem verschiedenen Grad von „Rigorosität"[2]. Aber eine andere Behauptung, die inhaltlich tatsächlich bei Betti selbst steht, trifft ebenfalls nicht zu:

„So kann etwa der Bereich des ‚Natürlichen Sittengesetzes' Gegenstand endgültiger Definition werden, da dieses Gesetz Ausdruck göttlichen Willens ist und so in Bezug steht zum Dienst der Kirche am Heil der Menschen." [3]

Dieser Behauptung steht entgegen, daß auch in der Bibel stehende Sittennormen auf Vernunft zurückgehen und nicht göttliche Offenbarung im Sinn der Selbstmitteilung Gottes sind. Sie lassen sich auch niemals als notwendige Bedingung für die Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes verstehen. Gottes eigentliches Wort seiner Selbstmitteilung begegnet zwar von außen; aber wo es als Wort Gottes erkannt wird, ist es bereits im Glauben angenommen; es ist also ein Anspruch, der, wo er als Anspruch erkannt wird, bereits erfüllt ist. So erweist sich dieses Wort als „aus sich selber" wahr. Es wird deshalb „Evangelium" genannt. Demgegenüber begegnet das natürliche Sittengesetz als eine aus dem eigenen Herzen des Menschen aufsteigende Einsicht in den Anspruch der Wirklichkeit; aber mit der Einsicht in die Forderung ist diese noch lange nicht erfüllt. Die Verkündigung der Normen, das „Gesetz", ist niemals „aus sich wahr", sondern ist immer erst an der außerhalb der Verkündigung bestehenden Wirklichkeit selbst zu verifizieren.

III. Bloß authentische, nicht unfehlbare Lehre

Der letzte Zusatzabschnitt zum Glaubensbekenntnis handelt von solchen kirchlichen Lehren, die zwar authentisch, nämlich amtlich gelehrt werden, für die aber ein Anspruch auf Unfehlbarkeit weder erhoben wird noch letztlich überhaupt erhoben werden kann. Eigentlich gehören solche Wahrheiten deshalb auch nicht mehr in den Bereich des Glaubensbekenntnisses selbst; unter der Überschrift „Professio fidei" müssen sie als fehlplaziert erscheinen. Eine Aussage, die zunächst nicht unfehlbar ist, kann es auch später niemals werden. Unfehlbar definiert können nur solche Aussagen werden, die von vornherein göttliche Verläßlichkeit beanspruchen können. Die leider verbreitete Vorstellung, daß es sozusagen einen schleichenden Übergang zur Unfehlbarkeit geben könnte, beruht auf einer traurigen Verkennung der dem Glauben von seinem Wesen her eigenen schlechthinnigen Verläßlichkeit.

Wer sich für die Wahrheit des Glaubens einsetzt, wird sich jedoch subsidiär immer wieder auch für schlichte Vernunftwahrheiten einsetzen müssen. Dies hat mit Argumenten zu geschehen und nicht mit der Berufung auf den Heiligen Geist. Alle Vernunftwahrheiten, die nicht bereits im Glauben selbst impliziert sind, stehen grundsätzlich unter dem Vorbehalt besserer Einsicht.

Zur nicht unfehlbaren, sondern bloß authentischen Lehre der Kirche gehören vor allem die einzelnen Sittennormen. Für Sittennormen kann man letztlich nur so argumentieren, daß man nachweist, daß ihre Nichteinhaltung im Kontext der

Gesamtwirklichkeit auf Raubbau hinausläuft[4]. Unverantwortliches Handeln besteht darin, gerade den Wert, den man für sich oder die eigene Gruppe zu erreichen sucht, auf die Dauer und im Ganzen der Wirklichkeit zu untergraben oder sogar zu zerstören.

In der Kirche ist bisher der genaue Verpflichtungscharakter bloß authentischer, nicht unfehlbarer Lehre nicht genügend geklärt worden. Er wird nur immer wieder in einer für manche etwas überschwenglich klingenden Sprache hervorgehoben.

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums heißt es in Nr. 25, 1:

„Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise."

Aber sind die letztgenannten Kriterien für jedermann praktikabel, oder führen sie in einen Dschungel der Interpretationen? Das etwas spätere „Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind", aus dem Jahr 1967 sagt dazu in Nr. 17:

„An diesem Punkt ist ein schwieriges Problem nüchtern zu besprechen, das bei vielen Katholiken von heute mehr als früher entweder ihren Glauben oder ihr unbefangen vertrauensvolles Verhältnis zur kirchlichen Lehrautorität bedroht. Wir meinen die Tatsache, daß der kirchlichen Lehrautorität bei der Ausübung ihres Amtes Irrtümer unterlaufen können und unterlaufen sind."

Als Antwort heißt es in Nr. 19: „Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind ... Wer glaubt, der privaten Meinung sein zu dürfen, die bessere Einsicht der Kirche schon jetzt zu haben, der muß sich vor Gott und seinem Gewissen in nüchtern selbstkritischer Einschätzung fragen, ob er die nötige Weite und Tiefe theologischer Fachkenntnis habe, um in seiner privaten Theorie und Praxis von der augenblicklichen Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen."

Es entsteht hier die Frage, ob der Kirche wirklich damit gedient ist, eine faktisch als falsch erkannte nicht unfehlbare Lehre weiterhin öffentlich anzuerkennen und nur privat anderer Meinung zu sein. Leistet man der Kirche damit nicht eher nur einen Bärendienst? Bereits jeder vernünftige Mensch wird für den Fall, daß er sich einmal irrt, wünschen, daß man ihn nicht in seinem Irrtum beläßt. Ein Lehrer, der aus Furcht um seine Autorität keinen Irrtum zugeben kann, verspielt genau damit seine Autorität.

Vielleicht läßt sich der wirkliche Verpflichtungscharakter nicht unfehlbarer, sondern bloß authentischer (= amtlicher) Lehre sehr einfach formulieren. Er besteht darin, daß ein Mitglied der Kirche sich so lange auch an deren nicht unfehlbare, aber amtliche Lehre zu halten hat, also es nicht selber den Beweis der Falschheit dieser Lehre zu führen vermag. Es handelt sich als praktisch um eine

Beweislastregelung, wie sie auch sonst mit allem amtlichen Handeln verbunden ist. Wenn zum Beispiel eine Urkunde notariell beglaubigt ist, hat niemand das Recht, ihre Echtheit öffentlich anzuzweifeln, es sei denn, daß er den Beweis ihrer Unechtheit führen kann.

Wer aber die Beweislast tragen kann und dessen Beweisgründe nicht von anderen widerlegt werden, für den ist der Verpflichtungscharakter einer als falsch erkannten Lehre beendet. Er sollte sich dann auch nicht in das sogenannte „gehorsame Schweigen" („silentium obsequiosum") hüllen, sondern diejenigen, die sie weiter behaupten, lieber mit christlicher Freiheit darauf hinweisen.

Auch gegenüber der kirchlichen Autorität liefe ein bloß „unbefangen vertrauensvolles Verhältnis" auf unkritischen Respekt hinaus, mit dem man ihr genausowenig gerecht würde wie mit respektloser Kritik.

An die Professio fidei schließt sich ein als „Treueid" überschriebenes Versprechen an, wonach man „alle kirchlichen Gesetze, besonders die im Codex Iuris Canonici enthaltenen", einhalten werde. In den vergangenen Jahren hat es immer wieder kirchliche Gesetze gegeben, die sich faktisch als nicht praktikabel herausgestellt haben; sie wurden dann nicht mehr urgiert, aber gewöhnlich auch nicht eigens zurückgenommen. Es sei zum Beispiel an die im Jahr 1962 in der Apostolischen Konstitution „Veterum sapientia" mit großer Feierlichkeit aufgestellte Vorschrift des Lateinsprechens in den theologischen Studien erinnert. Dies wäre in seiner Bedeutung für einen solchen Eid zu bedenken, um nicht einem leichtfertigen und möglicherweise ohnehin schriftwidrigen Schwören Vorschub zu leisten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. die Relatio von Vinzenz Gasser auf dem Ersten Vatikanum, in: Mansi 52, 1226 C–1227 C.

[2] Man kann diese Verfälschungen in der deutschen Übersetzung nicht Betti selbst anlasten. Im italienischen Text heißt es vollkommen richtig: „Weil auf definitive Weise vorgelegt, müssen diese Wahrheiten fest angenommen und gehalten werden (devono essere fermamente accettate e ritenute). Aber weil sie nicht als göttlich offenbart vorgelegt werden, ist auch der ihnen geschuldete Gehorsam kein Glaubensgehorsam in der strengen Bedeutung dieses Begriffs (l'ossequio ad esse dovuto non è un ossequio di fede nell'accezione rigorosa del termine)." Betti sagt also gerade nicht, daß solche Definitionen „geglaubt" werden müßten, noch drückt er sich so aus, als geschehe ihre Annahme in einer „weniger rigorosen Weise".

[3] In genauerer wörtlicher Übersetzung steht im italienischen Osservatore Romano: „Zum Gegenstand unabänderlicher, wenn auch nicht glaubensmäßiger Definitionen kann all das gehören, was sich auf das natürliche Sittengesetz bezieht, ist dieses doch Ausdruck des Willens Gottes. Mit diesem Rechtsgrund gehört auch dieses wegen ihres Heilsdienstes zur Deutungs- und Vorlagekompetenz der Kirche."

[4] Vgl. dazu P. Knauer, Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae", in: ThPh 45 (1970) 60–74.

Jörg Splett

Der mündige Wähler

Christlich-philosophische Erwägungen

Da statt eines Fachmanns (der Polito-, Sozio-, Psychologie) ein Philosoph sich der Themafrage stellt, wird sie nicht deskriptiv, noch gar – wozu der Titel angesichts der „Waschmittelreklame" bei Wahlkämpfen einlädt – ironisch, sondern normativ behandelt. Inwieweit dies auch „kontrafaktisch" bedeutet – über die bei normativen Sätzen stets gegebene Spannung hinaus –, bleibe vorerst offen. Sodann wird es – wie zu erwarten (oder zu befürchten) – weniger praktisch-konkret als theoretisch grundsätzlich zugehen. Allerdings kennt man gerade in politicis die Praxisrelevanz von Theorien.

Unser Gedankengang soll über vier Wegstücke führen. Zuerst ist die Ausgangssituation zu bestimmen: der Mensch – weder Engel noch Teufel, noch bloßes Naturprodukt, dann das Grundprinzip: eine fundamentale Option für Humanität als gewissensbestimmte Mitmenschlichkeit. Daraus folgen die politischen Haltungen Verantwortung, Toleranz, Kompromißfähigkeit. Und dafür bedarf es der menschlichen Qualitäten Selbstachtung, Realitätssinn und Einsatzbereitschaft. Lassen diese drei sich ohne religiöse Basis verbinden, klarer gesagt: ohne christliche Hoffnung?

Weder Engel noch Teufel – noch Naturprodukt

Zu Basel hatte im April 1795 Preußen mit der Französischen Republik einen Separatfrieden geschlossen. Für die dadurch geweckten allgemeinen Friedenshoffnungen steht vor allem – auf der Herbstmesse des Jahres – die Schrift Immanuel Kants „Zum ewigen Frieden". In seinen Ausführungen über dessen Garantie (durch „die große Künstlerin Natur") kommt er auf die „republikanische Verfassung" zu sprechen als „die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen" sei. Zugleich aber sei sie so schwer zu realisieren, „daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären" [1].

Kant meint dazu, das Problem lasse sich auch unter Verzicht auf Moral, rein organisatorisch lösen (nach Lenin bekanntlich die Lösungsmethode für alle Probleme). Das gilt, „so hart es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie

nur Verstand haben)", was Kant prinzipiell, apriorisch begründet: „Ein solches Problem muß auflöslich sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanism der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne" (224, B 61).

Inzwischen hat uns die Geschichte Zweifel am Verstand gelehrt, oder besser gesagt: das Grauen vor seiner unzweifelhaften Effizienz – als instrumenteller Vernunft. Und damit auch Zweifel an der Natur samt ihrem „Mechanism". Wobei hier „Zweifel" ähnlich zu präzisieren wäre, gerade angesichts der Neubesinnung auf Natur allenthalben. Denn „Naturgesetz" ist offenbar für Individuen wie Arten das „survival of the fittest". Eine Tautologie, wie man weiß, die eben als solche keine Antwort auf die Frage *menschlichen* Miteinanderseins liefert.

Mag also ein Staat von Teufeln denkbar sein und Dauer haben können (theologisch läßt sich das durch Mt 12, 26 stützen: „Wenn der Satan den Satan austreibt, dann liegt der Satan mit sich selbst im Streit. Wie kann sein Reich dann Bestand haben?"). Eigentlich soll er gleichwohl nicht zustande kommen und bestehen. Jedenfalls aber, und das steht jetzt an, hat es Menschen um mehr zu gehen als bloß darum, zu leben und zu überleben. Auf dieses Mehr zielt die hier zu erwägende Frage. Nach der berühmten Definition des Aristoteles ist die politische Gemeinschaft zwar um des Lebens willen entstanden, doch besteht sie um des guten = humanen Lebens willen[2].

Weder Engel noch Teufel – oder auch mit Blaise Pascal gesagt: „ni ange ni bête"[3]. Von Engeln wie Teufeln unterscheidet den Menschen, daß er als Leib und Sinnenwesen in einer Welt der „rareté des choses" (Jean-Paul Sartre) Bedürfnisse hat. Von den Engeln zudem, daß er nicht bloß gut, von den Teufeln, daß er nicht schlechthin böse ist. Zur Unterscheidung von den Tieren genüge fürs erste der Hinweis auf die Rechtsverfaßtheit seiner Gemeinschaft.

Nicht als ob nicht immer wieder Macht vor Recht erginge; aber schon diese Formulierung als solche, auch wo sie nicht kritisch, sondern zynisch affirmativ gebraucht wird – wie etwa von Athen gegen Melos[4] – spricht dem, was sie sagt, und so dem Sprechenden sein Urteil. Denn wirklich recht hätte die Macht nur dort, wo es gar kein Recht gibt; wo es keinen Sinn macht, überhaupt von Recht zu sprechen. Recht als solches besagt immer eine spezifische, nämlich nicht bloß faktische Beschränkung von Macht. Das gilt auch und gerade nochmals bezüglich staatlicher Macht, so auch – im Vorgriff auf Demokratie hin gesagt – bezüglich der Macht der Mehrheit. „Recht ist immer Einschränkung des Mehrheitswillens; zu seiner Durchsetzung bedürfte es nämlich keines Rechtes, weil er a priori die Macht hat."[5]

Recht im hier gemeinten Sinn kann nun nicht etwa seinerseits bloß das Produkt von Macht-Organisation sein, sosehr faktische Rechtsordnungen immer auch davon mit geprägt sein werden, also „das herrschende Recht" immer auch „das Recht der Herrschenden" ist[6]. Wer das uneingeschränkt verträte, ob Positivist

oder Marxist, hätte sich jeder Einspruchsmöglichkeit gegen „Ungerechtigkeiten" begeben – und damit jeder Möglichkeit, zwischen erlaubtem und unerlaubtem Widerstand gegen bestehende Ordnungen zu unterscheiden. Wir stünden alle im puren „struggle for life".

Humanität – Mitmenschlichkeit

Recht ist vielmehr an der Idee der Gerechtigkeit und von ihr her auszurichten. Es gründet also in der Dimension der Sittlichkeit. Soll unser Handeln nicht ganz von dem Muß der Naturgesetzlichkeit bestimmt sein, dann muß es sich vom Sollen ethischer Imperative leiten lassen: „Also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei." [7]

1. Als Kern von Humanität und Mitmenschlichkeit sei darum hier das *Gewissen* benannt. Menschsein heißt Gewissen haben. Damit meine ich nicht – wieder müssen naheliegende Mißdeutungen ausgeschlossen werden – bestimmte Handlungsdispositionen aufgrund von Dressur und/oder differenzierterer Maßnahmen zur Sozialisation. Auch nicht einen rationalen Kalkül über den jetzt gelebten Augenblick hinaus, sei es auf das eigene Leben im ganzen, sei es vielleicht auch noch über dessen Grenzen hinweg.

Gemeint ist vielmehr zuerst das Gewilltsein dazu, sich überhaupt ein Gewissen daraus zu machen, eines zu haben und sich von ihm leiten zu lassen; will sagen: die Unterscheidung von Gut und Böse als solche (nicht bloß von Nützlich/Schädlich o. ä.) zu akzeptieren und lebenswirksam werden zu lassen. Die Frage, was nun dieses Gute oder Böse sei, kommt zu früh. Denn Gewissen in diesem fundamentalen Sinn bezieht sich eben darauf, in welchem Geist man jene nähere Unterscheidung zu treffen gedenke.

Würfe jemand ein: Ob gut oder böse, es geht jedenfalls darum, was allen (heißt de facto bestenfalls: der Mehrheit) nützt, dann hätte er damit entweder das Problem nur verschoben (denn was gilt von diesem seinem Votum selber?) oder er beendet den Disput, um ihn durch andere Maßnahmen zu ersetzen; angefangen von einem, in diesem Fall zirkulären Abstimmungsverfahren bis zu handgreiflicheren Methoden, Gegner „zur Vernunft zu bringen". Nein, Gewissen haben heißt im jetzigen Zusammenhang, „der Wahrheit" – wie unsere Sprache so denkenswert sagt – „die Ehre zu geben".

Und daraus folgt unmittelbar: jeden und jede zu respektieren, der/die mit uns – unter dem selben Wahrheitsanspruch stehend – im Disput sich um diese Ehre bemüht. Nach wie vor scheint mir besonders klar und hilfreich hierfür die entsprechende Formel von Kants „kategorischem Imperativ": „Handle so, daß du die Menschheit (= das Menschsein), sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." [8]

2. Wer diesen Imperativ nicht anerkennt, steht nicht mehr auf dem Boden der Humanität, geschweige denn der Demokratie. Mit diesem Satz ist also eine notwendige Bedingung humanen Miteinanders benannt; doch selbstverständlich keine hinreichende. Man muß freilich davor warnen, ihn deshalb geringzuachten. Nicht gerade Demokraten sind es, die gern auf die pejorative Rede von „Formaldemokratie" und „formaldemokratischen" Prozeduren verfallen. Philosophische Prinzipien, hat man gesagt, seien wie Luft; man könne von ihnen nicht leben. In der Tat, doch ohne sie erst recht und überhaupt nicht.

Eine erste Folgerung hieraus ist das Gebot, zwischen Gegnern – auf dem Boden dieses Prinzips – und Feinden, die es bestreiten, zu unterscheiden. Toleranz muß nicht, nein: darf nicht Intoleranz tolerieren. Konkreter politisch besagt dies die Unterscheidung zwischen politischen Gegnern innerhalb der Demokratie und Feinden der Demokratie als unserer Staatsform. Natürlich sind auch Feinde Menschen. Man schuldet ihnen also jene Achtung ihrer Menschenwürde, die sie unter Umständen uns vorenthalten. Und christlich gesprochen, sollen wir sie lieben (Lk 6, 27–35). Aber das untersagt mitnichten angemessene Maßnahmen der Abwehr und Verteidigung, bis hin zum Extremfall – wie am 20. Juli 1944 – der Notwehrtötung.

Doch vor solchen Abgrenzungserörterungen folgt aus dem kategorischen Imperativ prinzipiellen Respekts vor der Personwürde jedes Mitmenschen positiv eine bestimmte staatspolitische Grundeinstellung. Es ist dies die Einstellung unparteilichen oder besser überparteilichen Gewilltseins zu humaner Gemeinschaftlichkeit überhaupt.

3. Bereits als Privatmensch ist man dazu grundsätzlich verpflichtet, zumindest in dem Sinn, daß man nicht egoistisch seine Privatinteressen über das allgemeine Wohl stellt. Für jene aber, die in tätiger Verantwortung für das Gesamt stehen, kann es mit solcher Norma negativa nicht schon sein Bewenden haben. Sie hätten eigens das „bonum commune" in den Blick zu nehmen, um es zu fördern. Früher war es das Amt von Prinzenerziehern und Fürstenspiegeln, dieses Bewußtsein in den künftigen Regenten zu wecken, es zu fördern und zu festigen. Daß Kant nun die republikanische Verfassung wie als einzig angemessen so als „die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten" (VI 223, B 60) bezeichnet hat, gründet eben hierin, daß diese „königliche" Gesinnung nun von jedem Mitglied des neuen Souveräns Volk verlangt werden muß.

Schlimm, daß nicht bloß – wie kaum anders zu erwarten – faktisch, sondern auch grundsätzlich das Bewußtsein hierfür zunehmend zu schwinden scheint. Parteien sind nicht Lobbies oder Pressure-groups, und so der Bundeskanzler auch nicht bloß ein „ehrlicher Makler" beim Interessenausgleich. Auch solche Gruppierungen gibt es in Staat und Gesellschaft, und durchaus rechtens. Wobei schon diese Interessenverbände nicht ohne gesamtgesellschaftliche Verantwortung wirken, wie bereits das Privateigentum der Sozialbindung untersteht (Art.14

Abs. 2 GG). Aber Parteien haben – aus jeweils unterschiedlicher Perspektive und darum mit unterschiedlichen Prioritäten – das Wohl des Ganzen zu wollen. Und dies auch, im Wahlakt, ihr Wähler.

Verantwortung – Toleranz – Kompromißfähigkeit

1. Statt Eigeninteresse Wohl des Ganzen. Die hiermit erreichte These dient zunächst – in aller Deutlichkeit gesagt – dem Frieden als der Kantschen Raison d'être demokratischer Verfassung nicht. Das macht sie einem sich ausbreitenden Harmoniebedürfnis verdächtig. Wo es nämlich um Interessen und deren Ausgleich zu tun ist, da setzen die Kontrahenten sich zwar energisch auseinander; aber im Grund ist man sich einig: nämlich darin, daß es jedem um das Seine gehe. Und darum kommt man auch zu sachlichen Arrangements – obwohl es bei diesem Handel (anders als beim „Pokern" sonst) nicht an verbaler Dramatik, an Grundsatzerklärungen und beinah eschatologischen Ausblicken mangelt.

Tritt man jedoch nach Wissen und Gewissen für eine Gemeinwohl-Lösung ein, dann steht im Konflikt mit Gegnern nicht bloß ein realistisches Zurückstecken der eigenen Wunschziele an, nach Marktregeln sozusagen; sondern der Vertreter eines bestimmten Parteiprogramms muß in den gegnerischen Entwürfen eine Belastung und Gefährdung, wenigstens eine Minderung des gemeinsamen Wohls erblicken, also nicht bloß seiner, sondern aller, à la longue sogar des Gegners selber.

Das erklärt die schärfere Tonart und den tieferen Ernst im politischen Streit, und dies um so mehr, je zentraler und grundsätzlicher die Fragen sind, um die es jeweils geht. Je mehr weltanschauliche Differenzen ins Spiel kommen, desto ernsthafter wird der Konflikt.

Eben dies legt es nahe, um des lieben Friedens willen Parteien als Interessenverbände zu verstehen. Sagt aber die aristotelische Staatsdefinition etwas Wahres über den Menschen, dann ist dieser Ausweg ebensowenig gangbar, wie es sinnvoll wäre, religiöse Spannungen dadurch zu beheben, daß man die Menschen dazu bringen wollte, sich von ihren „Primärbedürfnissen" her zu definieren, um ein Herdenglück „jenseits von Freiheit und Würde" (B. F. Skinner) zu finden.

Daß sich Politik nicht auf Soziotechnik („piecemeal engineering", K. R. Popper) beschränken kann, ergibt sich aus der Unabdingbarkeit von *sozioethischer* Theorie und Praxis. Demgemäß ist ja auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland weder wert- noch weltanschauungsneutral, so sehr es die Basis eines nicht allein pluralen, sondern pluralistischen Staatswesens bildet.

Kommt also eine Lösung des Problems durch Unterbietung nicht in Frage, dann wird vom politisch mündigen Menschen Verantwortung für das Ganze verlangt.

Dies wiederum verpflichtet erstlich dazu, sich in angemessenem Grad zu informieren und kundig zu machen. Dabei werden sich allerdings schon über die Qualifizierung „angemessen" Diskussionen entzünden. Daß wir in einer arbeitsteiligen Gesellschaft leben, deren Umfang zudem keine unmittelbare, sondern nur eine repräsentative Demokratie möglich macht, gibt unseren Erwägungen ihr Thema. Können indes schon Abgeordnete nicht in allen zu entscheidenden Fragen fachlich kompetent sein, so erst recht nicht der Wähler. Die Skala des Möglichen und des Gebotenen bzw. Gewünschten erstreckt sich hier zwischen den Extrempositionen fraglosen Vertrauens von „Stammwählern" gegenüber einer Partei oder einem charismatischen Staatsmann, das man unpolitisch nennen muß, auch wenn es sich für politische Pressionen einsetzen läßt, und jener radikalen Politisierung, die man etwa im Aufbruch von 1968 allen ansinnen wollte.

Tatsächlich definiert sich der Mensch nicht bloß durch die Politik, als wäre er außerhalb ihrer seines vollen Menschseins beraubt (privatus) oder ein Eigenbrötler, wenn nicht Schlimmeres (idiotes). Sodann trägt der Staatsbürger zum Gemeinwohl nicht bloß mit dem Wahlakt bei, nicht nur durch Briefe oder Anrufe an seinen gewählten Vertreter, und nicht allein noch auch vor allem durch Bürgerinitiativen und Demonstrationen, sondern auch und grundlegend durch gewissenhaftes Studium, durch Respektierung der Gesetze, Steuerehrlichkeit und korrekte Ausübung seines Berufs – ohne sich dieserhalb als unpolitisch schelten lassen zu müssen. Nach dem Grad dieser Beanspruchung wie zuvor nach seinen Fähigkeiten überhaupt und auch entsprechend seinen Interessen (nicht jeder Künstler sollte sich entschließen, Politiker zu werden) wird sich das Maß sowohl parteipolitischen Engagements und etwa ehrenamtlicher Verpflichtungen bemessen als auch das politischer Bildung.

2. Aus solcher Verantwortlichkeit und (begrenzter) Einsicht in die einschlägigen Probleme erwächst wohl unmittelbar der Sinn für Toleranz. Nach dem bisher Erwogenen sollte man sie nicht mehr mit Relativismus oder Uninteressiertheit am Ganzen verwechseln, ebensowenig mit jener herablassenden Unanfechtbarkeit der „kompakten Majorität" (H. Ibsen), die H. Marcuse im Begriff der „repressiven Toleranz" anprangern wollte. Toleranz bezieht sich nämlich auch weltanschaulich und religiös nicht auf die Wahrheit, sondern bezüglich der Wahrheit auf andersdenkende Menschen. Weder in Geschmacksfragen noch angesichts alternativer Vermutungen oder bei Unterschieden von Hypothesen und Hypothesenketten (Theorien) ist Toleranz angefragt.

Ihr Feld liegt vielmehr dort, wo jemand nach reiflicher Prüfung eine bestimmte Lösung als die beste, gar einzig sinnvolle erkannt zu haben glaubt – während der Gegner zu anderen Ergebnissen gekommen ist. Selbstverständlich spielen hierbei Interessen eine Rolle; man denke nur an die Sachverständigengutachten zu Wirtschaftsfragen aus den Instituten der verschiedenen „Lager". Aber entscheidend ist, daß sich die Differenzen nicht auf diese Interessen zurückführen lassen bzw.

daß die Interessengewichtungen ihrerseits nach Wissen und Gewissen auf dem gemeinsamen Boden humaner Ethik und der Ordnung des Grundgesetzes erfolgen.

Hier gilt es nun zu sehen und zu akzeptieren, daß sich aus den gemeinsam angenommenen und als nicht bloß (gewißlich) geltend, sondern als (in Wahrheit) gültig zu verteidigenden Grundprinzipien unterschiedliche Programme und Normen ergeben können, und dies rechtens, nicht allein aufgrund von Gewissensirrtum. Das von mir als richtig Erkannte habe ich dann zwar mit allen legitimen Mitteln auch anderen vorzutragen und es ihnen anzusinnen; aber wen ich nicht überzeuge, den darf ich nicht allein schon deshalb abqualifizieren, weder als Staatsbürger und Demokraten noch als Christ. Ich nenne als Beispiel nur die Stellung zu Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung oder zuvor schon das politische Engagement von Christen überhaupt, in Parteien verschiedener Couleur.

Schwieriger stellt sich die Sache dort dar, wo Prinzipien als solche nicht respektiert werden sollten. Schweigen könnte als Zustimmung gelten, Duldung Mitschuld bewirken. Hier kann aus Gegnerschaft eine Feindsituation im oben angesprochenen Sinn entstehen, die den Einzelnen zu schwerwiegenden Gewissensentscheidungen nötigt. Hier wäre der Ort gewaltlosen Widerstands, zivilen Ungehorsams – der freilich ohne Larmoyanz die Folgen auf sich nähme wie seinerzeit Gandhi oder jetzt „Pro-lifers" in den USA, statt über „Kriminalisierung" zu klagen –, ja, in letzter Instanz sogar der Gewalt.

Aber eine solche Situation ist nicht leichtfertig als gegeben anzusetzen. Keineswegs lag sie etwa bei der Volkszählung vor. Sie ist nicht einmal dort gegeben, wo man Effizienz und Sinn strafrechtlichen Schutzes ungeborener Menschen diskutiert. Wohl aber, wo man deren Schutzwürdigkeit grundsätzlich bestritte. Und sogar dann ließe sich nochmals fragen, ob diese Bestreitung nicht aus einer Fakteninterpretation entspringe: Ab wann sei das biologisch-menschliche Wesen eine menschliche Person? Allerdings lassen sich Fakten- und Prinzipienfragen keineswegs stets sauber trennen. Oder war/wäre es nur eine Fakteninterpretation, Sklaven, schwarze „Eingeborene", Juden ... nicht als Menschen im Vollsinn gelten zu lassen? Derlei darf man nicht tolerieren. Aber wie hat man jeweils die gebotene Nicht-Toleranz zu realisieren? Mit Berufung schon auf Augustinus haben zum Beispiel die christlich-theologischen Lehrer die menschenunwürdige Prostitution zwar verurteilt, aber doch für ihre faktische Duldung durch das Staatswesen plädiert.

Bei der recht umgreifenden Bündelung von Problemsichten und Handlungsvorhaben in den Programmen (gottlob) weniger Parteien sehen sich die Wähler vor der Frage, wieviel an „geringerem Übel" sie in Kauf nehmen dürfen, gegebenenfalls sogar müssen, statt durch Wahlenthaltung, Proteststimmvergabe und ähnliches zu ungleich größerem Übel beizutragen. Ab wann wird beispielsweise eine Partei für überzeugte und gewissenhafte Christen unwählbar?

3. Indem sich hier Toleranz nicht bloß auf die Haltung zu gegnerischen Parteien, sondern auf „Flügel" der eigenen bzw. auf Teile von deren Gesamtprogramm erstreckt, wird eine neue Facette der erforderlichen Reife des Wählers sichtbar. Sie führt über die Gesinnungsdimension der Toleranz hinaus ins Praxisfeld gebotenen Kompromisses.

Max Müller hat darauf aufmerksam gemacht, daß Wort und Sache unter prinzipiellen Deutschen nicht gerade angesehen seien[9]. Dabei zeige Freiheit als Gelassenheit sich eben in der Bevorzugung des Sowohl-Als-auch gegenüber der „Härte des ‚Entweder-Oder'". Die „Anerkennung von Recht und Wirklichkeit der je anderen Kom-ponente als des Mitträgers im ‚Zusammen-Setzen' darf mit Fug und Recht Kom-promiß genannt werden" (142). Kompromiß ist (wie auch hier nochmals geklärt wird) nicht Ausgleich, sondern Zusammenspannung und Zusammenwirken im „Miteinander von aufrechterhaltenen Gegensätzen" (156). Das ihm eigene Prinzip ist darum auch nicht einfach die Gerechtigkeit (gar „summum ius ..."), sondern die Billigkeit (aequum), das „epieikés" des Aristoteles. „Recht und Billigkeit sind dasselbe (nämlich Gerechtigkeit); obschon beide trefflich und gut sind, ist die Billigkeit doch das Bessere und Stärkere" (160).

Zu solcher Billigkeit gehört dann auch die Unterscheidung von Moral und Politik. Sie hat sowohl eine zynische Trennung beider wie den fanatischen Kurzschluß ihrer zu vermeiden; zugleich aber muß sie damit leben, daß es die „goldene Mitte" zwischen jenen Extremen nicht gibt. So ist hier sozusagen auf der „Meta-Ebene" ähnliche Toleranz gefordert wie zuvor in Einzelfragen.

Aristoteles entwickelt seine Gedanken als Plädoyer für Richterrecht bei der Anwendung der unvermeidlich formalen und zu starren Gesetze. Doch gilt, was er sagt, genauso für das politische Handeln, um das es jetzt zu tun ist, und auf allen Ebenen notwendiger Kompromisse: innerhalb der „Flügel" schon, dann der Parteien, schließlich für Koalitionen und in Sonderlagen über Koalitionsgrenzen hinweg.

Für all das muß der Wähler Sinn, das heißt grundsätzliches Verständnis haben, wozu im konkreten Fall eine (wiederum angemessene) Plausibilität treten muß. Denn es führt zu nicht ungefährlicher Verdrossenheit und allgemeinem Mißtrauen gegenüber den Parteien und darüber hinaus gegenüber der Politik und dem Staat überhaupt, wenn zwischen Kompromißfähigkeit sowie der Notwendigkeit von Kompromissen auf der einen Seite und Klüngelei auf der anderen nicht unterschieden wird.

Selbstachtung – Realitätssinn – Einsatzwille

1. Der drohenden Staatsverdrossenheit hat vor allem eine rechte Selbstachtung entgegenzuwirken. Vorhersagen, Begleitumfragen, Hochrechnungen lassen beim

Einzelnen den Eindruck entstehen, auf ihn gerade komme es nicht an; alles laufe, nein: sei immer schon gelaufen ohne ihn. Quantität zeitigt hier qualitative Wirkung. Sie wird verstärkt durch die allgemeine, um sich greifende Verwissenschaftlichung des Lebens, wonach der Mensch sich in wachsendem Maß auch selber nur noch als Objekt wahrnimmt und behandelt; wo er – nach einem treffenden Wort Robert Spaemanns – sich selbst zum „Anthropomorphismus" gerät [10].

Hier gilt es entschieden auf dem Rang und der Würde jedes Einzelnen und seiner (je gestuften) Verantwortung für das Gemeinwesen zu bestehen. Die apersonal statistische Sicht ist möglich und zulässig; aber sie läßt sich nicht als Grundperspektive und bestimmendes Paradigma rechtfertigen. Im übrigen wäre schon innerhalb ihrer festzuhalten, daß, wo jeder von allen und allem abhängt, zugleich auch das Ganze und alle von jedem abhängen.

Längere Zeit hat man die Hauptgefahr für diese Selbstachtung und ein freiheitliches Miteinander in terroristischen Diktaturen gesehen. Ihren Prototyp stellt die Organisation des „Großen Bruders" in George Orwells „1984" dar. Inzwischen gewinnt die Einsicht an Boden, daß bei aller Bedrohlichkeit solcher Systeme, und so sehr sie nach wie vor wache Aufmerksamkeit und entschlossene Abwehrbereitschaft verlangen, doch noch gefährlicher die sanft überredende Diktatur von Aldous Huxleys „Schöner neuen Welt" ist. Denn während brutale Herrschaft immer noch und immer wieder – sei's auch bei wenigen – Widerstand provoziert, entnervt diese die Menschen und beraubt sie unvermerkt ihres Rückgrats, womit sie dann jeglicher Tyrannei preisgegeben wären.

Um so wichtiger bleibt in Erziehung und Selbsterziehung der Zielentwurf „aufrechter Gang" – nicht mehr, wie einst, als „Männerstolz vor Königsthronen" (Schiller, An die Freude), sondern als Mut von Mann und Frau zum eigenen Gewissensurteil und -verhalten gegenüber dem Gruppendruck durch Kollegen und Nachbarn. Wie für andere Sektoren zeigt sich auch hier: Politische Bildung läßt sich nicht als nur politische vermitteln.

2. Andererseits meine ich damit nicht, wie in einschlägigen Emanzipationsprogrammen, den Selbstwiderspruch einer „Erziehung zum Ungehorsam"; auch nicht zu spontaner „Selbstverwirklichung" [11] im Verein mit einem grundsätzlichen Mißtrauen gegen jegliche Institution und jeden von ihr an uns gerichteten Anspruch. Vielmehr gehört zur rechten Selbstachtung nicht bloß die Achtung vor den Mitmenschen, sondern auch der Sinn für Proportionen überhaupt. Also die Überwindung kindlicher (bzw. infantiler) Egozentrik mit ihrem charakteristischen Wechsel zwischen Allmachtsphantasien und Ohnmachtsgefühlen.

In religiösem Kontext ist mir das Gemeinte besonders augenfällig in einem Brief des Ignatius von Loyola begegnet. Als sich die Möglichkeit abzeichnete, dem in die Gesellschaft Jesu eingetretenen Granden Francisco de Borja werde die Kardinalswürde verliehen, schrieb er ihm, nach Gebet und reiflicher Prüfung sehe er sich verpflichtet, dies, soweit er könne, zu verhindern. „Bei alledem hielt ich

daran fest und tue es auch jetzt noch: ... es kann wohl sein, daß der gleiche Geist Gottes mich aus gewissen Gründen zu dem einen drängt und andere zum Gegenteil; und so könnte doch noch der Vorschlag des Kaisers durchdringen." [12]

Grundsätzlich, mit Thomas von Aquin gesagt: Wir sollen nicht tun, was Gott (an sich) will, sondern was er jeweils von uns getan haben will[13]. Man könnte von einer religiösen Vektorenrechnung sprechen. Danach haben nicht bloß die eigenen Wünsche und Interessen nicht im Zentrum zu stehen (in Überwindung von Egoismus und Egozentrik), sondern auch nicht die erkannte eigene Aufgabe für das Ganze. Die eigene Sendung muß keineswegs dem „Gesamttrend" entsprechen, damit der Einzelne mit dem Weltlauf einverstanden sein könne.

3. Das gilt nun auch im gesellschaftlich-politischen Feld. Hierbei ergibt sich freilich die Frage, woher jemand die dazu nötige Gelassenheit bei gleichwohl intensivem Engagement nehmen solle, wenn die religiöse Basis eines Vorsehungsglaubens entfällt und man andererseits nicht auf den toleranzgefährdenden Ideologierahmen einer Geschichtsphilosophie zurückgreifen will, für welche der Geschichtsgang fest- und offenliegt, und obendrein die „Weltgeschichte das Weltgericht" darstellt.

Eben die Verbindung von Gelassenheit und Einsatzwille aber sei zum Abschluß eigens angesprochen. Scheint sich doch gerade aus dem Einklang der beiden erwogenen Haltungen Selbstachtung und Realitätssinn das Programm eines stoischen Rückzugs ins Private nahezulegen. Berühmt hierfür das Schlußwort von Voltaires „Candide" (zu Pangloß' Globalkonzeption): „Sehr richtig, aber wir müssen unseren Garten bestellen."

Man beklagt diese Mentalität besonders hierzulande (was nicht heißen muß, sie sei hier besonders verbreitet). Gewiß ist dabei auch eine Reaktion auf die friedenzerstörende Überpolitisierung der vorigen Generation in Rechnung zu stellen. Gleichwohl haben wir nicht bloß für das eigene Gärtchen zu sorgen. Allerdings wird man kaum mehr erreichen, wenn man uns nur die Frage beantwortet, was wir tun sollen, ohne dies mit einer Antwort auf die Frage, was wir hoffen dürfen, zu ergänzen.

Daß die Utopien abgedankt haben, halte ich für einen hohen Gewinn. Er wird verspielt, wenn die Stelle früherer Illusionen nunmehr von Resignation besetzt wird bzw. von einem Hedonismus, der im Grund nur Verzweiflung ausdrückt: „Durch Zufall sind wir geworden, und danach werden wir sein, als wären wir nie gewesen ... Auf, laßt uns die Güter des Lebens genießen ... keine Blume des Frühlings darf uns entgehen. Bekränzen wir uns mit Rosen, ehe sie verwelken, keine Wiese bleibe unberührt von unserem Treiben. Überall wollen wir Zeichen der Fröhlichkeit zurücklassen ... Unsere Stärke soll bestimmen, was Gerechtigkeit ist." So – lange vor heutigen Müll- und Umweltproblemen – das Buch der Weisheit über die Lebenssicht der „Frevler" (2, 2–11).

„Laßt uns essen und trinken; denn morgen sind wir tot" (Jes 22, 13; 1 Kor 15,

32)? Schon rein menschlich-ethisch gilt, daß wir in jedem Fall, auch wenn morgen tot, heute anständig und verantwortlich sein sollen. Wenn aber irgendwo, dann haben hier die Christen das Potential ihrer Überlieferung in die Gemeinschaft einzubringen. Sie müssen das grundsätzlich tun (der Begriff der Person entstammt biblisch-christlichem Denken) und in Einzelfragen wie konkreten Stellungnahmen, etwa mit der Option für die Armen und zu kurz Kommenden. Doch dem zuvor denke ich an die Zukunftsoffenheit als solche des christlichen Glaubens, an seine Verheißung über die eigenen Kräfte und Möglichkeiten hinaus. Sie – und was sonst? – ermöglicht jene freie Einheit von Gelassenheit und Einsatz, aus der sich Menschen auf die Vergeblichkeit, welche Geschichte heißt, einlassen können, jenseits der Extreme Fanatismus und Zynismus: um nach göttlichem Gebot und Vorgang Mensch zu werden – in humaner Solidarität.

ANMERKUNGEN

[1] Werke, Bd. 6 (Darmstadt 1966) 190–251, 217 (Königsberg[2] 1896: B 47) u. 223 (B 60).
[2] Pol 1252 b 29f. [3] Fr 678 (Lafuma)/358 (Brunschvicg).
[4] Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges V 85–113.
[5] R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie (Stuttgart 1977) 122 (Die Utopie der Herrschaftsfreiheit).
[6] Vgl. K. Marx, Die Frühschriften (Stuttgart 1953) 373–378 (Deutsche Ideologie).
[7] I. Kant, Grundlegung ..., WW IV 82 (B 98).
[8] Grundlegung, WW IV 61 (B 66f.).
[9] Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität (Freiburg 1980), bes. IV: Sinn-Verwirklichung oder Über Wert und Würde des Kompromisses, 139.
[10] Über den Begriff der Menschenwürde, in: Menschenrechte und Menschenwürde, hrsg. v. E. W. Böckenförde u. R. Spaemann (Stuttgart 1987) 295–313 (mit Diskussion bis 316), 311.
[11] Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung?; in dieser Zschr. 200 (1982) 409–420.
[12] Geistliche Briefe, hrsg. v. H. Rahner (Einsiedeln 1956) 214 (Nr. 37, 5. 6. 1552).
[13] S. th. I–II q. 19, a. 10.

Bruno Hipler SJ

Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966)

Ein Inspirator der katholischen Friedensbewegung in Deutschland

Einer der besten Kenner der katholischen Friedensbewegung, Dieter Riesenberger, erklärt im Jahre 1976 in seinem Buch „Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik" kurz und bündig: „Die Vorstellungen der katholischen Friedensbewegung über das Verhältnis von Politik und Moral sind in hohem Maße den Überlegungen Fr. W. Foersters zu diesem Problem verpflichtet. Deshalb ist es gerechtfertigt, sich bei der Darstellung des Verhältnisses von Politik und Moral aus der Sicht der katholischen Friedensbewegung auf die Ausführungen Fr. W. Foersters zu beschränken und lediglich auf die Rezeption dieser Vorstellungen durch die katholische Friedensbewegung zu verweisen." [1]

Natürlich kann und will auch Riesenberger nicht bestreiten, daß es vor allem die Friedensappelle des Papstes Benedikt XV. (1914–1922) waren, die schon während des Ersten Weltkriegs immer wieder das Bemühen um den Frieden als zentrale christliche Aufgabe herausstellten und das Gewissen vieler Katholiken aufrüttelten. Je länger das sinnlose Blutvergießen andauerte, um so mehr wuchs die Sehnsucht nach dem Frieden, und die Friedensaufrufe des Papstes wurden nicht mehr so allgemein ignoriert wie zu Beginn des Krieges.

Die organisierte katholische Friedensbewegung entstand erst gegen Ende des Ersten Weltkriegs. Vor dem Ersten Weltkrieg und während des Krieges war zwar der Einfluß des großen Pädagogen Fr. W. Foerster auf die Katholiken, die dann später in der Friedensbewegung arbeiteten, ungewöhnlich stark und nachhaltig; aber die pauschale Beurteilung Foersters durch Riesenberger kann auch leicht mißverstanden werden und daher zu Fehlschlüssen verleiten, wenn die Eigenart Foersters und die Art und Weise übersehen wird, wie Foerster auf die junge katholische Friedensbewegung in Deutschland wirkte. Daher soll zunächst dargelegt werden, wer Fr. W. Foerster war und wie er sich schon lange vor dem Ersten Weltkrieg für den Frieden engagierte. Dann sollen einige Beispiele erläutern, wie Foersters Friedenspädagogik vor dem Ersten Weltkrieg auf viele Katholiken wirkte, wie Foerster im Ersten Weltkrieg für Völkerverständigung arbeitete und wie er, der formell nie zur katholischen Kirche gehörte, vorwiegend Katholiken – aber ganz gewiß nicht nur sie – zur Mitarbeit für den Frieden inspirierte. Schließlich soll noch kurz erklärt werden, warum nach dem Ersten Weltkrieg auch viele Friedensfreunde an Foerster irre wurden oder sich von ihm distanzieren mußten.

Der junge Fr. W. Foerster im Kampf für den Frieden (1893–1903)

Der Münsteraner Ordinarius für Pädagogik Herwig Blankertz charakterisiert in seiner Geschichte der Pädagogik aus dem Jahr 1982 sehr treffend den mutigen Friedenskämpfer Fr. W. Foerster folgendermaßen: „Er gehörte zu den wenigen Pädagogen, die keinen Augenblick dem Nationalismus verfielen. Im Gegenteil: Foerster diagnostizierte, Deutschland sei am Staat erkrankt und durch den Staat entmenscht, und dieses obrigkeitsstaatliche, ‚verpreußte', vom Nationalismus und Militarismus gezeichnete Deutschland sei ‚gar nicht das wahre, echte, deutsche Deutschland, an das wir glauben'. – Foerster lebte aus religiöser Überzeugung, entwickelte ein dem katholischen Ordo-Gedanken angelehntes System der ethischen Kultur und der Pädagogik, welches in der Friedenssicherung gipfelte – Frieden bezogen auf die innere Ordnung der Gesellschaft, auf das Zusammenleben der Völker, nicht aber auf die zerstörerische Gewalt des Bösen, der mutig und wenn nötig auch mit der Waffe entgegengetreten werden müsse."[2]

Foerster diagnostizierte nicht erst im und nach dem Ersten Weltkrieg, daß Deutschland am Nationalismus erkrankt sei, sondern er kämpfte schon in seinen Aufsätzen Ende des 19. Jahrhunderts gegen die Gefahr der Alldeutschen, die damals mit ihrer Forderung nach Stärkung des deutschen Nationalbewußtseins mit völkischen und eindeutig imperialistischen Zielsetzungen in die Öffentlichkeit traten. Im Jahr 1894 kam es zur Gründung des extrem nationalistischen „Alldeutschen Verbands", der damals Ausdruck und Symptom eines vor allem in Professorenkreisen weit verbreiteten Machtrauschs war, der sich nach den großen Erfolgen der Bismarckära in Deutschland auszubreiten begann und einen aggressiven Nationalismus propagierte, bis weit hinein ins sogenannte „einfache Volk".

Der 24jährige Foerster, der damals gerade seine Promotion[3] zum Dr. phil. abgeschlossen hatte, griff diesen überheblichen Nationalismus schon in seinem ersten Artikel mit dem Titel „Grunddeutsch" in der Zeitschrift „Ethische Kultur" vom 16. September 1893 scharf an: „Der Friede mit allen Kulturvölkern wird nur dann gesichert werden können, wenn wir einmal wahrhaft und gründlich mit der alten Barbarei des Denkens und Fühlens auf nationalem Gebiete brechen und unsere Worte und Handlungen gegenüber den anderen Nationen mit der Gesinnung der Brüderlichkeit und Bescheidenheit aufrichtig durchdringen."[4] Dabei argumentierte Foerster nicht als Kosmopolit, der die Vaterlandsliebe geringachtet. Ganz im Gegenteil: „Die Liebe zum Vaterlande und zur eigenen Volksgemeinschaft ist etwas Natürliches und Heiliges – aber gerade ... darum sollte die ethische Erziehung darauf ausgehen, nicht diese Triebe künstlich zu steigern, sondern sie vielmehr durch jenes völkerverbindende Gerechtigkeitsgefühl zu adeln, welches uns keineswegs eingeboren ist. Wo den nationalen Gefühlen eine solche ethische Bildung versagt worden ist, ... da entartet das gesunde Selbstgefühl der Nation und ihrer Individuen zur Brutalität und Gewissenlosigkeit."[5]

In diesem Artikel aus dem Jahr 1893 bekämpfte Foerster aber nicht nur den alldeutschen Nationalismus Hermann Ahlwardts, der 1890 zusammen mit Otto Boeckel in Deutschland die antisemitische Volkspartei gegründet hatte, sondern er kritisierte auch alle, die durch faule Kompromisse und falsches Nachgeben die friedensfeindliche Bewegung der alldeutschen Antisemiten unterstützten: „Die Deutschen mögen sich vorsehen, daß sie in ihrer eingebildeten Gottähnlichkeit nicht noch zum odium generis humani werden! Wahrhaftig, wir sind gefährlich am Nationalfieber erkrankt, wenn selbst Männer, welche den Gedanken des Weltfriedens, der gegenseitigen Achtung und Brüderlichkeit der Nationen auf ihre Fahne geschrieben haben, solche Kompromisse mit der nationalen Eitelkeit nicht verschmähen. Ist es diesen Männern unbekannt, daß auch die Judenhetze eine Bewegung zur Schöpfung grunddeutscher Einrichtungen sein will, und daß in den antisemitischen Radauversammlungen nach Auftritten und Reden, die aller Gesittung Hohn sprechen, stets begeistert ‚Deutschland, Deutschland über Alles' gesungen wird – womit angedeutet werden soll, daß eben jene Geltungmachung der deutschen Rasse, die Auslese des Vollbluts, über Alles zu gehen habe, auch über Ehre, Recht und Gesittung?" [6]

Zwei Jahre später kritisiert Foerster in derselben Zeitschrift die Sedanfeiern, in denen ein trotziger Übermut den Franzosen gegenüber zur Schau gestellt werde. Schon Foersters Vater, Wilhelm Foerster – Professor der Astronomie an der Berliner Universität, Direktor der Berliner Sternwarte und Mitbegründer (1892) der Deutschen Friedensgesellschaft –, war von Anfang an ein Gegner der Gewaltpolitik Bismarcks; ganz besonders aber verurteilte er den Krieg gegen Frankreich 1870/71, in dem er keinen deutschen Verteidigungskrieg sah, sondern einen Schritt auf dem verhängnisvollen Weg zur angestrebten Hegemonie Preußen-Deutschlands in Europa. Fr. W. Foerster verstand sich nicht nur ganz allgemein als Erbe der Friedensideen seines Vaters, sondern er war auch stets ein Gegner der Machtpolitik des Eisernen Kanzlers Bismarck, und auch er bemühte sich von Anfang an um die deutsch-französische Verständigung. So beschließt er auch diesen Aufsatz mit einem Appell zur deutsch-französischen Versöhnung: „Wenn durch die jetzigen Gedenktage pietätvoll derer gedacht werden soll, die damals ihr Blut auf den Schlachtfeldern vergossen haben – nun, so feiere man auch die tapferen Gefallenen der französischen Armee, die sich mit so ausdauerndem Mute geschlagen hat, und beklage im übrigen den großen Krieg als ein gemeinsames Verhängnis, dessen sittlichen Verheerungen nur durch die endliche Versöhnung der beiden Kulturvölker ein Ende gemacht werden kann. So werden wir unsere Toten würdiger ehren als durch herausfordernde Prahlerei." [7]

Acht Tage später, am 14. September 1895, veröffentlichte Foerster dann jenen berühmten Artikel, der für sein weiteres Leben tiefgreifende Folgen haben sollte. Er wagte es, in einem Aufsatz mit dem Titel „Der Kaiser und die Sozialdemokratie" Wilhelm II. zu kritisieren, weil der Kaiser in einer Rede zur Sedanfeier „die

deutsche Arbeiterpartei als eine hochverräterische Schar und als eine Rotte von Menschen bezeichnet" hatte, „die nicht wert sei, den Namen Deutscher zu tragen" [8]. Wegen seiner vornehmen, aber kräftigen Kritik am Kaiser wurde Foerster vor Gericht verklagt und zu drei Monaten Festungshaft verurteilt. Damit war seine akademische Laufbahn zunächst blockiert. Er konnte als Vorbestrafter in Deutschland nicht Professor werden.

Kaum hatte Foerster im Sommer 1896 seine Haftstrafe abgesessen, fuhr er sogleich nach Zürich zum ersten Kongreß der Internationalen ethischen Bewegung, von der ja die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur nur ein Landesverband war. Auf diesem Kongreß wurde der 27jährige Foerster zum ersten Generalsekretär mit Sitz in Zürich gewählt. Im Jahr 1898 habilitierte er sich an der Universität in Zürich, wo er dann bis zum Jahr 1912 als Privatdozent Philosophie, Pädagogik und Ethik dozierte. Als Generalsekretär der ethischen Bewegung hatte Foerster vor allem für die Koordination der einzelnen Landesverbände zu sorgen und einen regelmäßigen Tätigkeitsbericht der ethischen Bewegung in deutscher, englischer und französischer Sprache herauszugeben. Längere Studienaufenthalte in England und den USA gehörten damals zu seiner Aufgabe als Generalsekretär der Internationalen ethischen Bewegung.

Neben seiner Tätigkeit als Dozent und als Generalsekretär der ethischen Bewegung veröffentlichte Foerster viele Artikel in der Wochenzeitschrift „Ethische Kultur" und seit der Jahrhundertwende auch in sozialdemokratischen und evangelisch-christlichen Zeitschriften. Bis zum Jahr 1903 hielt Foerster als junger „Freidenker" in zahlreichen Städten Deutschlands, Österreichs und der Schweiz attraktive Vorträge über ethische und pädagogische Zeitfragen, wobei das friedliche Zusammenleben der Menschen und der Völker stets im Zentrum seiner Ausführungen stand. Unermüdlich bemühte er sich zugleich, die ethische Bewegung und speziell die Friedensethik seines Vaters Wilhelm Foerster noch solider zu begründen. Dabei entdeckte er mehr und mehr die christlichen Wurzeln dieser Friedensethik. Er las damals viel in den Schriften der Kirchenväter und besonders in den Schriften des hl. Augustinus, und schließlich – seit 1903 – war Fr. W. Foerster ein tiefgläubiger Christ, der bis zu seinem Tod die christlichen Quellen seiner Friedensethik offen und freudig bekannte. Noch im Jahr 1903 gab Foerster sein Amt als Generalsekretär der ethischen Bewegung ab. Zugleich verließ er die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur.

Foersters Friedenspädagogik vor dem Ersten Weltkrieg (1904–1914)

In dem letzten Jahrzehnt vor dem Ersten Weltkrieg entwickelte Foerster dann in einer ganzen Reihe von „Bestsellern" seine Pädagogik, die von Anfang an Friedenspädagogik war, obwohl Foerster das Wort „Frieden" nur sehr zurückhaltend

gebrauchte, weil dieses Wort zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Deutschland keinen guten Klang hatte. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg wurde Foerster der meistgelesene deutsche Pädagoge, der schon damals im Geist der Menschenrechte demokratisches Verantwortungsbewußtsein förderte und zugleich freimütig als gläubiger Christ auftrat. In den Jahren 1904–1914 veröffentlichte Foerster nur wenige politische Kommentare und Aufsätze gegen friedensfeindliche Zeitströmungen; er konzentrierte sich jetzt auf die positive Entfaltung seiner Pädagogik.

Im Jahr 1904 veröffentlichte Foerster sein erstes pädagogisches Standardwerk mit dem Titel „Jugendlehre“ [9], ein über 700 Seiten dickes Buch, das im Lauf der Zeit in mehr als 100 000 Exemplaren verkauft wurde. Weitere Bücher folgten, so daß Foerster sehr schnell in ganz Deutschland und in beinahe allen europäischen Ländern bekannt wurde. In Italien zum Beispiel gab der Vater des späteren Papstes Paul VI. die Bücher Foersters auf Italienisch heraus, und zwar nicht nur seine pädagogischen Werke, sondern auch das Buch mit dem Titel „Autorität und Freiheit“, durch das Foerster schon im Jahr 1910 zum Wegbereiter der ökumenischen Einheit der Christen wurde [10].

In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg wurden Foersters Bücher vor allem von Lehrern aller weltanschaulichen Richtungen, die sich einer echten Demokratisierung in der Erziehung nicht verschlossen, eifrig gelesen und viel diskutiert. Ganz besonders beliebt wurde Foerster jetzt allerdings bei den katholischen Lehrern und Lehrerinnen und natürlich auch bei vielen jungen katholischen Theologen. In seinen Memoiren schildert er seine erste Zusammenarbeit mit den deutschen Katholiken: „Der Beginn meiner persönlichen Beziehungen zur katholischen Welt ist sehr einfach zu präzisieren; er begann nach dem Erscheinen meiner Jugendlehre (Ein Buch für Eltern, Lehrer und Erzieher). Dieses Buch war in dem weitverbreiteten Korrespondenzblatt für Deutschlands katholische Geistliche durch einen sehr bekannten und erfahrenen Seelsorger so begeistert besprochen und dann vom Bischof Keppler von Rottenburg mit solcher Zustimmung empfohlen worden, daß die ersten Auflagen sehr schnell zu Ende gingen und allmählich eine Einladung nach der anderen zu Vorträgen vor katholischen Erziehungsvereinen und Lehrerorganisationen folgte. Hocherfreulich war mir die Mitarbeit bei den großen Tagungen des angesehenen Vereins für Christliche Erziehungswissenschaft, zu denen mich dessen Vorsitzender, der rheinische Seminaroberlehrer Leonhard Habrich, regelmäßig einlud (nach Köln, Münster, Berlin, München u. a.). Eine besonders repräsentative Einladung war diejenige, die ich im Jahre 1906 vom Stuttgarter Lehrerverein erhielt, zu der die Lehrerschaft von ganz Württemberg zusammenströmte.“ [11]

Der von Foerster in seinen Memoiren hervorgehobene Bischof Paul Wilhelm von Keppler, der als Vorgänger des Bekennerbischofs Johannes Baptista Sproll von 1898 bis 1926 Bischof von Rottenburg war, beruft sich dann im Jahr 1909 in

seinem berühmten Buch „Mehr Freude“ [12] etwa zehnmal auf den genialen Pädagogen Fr. W. Foerster. „Mehr Freude“ wurde ein Bestseller, der im Lauf der Zeit eine Auflagenhöhe von beinahe 200 000 Exemplaren erreichte. Von den damals jüngeren katholischen Theologen, die durch Foersters friedensorientierte Pädagogik für ihr ganzes Leben geprägt wurden, sollen hier nur Romano Guardini und Max Josef Metzger genannt werden.

Am 24. September 1952 wurde *Romano Guardini* (1885–1968) der Friedenspreis des deutschen Buchhandels verliehen. Am 9. März 1954 erhielt Guardini einen Brief von Foerster, der damals als 85jähriger in New York lebte. Darüber freute Guardini sich so sehr, daß er dieses Ereignis mit folgenden Worten in seinem Tagebuch zum Ausdruck brachte: „Ich habe einen Brief bekommen, der mich sehr nahe berührt hat, nämlich von Fr. W. Foerster. Darin sagt er sehr Freundliches über meine Arbeit und stimmt insbesondere meiner Schrift ‚Verantwortung‘ zu. – Foerster ist derjenige, von dem ich am meisten pädagogisch gelernt habe. Eigentlich, wenn ich Strehler hinzunehme, dessen Konvikt in Neisse mich für immer beeindruckt hat, der Einzige. Von ihm habe ich gelernt, den Weg zu sehen – und zu gehen –, der beständig zwischen Idee und konkreter Wirklichkeit gegangen werden muß.“ [13]

Max Josef Metzger (1887–1944), einer der hervorragenden Pioniere der katholischen Friedensbewegung in Deutschland, las die pädagogischen Schriften Foersters besonders eifrig, als er 1908–1910 in Fribourg in der Schweiz Theologie studierte. Metzger lud als Studentenvertreter Foerster auch zu einem Vortrag nach Fribourg ein. Er lernte Foerster nicht nur persönlich kennen, sondern verehrte ihn als seinen älteren Freund. So schrieb Metzger am 7. September 1919 an die Jugendliche Mercedes Budau, die später Mitglied des von Metzger gegründeten Christkönigs-Instituts wurde: „Es freut mich sehr, daß Du die ‚Lebensführung‘ von Foerster gelesen hast. Das ist wirklich ein kostbares Buch von außerordentlichem Wert. Ich bin schon lange mit Professor Foerster persönlich befreundet, kenne daher das Buch selbstverständlich und empfehle es überall.“ [14]

Schon im Jahr 1917 gründete Metzger in Graz den Weltfriedensbund vom Weißen Kreuz. 1918 war er Mitbegründer des Friedensbunds Deutscher Katholiken (FDK). 1919 wurde er Mitglied des Internationalen Versöhnungsbunds (IVB), dessen internationalem Rat er seit 1920 angehörte. Im Januar 1939 gründete Metzger die ökumenische Bewegung „Una Sancta“. Als katholischer Priester und Blutzeuge für Jesus Christus, den Friedensstifter, wurde Max Josef Metzger am 17. April 1944 von den Nationalsozialisten ermordet, nachdem Roland Freisler, der Präsident des Reichsgerichtshofes, ihn als „Pestbeule“ verhöhnt und verurteilt hatte.

Foersters Friedensbemühungen im Ersten Weltkrieg (1914–1918)

Kurz vor dem Ersten Weltkrieg erhielt Foerster, der damals Professor in Wien war, einen Ruf als Ordinarius für Pädagogik nach München. Dort begann er seine Vorlesungen im Sommersemester 1914. Bald nachdem der Erste Weltkrieg ausgebrochen war, schrieb Foerster für die jungen Studenten, die als Soldaten an der Front standen, einen längeren Aufsatz mit dem Titel „Christus und der Krieg". Im Januar 1915 hielt er einen Vortrag für die Jugendvereine aller Konfessionen und Parteien in Frankfurt am Main. Damals ging Foerster davon aus, daß alle am Weltkrieg beteiligten Völker an dem verhängnisvollen Völkermorden gleich schuld seien. Er stellt daher vor allem den wachsenden Haß der Völker gegeneinander als die große Zukunftsgefahr heraus: „Haß lähmt und vergiftet die ganze Seele. Alles aber, was ich mir an Großmut und Disziplin des Urteils heute gegenüber dem äußeren Feinde abringe, das belohnt sich auch in allen anderen Beziehungen und hilft mir, Gemeinschaft und Verständigung herzustellen, wo vorher Mißtrauen und Trennung herrschte." [15]

Eindringlich fordert Foerster seine jugendlichen Hörer auf, auch im eigenen Land der lügnerischen Hetzpropaganda nicht unkritisch alles zu glauben, sondern auch im Krieg wahrhaftig zu sein und die Seligpreisung Jesu Christi nicht zu vergessen: „Selig sind, die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit." [16] Diese Rede vor den Jugendlichen in Frankfurt und zehn weitere Beiträge zum Frieden gab Foerster dann im Sommer 1916 gesammelt in dem Buch „Die deutsche Jugend und der Weltkrieg" heraus. Dieses Werk wurde bald darauf von Kaplan Magnus Jocham häufig zustimmend zitiert, dem schon 1923 verstorbenen Mitbegründer des Friedensbunds Deutscher Katholiken, der noch im Jahr 1916 eine zwar fromme, aber unkritische Schrift über den kriegsbegeisterten Theodor Körner [17] geschrieben hatte.

Im Januar 1916 hatte Foerster in der „Friedens-Warte" den Aufsatz „Bismarcks Werk im Lichte der großdeutschen Kritik" veröffentlicht. Schon 20 Jahre früher, im Januar 1896, hatte der junge Foerster ganz entschieden die Gewaltmethoden Bismarcks in seinem Aufsatz mit dem Titel „Blut und Eisen" kritisiert und abgelehnt. Jetzt wiederholte er mitten im Krieg seine Kritik, indem er sich auch noch ausführlich auf Konstantin Frantz berief, einen Zeitgenossen und Gegenspieler Bismarcks. Daraufhin kam es im Sommersemester 1916 an der Münchener Universität zu einem Eklat. Die Philosophische Fakultät, zu der die Pädagogik gehörte, distanzierte sich demonstrativ von Foerster, so daß der Kultusminister sich genötigt sah, ihn für zwei Semester zu beurlauben bzw. zu suspendieren. Zugleich bekam Foerster die Erlaubnis, für ein Jahr zu seiner Familie in die neutrale Schweiz nach Zürich zu fahren. Das wiederum brachte eine entscheidende Wende in das Leben Foersters.

In der neutralen Schweiz studierte Foerster mit allen ihm zur Verfügung ste-

henden Mitteln die Schuldfrage des Ersten Weltkriegs. So las er die Akten der beiden Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907, sprach mit Teilnehmern dieser beiden Friedenskonferenzen und kam immer mehr zu der Überzeugung, daß die Friedenspläne der Haager Konferenzen vor allem durch die deutschen Vertreter sabotiert worden waren, was wiederum die Einkreisung Deutschlands vor dem Ersten Weltkrieg zur Folge hatte. Als Foerster dann im Oktober 1917 nach München zurückkam, war er wohl schon davon überzeugt, daß am Ausbruch des Ersten Weltkriegs vor allem Deutschland bzw. die deutsche Führung und speziell der deutsche Generalstab schuld seien.

Foersters Haltung zur Schuldfrage wurde immer deutlicher in seinen politischen Aufsätzen. So hob er in seinem Artikel „Friedenshemmungen und Friedensmöglichkeiten" in der „Münchener Post" vom 4. Januar 1918 den Schuldanteil Deutschlands am Ersten Weltkrieg lang und breit hervor, natürlich ohne die Mitschuld der Feinde Deutschlands zu übersehen. Dieser Aufsatz war der Anlaß, daß der damals de facto mächtigste Mann in Deutschland, General Ludendorff, an das bayerische Kriegsministerium ein Telegramm schickte mit der Aufforderung, Foerster sofort zu verhaften und mundtot zu machen; aber der bayerische Kriegsminister fügte sich nicht. Seine rechte Hand, der Oberzensor im bayerischen Kriegsministerium Oberst Falkner von Sonnenburg, war mitten im Krieg ein Freund Foersters geworden und durchkreuzte geschickt Ludendorffs Pläne. Derselbe Oberst von Sonnenburg war es dann auch, der im Sommer 1918 Foersters Buch „Weltpolitik und Weltgewissen" durch die Zensur gehen ließ. Es handelt sich dabei wieder um politische Aufsätze für den Frieden, die Foerster im Ersten Weltkrieg geschrieben hatte, die er dann im Frühjahr 1918 koordinierte und durch weitere Beiträge ergänzte. Dieses Buch kam also im September 1918 mit sensationellem Erfolg auf den Markt, so daß es schon am ersten Tag nach dem Erscheinen ausverkauft war und sofort neu aufgelegt wurde. Dieses Buch und andere Aufsätze Foersters während des Ersten Weltkrieges haben viele Pioniere der katholischen Friedensbewegung in Deutschland stark aufgerüttelt und inspiriert.

Magnus Jocham (1886–1923) beruft sich in seiner Schrift aus dem Jahr 1918 über Papst Benedikt XV. mit dem Titel „Der Friedenspapst und das deutsche Volk"[18] vor allem auf Foersters Buch „Die deutsche Jugend und der Weltkrieg" (1916) und den Artikel Foersters vom 4. Januar 1918, der Ludendorff ein Dorn im Auge war. Schon im Jahr 1917 hatte Jocham die Broschüre „Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm" geschrieben, in der er sich auffallend oft auf Foerster beruft. Für dieses von Jocham herausgegebene Friedensprogramm engagierte sich vor allem Matthias Erzberger, ein damals führender Politiker des Zentrums. Als die Schrift kurz vor ihrem Erscheinen von der Zensur beschlagnahmt wurde, erreichte Erzberger bald darauf die Freigabe. Erzberger war mit Jocham befreundet. Mit 30000 Goldmark unterstützte er ihn auch finanziell bei der Gründung des Friedensbunds Deutscher Katholiken.

Der Dominikanerpater *Franziskus Maria Stratmann* (1883–1971) wurde zwar erst etwas später als M. J. Metzger und M. Jocham Mitarbeiter in der katholischen Friedensbewegung; aber auch Stratmann wurde dazu von Fr. W. Foerster inspiriert. Stratmann berichtet darüber im Jahr 1962. Zweimal habe jeweils ein Buch „eine Umwälzung und ein Umdenken in ihm" hervorgerufen. Das erste dieser beiden Bücher habe ihn als Primaner „von einem unreligiösen zu einem intensiv religiösen Leben" bekehrt. Das zweite Buch war Fr. W. Foersters „Weltpolitik und Weltgewissen" vom Sommer 1918. Von ihm erklärt Stratmann: „Der Verfasser legt den Nachdruck auf die verpflichtende und rettende Bedeutung der Lehre Christi auch in den Beziehungen der Völker. Das sollte dem Katholiken und besonders dem katholischen Priester nichts Neues sein. Tatsache aber ist, daß diese Wahrheit in der gewöhnlichen Lehrverkündigung ganz und gar zurücktritt. Christus wird da als Lehrer für die Seele, auch für die kleine Gemeinschaft der Familie, allenfalls noch für kleinere Teile des Wirtschafslebens dargestellt, aber seine gebietende Stellung auch in der Außenpolitik, in der internationalen Moral wird – wohl nicht geleugnet, doch verschwiegen. Die Wirklichkeit steht diesem Ideal zu sehr entgegen, als daß man es wagte, es noch zu predigen und wenigstens das Streben danach ernstlich zu verlangen. Auch unter den Christen fühlen die meisten zuerst national-egoistisch und dann erst übernational-altruistisch, wie es dem Geiste Christi entspricht ... zum Durchbruch hat mir ein nichtkatholisches Buch verholfen, eben das genannte von Fr. W. Foerster. Mit der Beschwingtheit, die eine neue große Idee dem Geiste gibt, schrieb ich mein Buch ‚Weltkirche und Weltfriede' in kurzer Zeit nieder, obgleich mir das ganze dazu nötige Material bis dahin völlig unbekannt gewesen war und ich es mir in diesen paar Monaten erst mühsam zusammenlesen mußte."[19] Dieses sein Buch „Weltkirche und Weltfriede"[20] veröffentlichte Stratmann im Jahr 1924. Seitdem war er einer der führenden Köpfe der katholischen Friedensbewegung in Deutschland.

Foersters Vertreibung nach dem Ersten Weltkrieg

Schon sein Buch „Weltpolitik und Weltgewissen", das Foerster kurz vor dem Ende des Ersten Weltkriegs veröffentlichte, aber dann vor allem seine Beiträge zur Kriegsschuldfrage machten ihn zum Gegner der Nationalisten aller Schattierungen in der Weimarer Republik. Erst seit dem Jahr 1961[21] wurden die politischen Positionen Fr. W. Foersters zur Schuldfrage am Ersten Weltkrieg von deutschen Historikern mehr und mehr bestätigt. Besonders verhaßt machte sich Foerster im Jahr 1920 bei den extremen Nationalisten, die sich 1919 in Berlin um den ehemaligen Feldherrn Erich Ludendorff gesammelt hatten. Nach dem Kapp-Putsch im März 1920 flüchtete diese Ludendorff-Clique nach München, um hier in sorgfältig getarnter Kooperation mit den Nationalisten der Thule-Gesellschaft

– ein im August 1918 in München gegründeter alldeutscher Geheimbund – und den alldeutschen Nationalisten in der Führungsspitze der bayerischen Reichswehr die Friedensarbeit Fr. W. Foersters und seiner Gesinnungsgenossen im Keim zu ersticken. Und gerade jetzt, als Ludendorff im Sommer 1920 von Berlin nach München umsiedelte, veröffentlichte Foerster sein neues Buch mit dem Titel „Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland“ [22].

Daher konzentrierte sich der Haß dieser extremen Nationalisten ganz besonders auf Foerster, und keineswegs zufällig taucht schon zu Beginn der zwanziger Jahre in Adolf Hitlers Hetzreden [23] öfters der Name Foersters auf – als abschreckendes Beispiel verbrecherischer Landesverräter. In logischer Konsequenz dieser Hetzkampagnen wurden daher nach der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 gleich bei der ersten Vernichtungsaktion alle Schriften Foersters pauschal verbrannt. Er selbst, der damals schon lange in der Emigration in Paris lebte, wurde aus der deutschen Volksgemeinschaft ausgeschlossen, ihm wurde von der deutschen NS-Regierung die deutsche Staatsangehörigkeit aberkannt.

In dem schon erwähnten Buch „Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland“ vom Frühsommer 1920 hatte Foerster auch die nationalistische Engstirnigkeit und die menschenverachtende Kriegsführung der deutschen Obersten Heeresleitung (OHL) und speziell Erich Ludendorffs kritisiert. Damals stand Ludendorff als siegreicher Feldherr gegen die Russen noch in hohem Ansehen, nicht nur bei den extremen Nationalisten, sondern auch bei sehr vielen „nationalbewußten“ Professoren wie etwa den Historikern Karl Alexander von Müller und Erich Marcks in München und dem berühmten Pädagogen Eduard Spranger. In einem 13 Seiten langen Artikel hatte Spranger schon Ostern 1919 den um einige Jahre älteren und damals viel berühmteren Kollegen Foerster im Namen der Wissenschaft frontal angegriffen, weil er die Jugend zum wirklichkeitsfremden Pazifismus verführe. Derselbe idealistisch gesinnte, aber politisch manchmal wohl selbst etwas wirklichkeitsfremde Eduard Spranger erklärte noch im Jahr 1943 in seinem Geleitwort zur Neuausgabe der „Reden an die deutsche Nation“ von Johann Gottlieb Fichte, indem er sich die Worte des Historikers Heinrich von Treitschke mitten im Zweiten Weltkreig zu eigen machte: „Wir Lebenden werden Fichtes Geist dann am treuesten bewahren, wenn alle edleren Köpfe unter uns dahin wirken, daß in den Bürgern wachse, reife der ‚Charakter des Kriegers‘, der sich zu opfern weiß für den Staat.“ [24]

Gerade weil viele ehrenwerte und berühmte Wissenschaftler wie Eduard Spranger – politisch etwas naiv – die Gefahr des Nationalismus in der Weimarer Republik total verkannten oder durch faule Kompromisse mäßigen wollten, schwoll die nationalistische Bewegung immer mehr an, und der extreme Nationalismus konnte dann von Jahr zu Jahr offener zutage treten. Natürlich wurden dadurch auch viele überzeugte Christen in diesen nationalistischen Sog hineingezogen. Auch einige Priester und Bischöfe konnten sich diesem Trend der Zeit nicht ganz

entziehen. Manche wollten so das seit Bismarcks Kulturkampfzeit weitverbreitete Vorurteil widerlegen, demzufolge die Katholiken in Deutschland ultramontan und daher national unzuverlässig seien.

Bald nach dem Ersten Weltkrieg durften auch die treuesten Freunde Foersters sich nicht mehr auf Foerster berufen oder ihn zitieren, wenn sie für ihr neues Buch einen Verleger oder für ihren neuen Artikel eine Zeitung finden wollten. Auch viele Pazifisten distanzierten sich von Foerster, weil dieser den abstrakten Pazifismus ablehnte, der nur nach allgemeiner Abrüstung schrie, aber die primäre Kriegsgefahr total verkannte, die Foerster gleich nach dem Ersten Weltkrieg im zunächst getarnten, aber rachesüchtigen deutschen Nationalismus diagnostizierte. Foerster war in der Weimarer Zeit einer der besten Experten für die Kriegsgefahr, die von der psychologischen, aber auch von der illegalen militärischen Kriegsvorbereitung des deutschen Militarismus und Nationalismus ausging. Seit 1922 stand Foerster auf der Abschußliste jener Nationalistenkreise, die am 24. Juni 1922 Walther Rathenau ermordet hatten. Durch einen Hinweis seines Freundes Oberst Falkner von Sonnenburg konnte Foerster noch rechtzeitig im Juli 1922 aus Deutschland fliehen; sonst wäre er wie M. Erzberger, W. Rathenau u. a. ermordet worden. Foerster hat dann bis zu seinem Tode seine Heimat nicht wiedergesehen.

Da es den Nationalisten nicht gelungen war, Foerster zu ermorden, konzentrierten sie sich auf eine großangelegte Rufmordkampagne gegen ihn. Er wurde mehr und mehr zum Vaterlandsverräter abgestempelt. Nach 1933 wurde er in Deutschland totgeschwiegen. Ein Beispiel für diese Taktik der Nationalsozialisten gegen Fr. W. Foerster berichtete nach dem Zweiten Weltkrieg der angesehene Pädagoge Hermann Nohl. Seine Besprechung zur 15. Auflage von Foersters Buch „Schule und Charakter“ [25] im Jahr 1953 beginnt Nohl mit folgender Bemerkung: „Weil ich in meinem Buch über ‚Die Pädagogische Bewegung in Deutschland‘ auch Fr. W. Foerster einen Abschnitt gewidmet hatte, wurde mir in einer Kritik mitgeteilt, daß ich mich damit selbst aus der Volksgemeinschaft ausgeschlossen hätte. Das war 1935.“ [26]

Zum Abschluß sei nochmals hervorgehoben, daß Foerster trotz all der vielen Anfeindungen von deutschen Nationalisten, allen voran nationalistischen Kollegen, nicht resignierte oder verbittert wurde, sondern gegen den friedensfeindlichen Nationalismus und für Völkerverständigung und Weltfrieden unermüdlich weiterkämpfte. Er kämpfte jedoch nicht nur mit geradezu unbestechlicher Wahrhaftigkeit, sondern auch im Geist der unüberwindlichen christlichen Liebe; denn er war ein durch und durch gläubiger Christ.

Magnus Jocham hat daher 1917/18 in seiner für die Entstehung der katholischen Friedensbewegung fundamentalen Schrift „Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm“ sehr prägnant die grundlegende christliche Übereinstimmung Foersters mit dem Friedenspapst Benedikt XV. durch ein Foerster-Zitat

zum Ausdruck gebracht: „Nur jene hinreißende Gewalt der Güte, nur jene ganze Welt von Liebe, die sich in Christus uns eröffnet und als wahres Leben leuchtet, kann die Menschheit aus der gegenwärtigen ratlosen Not erlösen. Wir müssen endlich einmal mit dem Gebot der Liebe, das Christus uns gegeben, voll und ganz Ernst machen, auch im Völkerleben, und wir dürfen uns nicht mehr vorreden lassen, daß das Völkerleben am besten nach der groben Biologie des bloßen Daseinskampfes geordnet würde; nein, wir sollen vielmehr glühend daran glauben, ‚daß der Erde nur der Himmel, der Natur nur der Heilige Geist, der Selbstsucht nur die Liebe von oben gewachsen ist, und daß Energie ohne Güte und ohne Gewissen trotz aller Scheinerfolge doch genauso weltfremd und so impotent ist, wie Güte ohne Energie oder wie Gewissen ohne weltüberwindenden Willen' (Fr. W. Foerster); das ist es, was Papst Benedikt XV. in all seinen Friedenskundgebungen uns lehrt." [27]

Friedrich Wilhelm Foerster hat im ersten Drittel dieses Jahrhunderts sehr viele Katholiken in Deutschland zur Mitarbeit für den Frieden inspiriert, so daß sie sich wie Max Josef Metzger, Magnus Jocham und Franziskus Maria Stratmann in der katholischen Friedensbewegung engagierten oder mehr indirekt in ihrem Alltag für den Frieden arbeiteten, indem sie – wie Romano Guardini – unermüdlich mitbauten an den Fundamenten des Friedens: Wahrhaftigkeit, freiheitliches Verantwortungsbewußtsein, Gerechtigkeit und Liebe.

ANMERKUNGEN

[1] D. Riesenberger, Die katholische Friedensbewegung in der Weimarer Republik (Düsseldorf 1976) 190.
[2] H. Blankertz, Die Geschichte der Pädagogik (Wetzlar 1982) 227f.
[3] Fr. W. Foerster, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft, Dissertation (Berlin 1893).
[4] Zitiert nach: Friedrich Wilhelm Foerster: Manifest für den Frieden. Eine Auswahl aus seinen Schriften (1893–1933), hrsg. v. B. Hipler (Paderborn 1988) 42. [5] Ebd. 42. [6] Ebd. 41. [7] Ebd. 45f. [8] Ebd. 48.
[9] Fr. W. Foerster, Jugendlehre (Berlin 1904). [10] Ders., Autorität und Freiheit (Kempten 1910).
[11] Ders., Erlebte Weltgeschichte 1869–1952. Memoiren (Nürnberg 1953) 613f.
[12] P. W. Keppler, Mehr Freude (Freiburg 1909).
[13] R. Guardini, Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns, Notizen und Texte 1942–1964, hrsg. v. F. Messerschmid (Paderborn 1980) 86.
[14] Archiv des Christkönigs-Instituts in Meitingen b. Augsburg.
[15] Fr. W. Foerster, Die Deutsche Jugend und der Weltkrieg (Leipzig[3] 1916) 28. [16] Ebd. 29.
[17] M. Jocham, Theodor Körner, der schwarze Jäger (Freiburg 1916).
[18] Ders., Der Friedenspapst und das deutsche Volk (München 1918).
[19] F. M. Stratmann O. P., In der Verbannung. Tagebuchblätter 1940 bis 1947 (Frankfurt 1962) 25.
[20] Ders., Weltkirche und Weltfriede (Augsburg 1924).
[21] Die Trendwende leitete ein: F. Fischer, Griff nach der Weltmacht (Düsseldorf 1961).
[22] Fr. W. Foerster, Mein Kampf gegen das militaristische und nationalistische Deutschland (Stuttgart 1920).
[23] Hitler. Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924, hrsg. v. E. Jäckel (Stuttgart 1980) 291, 307, 325, 331, 358, 372, 378, 408, 504, 891. [24] J. G. Fichte, Reden an die Deutsche Nation. Geleitwort v. E. Spranger (Leipzig 1943) XIV.
[25] Fr. W. Foerster, Schule und Charakter (Zürich 1907). [26] H. Nohl, in: Die Sammlung 9 (1954) 111.
[27] M. Jocham, Wir Christen und das päpstliche Friedensprogramm (Leipzig 1917/18) 46.

UMSCHAU

Priester

Zur Anthropologie der geistlichen Berufe

Die Formulierung des Themas wurde gewählt in Anlehnung, aber auch in Abgrenzung zu dem Buch von E. Drewermann: Kleriker – Psychogramm eines Ideals[1]. „Anlehnung", das bedeutet, daß die Diskussion über die Integration tiefenpsychologischer und psychoanalytischer Zusammenhänge in der heutigen theologischen Wissenschaft (vor allem in der Pastoraltheologie, aber auch der Moraltheologie, der Dogmatik und der Exegese) weitergehen sollte. Auch heute kann dem Satz von Drewermann zugestimmt werden, den er im Rahmen seiner eigenen Buchbesprechung „Strukturen des Bösen" in „Psyche" (1981, Heft 10, 975) geschrieben hat: „So ist diese Arbeit ein Versuch, angesichts der Not der Zeit der Theologie ihre Zuständigkeit in der Frage menschlicher Krankheit und menschlichen Heils zurückzugeben, indem sie auf dem Boden der Bibel die Gottlosigkeit weiter Teile der Psychotherapie ebenso zu überwinden sucht wie die verderbliche Seelenlosigkeit weiter Teile der gegenwärtigen Theologie." Allerdings scheint inzwischen die „Not der Zeit" zu einem „persönlichen Problem" Drewermanns geworden zu sein, der die „Bodenhaftung" verloren hat (D. Seeber, Herderkorrespondenz, Dez. 1989, 548). Es ist daher notwendig, sich auch als Psychotherapeut und Psychoanalytiker von den Thesen und den entsprechenden Verzerrungen und Einseitigkeiten Drewermanns über Priester und Ordensleute abzugrenzen.

Dies geschieht in Abstimmung mit vier anderen Jesuiten, die Priester sind und die sowohl eine theologische als auch eine volle psychotherapeutische Ausbildung erfahren haben. Wir sind über Zeiträume zwischen 5 und 20 Jahren psychotherapeutisch tätig und behandeln und begleiten seitdem zahlreiche Priester und Ordensleute. Praxisorte sind Berlin/Münster, Essen/Frankfurt, Mannheim, München und Innsbruck. Diesen Hintergrund zu skizzieren ist nötig, da Drewermann (auf den Klappentexten seiner Bücher) oft als „praktizierender Psychotherapeut" bezeichnet wird, obwohl er selbst zugibt, daß er das Studium der Analyse „auf Grund der inneren und äußeren Reibungen nicht bis zu Ende durchführen" konnte (vgl. Wort der Heils – Wort der Heilung, Bd. 2, Düsseldorf 1988, 179). Es mag zunächst als ein sehr äußerliches Kriterium erscheinen, aber E. Drewermann würde von den Krankenkassen auf Grund seiner mangelnden Qualifikation nicht zur Behandlung psychisch Kranker zugelassen werden können.

Aus unserer Erfahrung jedenfalls muß gesagt werden, daß die Priester und Ordensleute, die unsere psychotherapeutische Hilfe erwarten, sich nur selten als „Kleriker" im Sinn von Auserwählung empfinden und verstehen. Daher ist der Titel „Kleriker", den Drewermann seinem Buch gegeben hat, für unsere Kranken unpassend.

Was die Diagnosen der Erkrankten angeht, so handelt es sich nicht nur um existentielle Ängste (Drewermann nennt die Angst das Zentralproblem des menschlichen Daseins), sondern vor allem um neurotische und körperlich begründbare Depressionen, um strukturelle (narzißtische) Ichstörungen, um Suchterkrankungen und auch um (seltenere) psychotische Entgleisungen. Die Erkrankungen von Priestern und Ordensleuten, die wir sehen, lassen sich keineswegs auf das Symptom Angst reduzieren: Andere psychopathologische Phänomene sowie verschiedene kausale und individuell-biographische Zusammenhänge sind bei einer einigermaßen umfassenden Beurteilung der Erkrankten genauso wichtig und bedeutend.

Eine sehr verkürzte und eigenwillige Bedeutung hat das Wort „Psychogramm" bei Drewermann. Psychogramm ist im Rahmen der psychologischen Wissenschaft in allen einschlägigen

Wörterbüchern genau definiert, z. B. bei U. H. Peters im Wörterbuch der Psychiatrie und Medizinischen Psychologie: „Mehr in der Psychologie als in der Psychiatrie verwendete Bezeichnung für eine übersichtliche graphische Darstellung der in psychometrischen Testuntersuchungen festgestellten Persönlichkeitszüge. Die Zusammenstellung erlaubt einen raschen Überblick und Vergleich mit anderen Individuen und läßt starke oder schwache Punkte der Testergebnisse unmittelbar hervortreten." Wer sich der Mühe unterzogen hat, das 900 Seiten starke Werk zu lesen, kann weder Übersichtlichkeit noch „psychometrische Testuntersuchungen" und auch nicht „Vergleiche mit anderen Individuen" darin entdecken.

Wer heute eine ernst zu nehmende psychologisch-wissenschaftliche Arbeit über eine Berufsgruppe schreiben will, kann dies nicht tun, ohne eine Kontrollgruppe als Vergleichsmöglichkeit heranzuziehen. So könnte man etwa wichtige klärende Aussagen erwarten, wenn man z. B. einer bestimmten Zahl von katholischen, zölibatär lebenden Priestern und einer Gruppe von verheirateten evangelischen Pastoren standardisierte und validierte Fragen vorlegen würde. Aus einem Vergleich dieser Antworten könnten glaubwürdigere und der Realität eher entsprechende Ergebnisse über psychische Belastungen und Erkrankungen von Geistlichen und Ordensleuten erwartet werden.

Allerdings erteilt Drewermann in seinen methodologischen und verfahrenstechnischen Vorüberlegungen statistischen Vergleichsuntersuchungen eine Absage: „Es hat in der Wahl der Methode keinen Sinn, gewissermaßen um ganz sicher zu gehen, allein mit ‚harten' Tatsachen aufwarten zu wollen und die Zuflucht in möglichst genauen statistischen Dokumentationen zu suchen. Solche Versuche hat es oft gegeben, und sie haben ersichtlich in der Kirche nichts geändert. Zudem ist die Psychoanalyse wohl eine quantitativ denkende, aber keine quantitativ arbeitende Methode: Sie definiert den Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit wesentlich nach dem Quantum des Leids, doch ihr eigentlicher Wert liegt in dem Aufweis struktureller Zusammenhänge im Reich der Psychopathologie. Bereits die Mühe und der zeitliche Aufwand, die erforderlich sind, um auch nur im Leben eines einzelnen Patienten die entscheidenden Faktoren seiner Entwicklung und die wesentlichen Verarbeitungsmuster innerhalb seines Charakterbildes herauszuarbeiten, stehen einer generalisierenden statistischen Auswertung im Wege" (33).

Es ist aber nun sehr fraglich, ob mit Hilfe der psychoanalytischen Methode allein ein gültiges „Psychogramm" der geistlichen Berufe („durch den Aufweis struktureller Zusammenhänge im Reich der Psychopathologie") entworfen werden kann. Schon Sigmund Freud hat diesen psychopathologischen und besonders einen weltanschaulichen Alleinvertretungsanspruch abgelehnt: „Die Psychoanalyse, meine ich, ist unfähig, eine ihr besondere Weltanschauung zu erschaffen. Sie braucht es nicht, sie ist ein Stück Wissenschaft und kann sich der wissenschaftlichen Weltanschauung anschließen. Diese verdient aber kaum den großtönenden Namen, denn sie schaut nicht alles an, sie ist zu unvollendet, erhebt keinen Anspruch auf Geschlossenheit und Systembildung" (Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse: Über eine Weltanschauung, Studienausgabe S. Fischer, Bd. 1, 608).

Wer über die seit Jahrhunderten existierenden geistlichen Berufe Gültiges aussagen will, sollte sich um eine umfassendere Weltanschauung und um ein größeres Menschenbild bemühen, als es die Psychoanalyse, die sich primär als therapeutische Methode versteht, bieten kann und will. Daher kann nur eine mehrdimensional konzipierte Anthropologie, die auf einer umfassenden Analyse der Wirklichkeit beruht, die geistlichen Berufe in ihrer Vielfalt und Differenziertheit einigermaßen klären und verstehen.

Vielleicht akzeptiert Drewermann auch in etwa diese Sichtweise, wenn er sagt, es gehe „darum, daß es wesentlich so ist, wie es hier geschildert wird" (39). Doch wer oder was bestimmt das „Wesentliche" der geistlichen Berufe, wenn die psychoanalytische Methode allein dazu ungeeignet und zu einseitig ist? (Ganz abgesehen davon, daß das allen psychoanalytischen Schulen Gemeinsame nur äußerst schwer zu fassen ist.) Daher meint unsere Themenangabe „Zur Anthropologie der geistlichen Berufe" ein Menschenbild, das durch die Integration der mensch-

lichen Leib-Seele-Einheit gekennzeichnet ist. Das heißt, es sollen die somatischen, psychischen, sozialen und finalen Dimensionen des Menschen – möglichst gleichrangig – berücksichtigt werden.

Methodologisch wird von Drewermann die soziale Dimension erwähnt (36f.). Doch wird die psychische Dimension des Menschen sehr verkürzt dargestellt: Was ist von einer psychologischen Anthropologie zu halten, wenn z. B. die bewußt-emotionalen, die voluntativen und die psychoreaktiv-situativen menschlichen Vorgänge eindeutig vernachlässigt werden und lediglich auf unbewußte tiefenpsychologische Vorgänge abgehoben wird? So wird die somatisch-genetische Komponente bei der Ausprägung eines geistlichen Berufs im Werk Drewermanns überhaupt nicht erwähnt.

Auch die finale Dimension – als anthropologische Entität – kommt bei ihm zu kurz: Damit sind menschliche Grenzerlebnisse, Zielvorstellungen und Hoffnungen gemeint, welche die anthropologische Basis als Anknüpfungspunkte für mögliche Berufungen darstellen. Viele geistliche Berufe haben ihren Weg gefunden, nachdem Menschen ihre eigene Begrenztheit erfahren haben und sich dann bewußt aus diesen Erlebnissen heraus in den Dienst anderer gestellt haben. Das gilt nicht nur für die geistlichen Berufe, sondern auch für viele andere Forschergruppen, für Wissenschaftler und nicht zuletzt für Ärzte, die sich – unter Hintansetzung ihrer persönlichen Triebwünsche – für längere Zeit ganz in den Dienst „ihrer Sache" gestellt haben. So gesehen erleben und leben geistliche Berufe nichts Besonderes oder gar Außergewöhnliches.

In diesem Zusammenhang muß das „Ideal" im Buchtitel von Drewermann noch auf einer realistischen Grundlage geklärt werden. Wer einen geistlichen Beruf ergreift, stellt sich in seinen Motivationen auf Ideale, die der Realisierung ein ganzes Leben lang hinterherhinken. Es ist methodisch äußerst fragwürdig und führt meist zur Resignation und Hoffnungslosigkeit, wenn man nur auf die mangelnde Realisierung des Ideals der geistlichen Berufe starrt, ohne das zu sehen, was – trotz deutlicher individueller und struktureller Defizite – an Gutem durch die geistlichen Berufe im Verlauf von Jahrhunderten verwirklicht worden ist und immer noch realisiert wird. Hier muß auch konstatiert werden, daß zu uns Psychotherapeuten stets eine bestimmte psychopathologisch einseitig strukturierte und ausgewählte Klientel kommt, die der Realität aller im geistlichen Beruf tätigen Männer und Frauen nicht entspricht.

Die hier nur fragmentarisch dargestellten Grundzüge einer umfassenderen Anthropologie der geistlichen Berufe kann durch ein Werk vervollständigt werden, das geeignet ist, die verkürzenden Einseitigkeiten und realitätsfremden Verzerrungen der Sicht Drewermanns zu korrigieren. Es ist das Gemeinschaftswerk des Instituts für Pastoralpsychologie der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, herausgegeben von L. M. Rulla SJ: „Anthropology of the Christian Vocation", Bd. 1: „Interdisciplinary Bases" (Rom 1986) und Bd. 2: „Existential Confirmation" (Rom 1989). Auch das grundlegende Werk (das auf einer Befragung von 714 katholischen Priestern basiert) von E. C. Kennedy und V. J. Heckler: „The catholic priest in the United States" (Washington D. C. 1972) kann in diesem Zusammenhang nicht einfach übergangen werden.

Im übrigen hat Drewermann negative Reaktionen und Kritik auf sein Buch vorhergesehen. Er charakterisiert alle Korrekturen und möglichen Kritikvorgänge als „Abwehrmechanismen" im psychoanalytischen Sinn. Dadurch versucht er alle möglichen Einwände gegen seine Thesen über Kleriker zu entwerten: „Man wird die Bedeutung der geschilderten Zusammenhänge herunterspielen wollen: ‚Das alles ist schon oft behauptet worden', ‚an sich nichts Neues', ‚bloße Allerweltsprobleme', ‚nichts von Belang' wird der Tenor anderer Stellungnahmen lauten; ‚eine völlige Verkennung des theologischen Rangs der gestellten Problematik', ‚eine totale Mißachtung der christologischen Verwurzelung des Klerikeramtes', ‚eine unglaubliche Blindheit gegenüber der Hoheit des Standes und gegenüber dem Adel des Ideals eines Klerikerlebens', so lassen sich die systemkonformen Erwiderungsschablonen im Sinne der Rationalisierung voraussehen." Anders gesagt: Wer es wagen sollte, die Thesen Drewermanns über die „Kleriker" zu kritisieren, wird von vornherein ein Mensch sein, der seine eige-

nen Abwehrmechanismen nicht reflektiert hat. Damit wäre aber gleichzeitig jedwede Kritik auch aus psychoanalytischem Verständnis verunmöglicht.

Tatsächlich geht Drewermann mit der Kritik eines Psychoanalytikers auch in dieser Weise um, daß er Kritikpunkte einfach als Mißverständnisse verdrängt: In einer Buchbesprechung der Teile I und II der „Strukturen des Bösen" von E. Drewermann hatte J. Scharfenberg (Psychoanalytiker und Professor für praktische Theologie an der Universität Kiel) festgestellt, daß es methodisch befremdlich sei, „wie Drewermann zu jedem seiner großen Kapitel einen anderen Tiefenpsychologen als Hauptgewährsmann heranzuziehen versteht, so daß die gravierenden Unterschiede (zwischen den verschiedenen Vertretern psychoanalytischer Schulen) zu einem einzigen großen Theorie-Brei zusammengekocht werden" (Psyche, Aug. 1980, 740f.). In seiner Gegenbesprechung unterstellt Drewermann Scharfenberg eine „rasche Lektüre der ersten beiden Bände" und „z. T. Mißverständliches, z. T. Mißverstandenes" (ebd. Okt. 1981, 975).

Doch was bringt es, wenn Psychoanalytiker sich gegenseitig ihre Verdrängungen und Abwehrmechanismen um die Ohren hauen? Jedenfalls sollte Drewermann die Fragen, die er an seine potentiellen Kritiker im vorhinein richtet, auch und in besonderer Weise an sich selbst stellen: „Wie kann man gewisse Probleme des Unbewußten mit Hilfe eines Buches Menschen bewußt machen, deren Selbstsicherheit sich wesentlich auf die Verdrängung der aufgezeigten Sachverhalte gründet? Wie kann man ihre Unsicherheit, ja Erschütterung, positiv fruchtbar machen und dem neuerlichen Nachverdrängen vorbeugen, das auf eine unerwünschte Aufklärung unbewußter Zusammenhänge mit Regelmäßigkeit zu folgen pflegt?" (32)

Das wirft die Frage nach allgemein anerkannten Prinzipien und Kriterien auf, wie psychopathologische bzw. psychoanalytische Zusammenhänge auf Wirklichkeit und „Wahrheit" in einigermaßen objektiver Weise geprüft werden können. Auf das Kriterium der „Erfahrung" wurde schon eingangs hingewiesen. Die von uns betreuten Klienten und Patienten aus den geistlichen Berufen (u. a. evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen) müssen diagnostisch und prognostisch zum Teil völlig anders eingeordnet werden, als Drewermann dies in sehr pauschalierender Weise tut. Ein weiteres Prinzip, das vielleicht auch Drewermann anerkennen würde, lautet (ebenso banal wie selbstverständlich): „Wer heilt, hat recht!" Oder man könnte auch biblisch frei formulieren: „An ihren Früchten werdet ihr die Therapeuten erkennen!" Daher sollen nach der Kritik der Methode und dem „Verfahren" noch die „Therapievorschläge" kurz einer kritischen Analyse unterzogen werden.

Formal gesehen fällt auf, daß Drewermann sehr viel Wert auf seinen Teil II „Der Befund" (mehr als 600 Seiten) legt. Dagegen nimmt der Teil III „Therapievorschläge" lediglich knapp 100 Seiten ein. Wie aber sind inhaltlich die „Therapievorschläge" aus psychoanalytischer Sicht zu charakterisieren? Es ist bezeichnend, daß Drewermann fast keine Literaturangaben über Theorien und metapsychologische Grundlagen der analytischen Therapie bringt. Schließlich fehlt völlig die psychoanalytische Literatur über die Psychopathologie des „Ichs" und des „Selbst". Diese Dimension hat in Praxis und Theorie in den letzten 15 Jahren entscheidende Bedeutung in der Psychoanalyse bekommen. Ohne diese Dimension und die Kenntnis entsprechender Veröffentlichungen von H. Hartmann, U. F. Kernberg und H. Kohut kann in kompetenter Weise über die Psychopathologie von Klerikern kaum geurteilt werden. Lediglich in einer Fußnote weist Drewermann auf das Buch von K. D. Hoppe „Gewissen, Gott und Leidenschaft" hin, in dem über das „narzißtische Selbst" gesprochen wird. Drewermann selbst geht auf die Ich- und Selbst-Psychologie – vor allem mit der entsprechend notwendigen eigenen Behandlungstechnik – in seinen „Therapievorschlägen" überhaupt nicht ein.

Ein sehr wichtiges therapeutisches Prinzip lautet: Abwehrmechanismen dürfen im Rahmen einer psychoanalytischen Behandlung erst angesprochen und gedeutet werden, wenn die Zeit dafür reif ist. Anderenfalls wird die Abwehr verstärkt, verselbständigt sich, und es kommt zu schweren pathologischen Reaktionen und Regressionen. Natürlich sollte mit kollektiven und strukturell bedingten Abwehrvorgängen (hier im

Rahmen der Institution Kirche) anders umgegangen werden als im Rahmen einer individuellen Behandlung. Aber trotzdem: Ist Drewermann nicht Opfer seiner eigenen therapeutischen Ungeduld geworden, indem er auch seine eigene Enttäuschung und Aggression gegen Autoritäten und Kirche in seiner Kritik an Klerikern unreflektiert und selbst nicht-ausanalysiert einsetzt? Wenn Drewermann die Abwehrmechanismen der „Kleriker" als kluger Therapeut so genau kennt, warum spricht er sie nicht vorsichtiger an, sondern läßt unreflektiert seinen Aggressionen Raum, von denen er schon vorher weiß, daß solche Versuche „ersichtlich in der Kirche nichts" ändern werden (33)?

Es wäre schließlich noch viel zu sagen über das differenzierte Verhältnis von Arbeitsbündnis einerseits und Analyse von Abwehrmechanismen bzw. Übertragungsmechanismen andererseits. Auch hier finden sich bei Drewermann viele Einseitigkeiten und Verzerrungen der therapeutischen Praxis. Das genauer darzulegen, sollte einer eigenen Veröffentlichung vorbehalten bleiben.

Drewermann wünscht sich, daß seine Arbeit „dem Zweck dient, endlich eine Kirche aufzubauen, in der diese Gegensätze weder ideologisch noch menschlich fortbestehen müssen" (Wort des Heils, a. a. O. 180). Durch sein Buch über „Kleriker" hat er bestehende Gegensätze eher verstärkt: Schade! – In der Regel von Taizé (auch eine Gemeinschaft von „Klerikern") stehen Sätze, die für den kontroversen Dialog zwischen Theologen und Tiefenpsychologen beispielhaft sind: „Meide den Ton, der keinen Widerspruch duldet, das kategorische ‚man muß'. Trage nicht viele gute Argumente zusammen, um dir Gehör zu verschaffen, lege in wenigen Worten dar, was dir am ehesten dem Plan Gottes zu entsprechen scheint, ohne dir einzubilden, daß du es erzwingen könntest" (R. Schutz, Die Regel von Taizé, Freiburg 1979, 25).

Ulrich Niemann SJ

[1] Drewermann, Eugen: Kleriker. Psychogramm eines Ideals. Olten: Walter 1989. 900 S. Lw. 88,–.

Ungleiche britische Lyrik

Zum Werk von David Jones und Philip Larkin

Man kennt das Englische seit bald einem halben Jahrhundert als die Sprache der Reisenden, für Geschäft und Politik. Als internationales Medium ohnegleichen hat es Geltung in Komödie und Satire, beherrscht Zeit- und Kriminalroman. Man wurde daran gewöhnt, daß die Deutschen für ihre gängigen Schnulzen und Schlager, für Parties und Festivals die Sprache Shakespeares mißbrauchen und die Medienmache in ihren vielfältigen Formen davon lebt.

Andererseits gilt die Erkenntnis, daß jede Sprache im Gedicht sich vollkommen äußert. Das Englische ist ein Idiom, das für Lyrik wie prädestiniert ist, ob seiner Flexibilität und Knappheit, der melodiösen Vielfalt und Differenzierung. Englisches Barock und englische Romantik sind Säulen im Dom der Weltliteratur, von Donne bis Shelley und Keats fanden sie Bewunderung. Der Rezensent wurde ergriffen in einer stillen einsamen Stunde mitten im Kriegslärm, da ihm John Casson, der Sohn der berühmten Schauspielerin Lady Thorndike, geistig rege geblieben auch als ehemaliger Marineflieger, jetzt Prisoner of War der Royal Navy, in seiner Kammer hinterm Stacheldraht eindringlich-bewegend Shakespeare-Sonette rezitierte: gesprochener Gesang ohne Noten.

In der Regel ist Metaphysik wesentlich zentrales Thema der Weltdichtung. In England haben die alten „metaphysical poets", die späten Elisabethaner, bis in die zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts das Gedicht befruchtet. T. S. Eliot hat ihre Wiederentdeckung mitgetragen. Früher zündete schon in Frankreich der „renouveau catholique". Beide Strömungen wiesen eine stärkere religiöse Komponente auf als

der vorwiegend kulturkritische deutsche Expressionismus. In Frankreich ist David Jones am ähnlichsten die gottsuchende Totalität der Péguy, Bloy und Claudel. Sucht man deutsche Vergleichsbezüge, böten sich etwa an die hochgespannten Ansätze jener kleinen kosmologisch orientierten Gruppe um die Zeitschrift „Charon" vor dem Ersten Weltkrieg (der visionäre Mythenkünder Alfred Mombert, Theodor Däubler, Sucher erneuerter Innerlichkeit, oder der Pantheist Rudolf Pannwitz). Doch agierte der Brite Jones in seinem Gesamtwerk markanter und profilierter als die heute vergessenen Deutschen.

Zwölf Jahre schrieb dieser eigenwillige, strenge Künstler an seinem dritten, wichtigsten Werk. Drei Jahre arbeitete hernach eine selbstlose, akribische Übersetzerin an der ersten anderssprachigen Wiedergabe des schwierigen, als nicht übertragbar geltenden Buchs[1]. Und wieder zehn Monate las sich Freund Auden, auch hochgradiger Lyriker, ein, das heißt arbeitete sich mehrmals durch diese Kosmogonie in Versen. 1952, beim Erscheinen der Dichtung, schrieb Auden: „Ich fasse mich an den Kopf, ich sehe eines der größten Werke unserer Zeit – und wo bleiben die Salven? Wo bleibt das Geläute?" T. S. Eliot, damals tonangebender Kritiker an der Themse, bezeichnete „Anathemata" als das geniale Werk seines engsten Geistesverwandten. Ein deutscher Verleger gesteht dabei (im Vorspann zur Übersetzung): „Offensichtlich eine unzeitgemäße Dichtung ... eine wagnisreiche Veröffentlichung", weil im Original schwer lesbar und deshalb noch schwerer wiederzugeben. Wenn selbst der Verfasser sein Opus als eine „Serie von Fragmenten" anspricht, dann könnte der flüchtige „Leser" mit Auden die sich anbietende Vermutung teilen: „Nonsense poetry".

Jones bekennt sich als Künstler zu „subversivem Tun", aufbegehrend in seiner Umgebung wie in seiner Kirche. Er wehrt sich gegen das wachsende Vergessen, ruft auf zur Rückbesinnung auf die kultische Mitte jeder Kultur. Arrangement mit dem „Fortschritt" bedeutet für Jones Verlust der Weisheit, Ausverkauf der „Schätze des Hauses" (C. Spaemann). Der Konvertit Jones wollte weder Priester werden noch Ehemann, schloß sich aber dem Dritten Orden der Dominikaner an. Als einsamer Künstler, beharrlich angehend gegen eine kultlose Normalität, genügte ihm ein gleichgesinnter Freundeskreis.

Bekannt wurde er als Illustrator von Dichtungen wie Gullivers Reisen, Ancient Mariner, Robin Hood und vielen keltischen Sagen, ferner als Theoretiker in „Art and Sacrament" seiner monastischen christlichen Künstlergilde. Der idealistische Befürworter des „Außernützlichen" urteilte sehr hart über seine geliebte Kirche: „Verknöchert, mit Eisenstäben gestützt, treffen sich die Numina von einst, die Genien von Säule und Gesims, von Spiren und Triforien ... stumpfsinnig-tote Kopien ihrer selbst." Und seine Zeitgenossen schätzte er ähnlich ein: „Diese versprengte Nachhut in ihrem seltsamen Aufzug ... merkt nicht, daß die Flanken verkehrt, daß alle Stützpunkte abgezogen ... sind – tote Symbole häufen sich ... das Nützliche sickert durch." Darum war Jones einer aus den 57 Briten, die sich am 6. Juli 1971 in der „Times" an den Papst wandten, um die weitere Beibehaltung des Lateins in der römischen Messe bittend.

Kommen wir zum Epos, jener lockeren Kette in acht Kapiteln, die gewiß mehr ist als nur eine „Poetische Archäologie" (A. Schmitz), mehr auch als nur die „Urszene Kreuzigung" (S. Sabin). Anachronistisch und prophetisch zugleich eröffnet Jones eine neue Sicht auf das Universum, ohne dabei eigenen Empfindungen zu folgen, objektiv und faktisch, die kollektive historische Erfahrung rekonstruierend. Prähistorie und Weltgeschichte, Mythos und Legende berühren und verschmelzen sich auf kühne Art mit Wales, dem Land der Vorfahren, und London, Stätte der eigenen Jugend, als Hauptschauplätzen. Urbritisch ist Schiffahrt das Bindeglied zwischen den Nebenschauplätzen Troja und Rom. Eine Lavendelverkäuferin spricht besten Londoner Dialekt (Cockney). Diese „Dame vom Pool" amüsierte schon viele Leser mit ihrer kecken Mixtur aus Shakespeare, Kinderliedern und Seemannsongs. Ihr „kollektiver Londonmythus" (Jones) gipfelt in der überraschenden Metapher vom Leib Christi. Damit kontrastiert wieder im folgenden Abschnitt, bereits dem dritten Schiffskapitel: „Kiel, Ramme, Stauros", die verblüffende, stofflich überfrachtete Beschlagenheit des Schiffbauerenkels David in allen denkbaren

Holzdetails. „Schreibt ein Dichter ‚Holz', welche Chancen hat er, damit das Holz des Kreuzes zu evozieren? Lautet die Antwort: keine, da muß man wohl zugeben, daß eine Verarmung stattgefunden hat" (David Jones im Vorwort seines Werks).

An die „hölzerne Abhandlung" reiht sich, wie die Regel, die Verdichtung zur Symbolik, die gehobene Aufwertung der Dinge, die Verknüpfung von Signum und Significatum (ähnlich in der dritten dichterischen Perle, dem großartigen Wasser-Hymnus) mit dem triumphalen Schlußbild: das Kreuz als Weltachse, Zentrum des Universums: „Stat crux, dum volvitur orbis." Die wechselnden, sich steigernden Frauengestalten reihen sich zu einer glänzenden Prunkkette von Freya über Helena und verwandte Marientypen (der walisischen Mair) hin zur West-Helena: Gwenwhyfar, der Gemahlin von König Artus. Verzicht auf jegliche Abstraktion ist bezeichnend vom frühesten Mythos bis zum Ersten Weltkrieg (im Schützengraben erlebt vom Infanteristen Jones), sprunghafte und doch grandiose Schau aus Freude an den Dingen, mit einem überbordenden Glossar. So integriert sich aus einer Mosaikfülle eine walisisch-britisch-abendländische Kosmologie mit wechselndem Personalrepertoire in sprachlicher Vielfalt und christlicher Gesamtschau, ein Werk, das Unikat in verunsicherter Zeit bleiben wird. Ein unerhörtes Wagnis, ein großer Wurf, ob genial oder genialisch, das bleibe freigestellt.

Der kranke Einsame, der 1974 als 78jähriger starb, hatte immer das Mahnwort über sich lesbar vor Augen: „Hora Novissima Tempora Pessima Sunt. Vigilemus." Er wurde geehrt und trotz der Mahnung gefeiert als „humorvoller und scherzhafter Schriftsteller, scharfäugiger, amüsierter Zuschauer, mit Vergils Pathos, zugeneigt kleinen, empfindsamen Einzelheiten, dessen Botschaft: Mut" lautete. Er verstand sich gut mit bedeutenden Zeitgenossen wie Chesterton, Greene, Waugh, Dawson, Toynbee, hatte seine Priesterfreunde und -lehrer, vorab Hopkins, und hing zuweilen unvermuteten Vorbildern an, so dem frühen Gnostiker Markion, der 144 n. Chr. aus der Kirche ausgeschlossen wurde, weil er den Gott des Alten Testaments als Urheber des Bösen und den des Neuen als den Mittler der Liebe ansah. Mit dem Kirchenvater Irenäus gab Jones die Gnostik wieder auf und, ungeachtet herber Enttäuschungen in Sachen Primat und Tradition, bewahrte er dem gewandelten altkirchlichen Glauben die Treue.

Mehrere Londoner Gallerien belegen seine phantasiereiche Zeichenkunst. Bestimmt war Jones kein Poeta doctus, dafür ein einzelgängerischer Vates, nie volkstümlich: „Dichter für Dichter", wie bei uns einmal Rudolf Borchardt, Stefan George oder Konrad Weiß. Als Doppeltalent seinem großen Landsmann Blake in vielem ähnlich, neben den er öfter gestellt wird.

Nun zum Gegentyp: Philip Arthur Larkins Bedeutung für die englische Lyrik der Nachkriegszeit ist weniger umstritten[2]. Er gewann zwar Einfluß mit einem ebenfalls schmalen lyrischen Oeuvre; vier Gedichtbände lagen bei seinem Tod im Dezember 1985 vor. Als genaues Pendant zu Jones rückt er dem Leser alltäglich auf den Leib, fängt Leben und Umwelt des Normalmenschen ein wie selten ein anderer Poet auf der Insel. Kein dunkles, vielsagendes Symbol, keine beziehungsreiche fremdsprachliche Diktion bedrängt einen, ohne bedeutsamen Tiefgang ist seine klare Aussage. Der Mensch von heute fühlt sich bestätigt in seiner üblichen Schwarzseherei, in der wehrlosen Ironie angesichts gesellschaftlicher Übermacht, wird bestärkt beim Rückzug ins versteckte Privatdasein. Kühl nüchtern sind Weltschau und Menschenbild des wortmächtigen Verneiners.

Büchermensch von Beruf und Kulturverächter im Herzen, war Larkin in seltsamer Gegensätzlichkeit als Bibliothekar in zweitrangigen Hafenstädten wie Hull und in ebenso abseitigen Hauptstädten wie dem neuseeländischen Wellington oder dem nordirischen Belfast. Schrieb darum der Einsame so bitter: „Erst ist das Leben Langeweile, dann kommt die Angst"? Hatte er als Mensch am Rand „nichts mehr zu sagen / für Völker nichtig wie Unkraut / für Nomaden inmitten von Steinen"? Zeit und Schicksal sind die allgewaltigen Mächte, die über uns verfügen. „Dies ist das Erste / das ich erkannte: / die Zeit ist das Echo / einer Axt im Walde." „Manchen sagt dieses / Wissen nichts. / Anderen aber bleibt sonst nichts mehr zu sagen." Denn: „Life is slow dying", das Leben ist nur ein sich hinziehender

Tod. Aber, und das steht im Zentrum seiner Erfahrungen: „Wer hält dem jähen Kummer/des Alleinseins stand? ... Der stumpfen Leere/wucherndes Gewächs, das den Geist verschlingt"? Und es tritt einem vor Augen ein Dichter der vermißten Liebe und darum eines verfehlten Lebens.

„Da ich nicht betört war in meiner Jugend/ und von der Liebe angerührt" ... – „wie seltsam ist es/für das Herz, ohne Liebe zu sein/und so kalt wie die Wolken." Wörtlich in seiner didaktisch-monolithischen Sprache: „What will survive of us is love", nur Liebe wird von uns überleben. Denn alle Schönheit unter der Sonne endet in Verlust. Darum „leg ab diese Jugend/ wähle des Grabes Los/sprich bloßer Knochen Wahrheit." Darin ganz übereinstimmend mit des großen irischen Lyrikers Yeats Grabspruch in Drumcliff: „Cast a cold Eye/on Life, on Death./ Horseman, pass by!" Jeder Weg weist nur zu neuem Irrtum. Sei bereit für alles, was die Nacht dir bringen mag. Die Vorstellung vom Tod kann nicht verwischt werden, „ihre Macht Kathedralen nicht übersteigen" (die einzige schwache halbreligiöse Anspielung). Schonungslos, fast grausam malt er das (ihm ersparte) späte Alter in „The old Fools": „Das Haar wie Asche ... unbrauchbare Hände ... Gesichter wie Dörrpflaumen." „Alt sein ist häßliche, dem Ende zugewandte Kindheit." Aber: „we shall find out", wir kommen doch zuletzt auf den Grund der Dinge. All die Schönheit dieser Erde, „der kurze Duft der Wiese und ihr langes Sterben", Blüten und Früchte, oder sehr menschlich: Krankenwagen und Hospitäler „bringen/nur näher, was unser harrt", was wir nicht wissen, aber abwarten und erdulden müssen.

So wird dieser nüchterne Mr. Larkin zum strengen Meister schlanker bitterer Verse, Deuter des kurzen Lebens als eines langen Exils. Er sieht sich wieder in den Handlungsreisenden im Bahnhofshotel, die „Briefe aus dem Exil" klagend-anklagend-sehnsüchtig in die Nacht und Finsternis wie verloren schreiben. Ein Suchender auf der Wanderung, hinterläßt er eine Confessio ex nihilo, vielleicht ein mitleiderregender Bettler um Sinn und Erfüllung?

Jones und Larkin sind Antagonisten, zwei ungleiche Brüder am Rand der trüben, entleerten Gegenwart, die im Gegensatz sich ergänzen. Jones sucht Trost in vergangener Größe und Fülle, er findet ihn. Larkin geht ohne Trost aus einer leeren, dunklen Gegenwart: zwei Zeitzeugen in der Dichtung. *Franz Niedermayer*

[1] Jones, David: Anathemata. Englisch und deutsch. Übers. u. Kommentare v. Cordelia Spaemann. Freiburg: Herder 1988. 492 S., 4 Abb. Lw. 98,–; W. Blisett, The long conversation. A memoir of David Jones (Oxford 1981).

[2] Larkin, Philip: Gedichte. Englisch und deutsch. Ausgew. u. übertr. v. Waltraud Anna Mitgutsch. Stuttgart: Klett-Cotta 1988. 194 S. Kart. 36,–.

Pastoraltheologie

Die seit längerem angekündigte vierbändige Pastoraltheologie von Paul M. Zulehner liegt inzwischen in zwei Bänden vor[1]. Im 2. Band wird diese „Pastoraltheologie" charakterisiert als eine „Buchreihe, die die bedrängenden Fragen aufgreift, die sich in unserer Gesellschaft stellen, und die Markierungspunkte setzt für die erforderliche Praxis und Gestalt der Kirche auf dem Weg ins Morgen" (4). Nach der Grundlegung (Bd. 1) und der Gemeindepastoral (Bd. 2) sollen sich die beiden weiteren Bände beschäftigen mit der „Pastoral zu den Lebenswenden" (Bd. 3) sowie mit einer „Pastoralen Futurologie" (Bd. 4). Das Stichwort „Buchreihe" soll offensichtlich besagen, daß es sich nicht um ein umfassend angelegtes, die Disziplin insgesamt abdeckendes Handbuch im klassischen Sinn handeln soll, sondern um den Versuch, zentrale pastoraltheologische Fragestellungen so aufzuarbeiten, daß daraus Orientierungen für die pastorale Praxis gewonnen werden können. Daß dabei die „persönliche Handschrift" des Verfassers stark zur Geltung kommt, macht den spezifischen Reiz einer solchen Buchreihe aus. Insofern ist es allerdings

auch nicht verwunderlich, daß zumindest in den vorliegenden Bänden manches begegnet, was einem aus früheren Publikationen Paul M. Zulehners her bereits vertraut ist. Durch die zahlreichen weiterführenden Hinweise werden auch ausdrücklich Querverbindungen zu diesen Arbeiten angegeben.

„Grundlagen der Pastoraltheologie" (11) darzustellen, ist Absicht des ersten Bands. Nicht „kurzlebige Teilkenntnisse" (12) sollen vermittelt werden; angezielt ist vielmehr eine „Einübung in verantwortliches pastoraltheologisches Denken" (ebd.). Diesen grundlegenden Teil pastoraltheologischer Reflexion nennt Zulehner „Fundamentalpastoral". Es geht also dabei, wie er schreibt, um die Erkundung der „Fundamente des Handelns unserer Kirche(n), so wie es sich heute ereignet" (14), und zwar in wissenschaftlich verantworteter Weise. Versteht sich doch die Pastoraltheologie als eigenständige wissenschaftliche Disziplin innerhalb der Gesamttheologie. Das schließt allerdings nicht aus, daß sie bewußt an dem gewissermaßen als „alltägliche Pastoraltheologie" zu umschreibenden Nachdenken der Betroffenen über ihr kirchliches Handeln anknüpft und auf dieses hin – kritisch-konstruktiv – bezogen bleibt (vgl. 32). Wie ernst Zulehner diese „alltägliche Pastoraltheologie" nimmt, läßt nicht zuletzt die Weise seiner Darstellung erkennen: Zum einen flicht er immer wieder Praxisbeispiele ein und knüpft an ihnen seine theoretischen Überlegungen an. Zum anderen ist unverkennbar, daß er als Leser bzw. Leserin weniger die wissenschaftlichen Fachkollegen vor Augen hat als vielmehr die in der pastoralen Praxis Handelnden.

Die „Fundamentalpastoral" umfaßt nach Zulehner drei Teile bzw. Reflexionsschritte: In der „Kriteriologie" (47–136) geht es darum, die Ziele pastoralen Handelns zu klären, näherhin sich des „unverrückbaren Hauptziels" zu vergewissern und davon die „zwiespältigen Nebenziele" zu unterscheiden. „Kairologie" (137–244) nennt Zulehner die (wissenschaftliche) Erkundung und Bestimmung der Gegenwartssituation. Und schließlich stellt sich der „Praxeologie" (245–292) die Aufgabe, Handeln vorzubereiten, genauerhin: verantwortlich notwendige Reformprozesse innerhalb der Kirche zu initiieren.

Am Schluß des Bands – das gilt entsprechend auch für Bd. 2 – hat Zulehner den Inhalt nochmals thesenartig zusammengefaßt, was hilfreich ist, wenn man sich einen Gesamtüberblick in Kürze verschaffen möchte. Das enthebt übrigens auch der Notwendigkeit, hier ein weiteres Mal eine Zusammenfassung zu skizzieren. Statt dessen seien den bislang herausgestellten Vorzügen einige kritische Bemerkungen zu Bd. 1 angefügt.

Bei aller wünschenswerten Praxisorientierung verwundert doch, daß unter dem Titel „Fundamentalpastoral" so gut wie keine Rechenschaft über die Methodologie der Pastoraltheologie bzw. Praktischen Theologie gegeben wird. Was dazu in den beiden Abschnitten über „Wissenschaftliche Pastoraltheologie" (32–39) und „Was die Geschichte lehrt" (40–45) geschrieben wird, ist nicht nur äußerst spärlich, sondern bleibt deutlich hinter dem in den letzten Jahren erreichten Diskussionsstand zurück. Es fällt weiterhin auf, daß die ökumenische Dimension in den bislang vorliegenden Bänden kaum Berücksichtigung findet. Das gilt sowohl für die wissenschaftstheoretischen Grundlegungen als auch für die materialen Ausführungen und kann auch dadurch, daß „Kirche" bisweilen im Plural steht, nicht wettgemacht werden.

Diese Defizite zeitigen Folgen: „Einübung in verantwortliches pastoraltheologisches Denken" kann nicht heißen, den Leser bzw. die Leserin auf einen Ansatz mehr oder weniger zu verpflichten, sondern bedeutet, daß auch die Kriterien des eigenen Ansatzes und Vorgehens angegeben und mögliche Alternativen wenigstens angedeutet werden, kurz: daß auch diesbezüglich die Kritikfähigkeit geschult wird. So ließe sich eine Reihe von Rückfragen stellen, was hier nur angedeutet werden kann, etwa zur „Kriteriologie": So hilfreich die Unterscheidung von Haupt- und Nebenzielen ist, so bleiben die Kriterien zur Bestimmung des Hauptziels zu vage. Wie etwa grenzt sich die durchaus akzeptable inhaltlich-theologische Bestimmung gegenüber fundamentalistischen oder dogmatistischen Positionen ab? Und welcher Status kommt den so genannten „kirchlichen Schlüsselworten" (Frieden, Befreiung, Hoffnung, Leben, Heilen, Volk Gottes) zu? Oder bezüglich der „Kairologie" bleibt zu fragen: So erhellend die wissenssozio-

logisch angelegte Gesellschaftsanalyse ist, so darf nicht übersehen werden, was sich die Theologie und eine von ihr orientierte Praxis bei der Rezeption eines solchen nichttheologischen Ansatzes an möglicherweise problematischen Festlegungen und Sichtweisen einhandeln. Welche gesellschaftliche Option beispielsweise steckt hinter der Wissenssoziologie?

Doch statt weitere mögliche Rückfragen aufzulisten, sei ein besonders zentraler Punkt herausgegriffen: der Praxisbegriff. Sein wissenschaftstheoretischer und inhaltlicher Status bleibt unklar, oder besser: Praxis wird weitgehend mit kirchlicher Praxis gleichgesetzt. Gefragt wird, wie diese Praxis zielsicher und situationsgerecht erfolgen kann. Die Folgen sind naheliegend: Die Pastoraltheologie bleibt durch und durch ekklesiozentrisch. In einem solchen reduzierten Verständnis ist nur mit Mühe die konstitutive Bedeutung von „Praxis", wie sie in der neueren theologischen Diskussion wiederentdeckt worden ist, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Logik als auch ihrer Relevanz, aufzufinden. Zumindest müßte differenzierter von „Praxis der Kirche" gesprochen werden, als es geschieht, wenn die praktische Theologie dem Anspruch, „praktische Wissenschaft" zu sein, in vollem Umfang genügen wollte.

Daß Zulehners Überlegungen durchaus in diese Richtung weisen und wichtige kritische Orientierungen an die Hand geben, soll nicht bestritten werden. Aber sie sind – etwa mit Hilfe eindeutiger Bestimmungen, die Mißverständnisse ausschließen – zu wenig davor geschützt, etwa auch oberflächlich-technologisch im Interesse einer bloßen Bestandserhaltung der Kirche, „wie sie heute stattfindet" (247), rezipiert zu werden. Das gilt auch und gerade für die „Praxeologie", so reformorientiert sie auch konzipiert ist, und für die wichtige Einsichten der Organisationsentwicklung zusammengetragen und fruchtbar gemacht worden sind.

Die Vorzüge, die für Bd. 1 angegeben worden sind, wie z.B. das Einflechten von praktischen Beispielen aus dem pastoralen Alltag, treffen auch für den zweiten Band zu. Eingeteilt ist er in fünf Abschnitte: 1. Die Wiederentdeckung der Gemeinde; 2. Gemeinde heute: Prinzip und Verwirklichung; 3. Gemeindeaufbau heute; 4. Leitung (in) der Gemeinde; 5. Wider den Parochialismus. Im Anschluß an die Zusammenfassung sind noch einige „Kirchengemeindeträume" angefügt (von einem Pfarrer, einem Professor, ein „Bekenntnistraum" sowie die paulinische Kirchenvision).

Der Aufbruch der „(Basis-)Gemeindebewegung" in verschiedenen Teilen der Weltkirche und in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten wird anschaulich rekonstruiert sowie in seinen historischen und situationsbedingten Hintergründen erläutert. Anzumerken ist lediglich, daß der historische Abschnitt 1.4 (Kirche war nie gemeindelos: Wandel in der Sozialform) allzu schematisch ausfällt und somit gerade das, was für heute aktuell ist, ausblendet, nämlich daß es immer auch ein Neben- (und Gegen-)einander verschiedener Sozialformen gegeben hat. Die Ergiebigkeit einer vergleichenden Pastoraltheologie wird deutlich, auch wenn die ökumenische Perspektive auch hier stärker hätte eingebracht werden können.

Beim grundlegenden zweiten Kapitel ist es wichtig, daß Zulehner der Ausdifferenzierung der gemeindlichen Grundfunktionen (Mystik, Koinonia, Diakonia) die Bestimmung des sie zusammenfassenden „Grundamtes der Gemeinde" vorausschickt. Sehr schön wird der Ort der Gemeinde inmitten der und angesichts der heutigen „Lebens- und Todeszeichen" aufgezeigt. Hier hätte es allerdings nahegelegen, nicht neue Schlüsselworte (Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Sinn) einzuführen, sondern die von Bd. 1 aufzugreifen. Das zu den Grundfunktionen Gesagte hätte aufgrund seiner Bedeutung noch stärker entfaltet werden können. Als nicht günstig erweist sich die Verwendung des Begriffes „Mystik" für die traditionell als „Martyria" bezeichnete Grundfunktion. Denn so kann nicht mehr deutlich gemacht werden, daß Mystik eine durchgängige Dimension für alle drei Grundfunktionen sein kann und ist. Daß die gemeinsame Teilhabe aller an dem einem Grundamt der Gemeinde Differenzierungen nicht ausschließt, diese aber auch historisch wandelbar ist, ist ein hilfreicher Hinweis, der in seinen Konsequenzen allerdings noch radikaler ernstgenommen werden könnte, als es hier geschieht.

Unter der Überschrift „Gemeindeaufbau"

werden „geistliche Bewegungen", pfarrliche Gemeindemodelle sowie der Grundkurs gemeindlichen Glaubens vorgestellt und kritisch evaluiert. Hier ist es allerdings wieder verwunderlich, daß die äußerst facettenreiche Diskussion über „Gemeindeaufbau" im protestantischen Bereich nicht einbezogen wird. Im Vergleich zu den „geistlichen Bewegungen" werden die bestehenden basisgemeindlichen Ansätze, die stärker politisch orientiert sind, zu wenig gewürdigt. Insgesamt wird die prinzipielle Kontroverse zwischen Pfarrei und (Basis-)Gemeinde zu wenig berücksichtigt.

Das Kapitel über Leitung ist interessant, weil hilfreiche Anregungen aus der Organisationslehre für den kirchlich-gemeindlichen Kontext rezipiert werden. Insofern Zulehner die Amtsfrage vor allem für ein praktisch-theologisches Problem hält (vgl. 175 ff.), ist es zu verstehen, daß er den Aspekt der Leitung in den Vordergrund stellt. Er blendet damit allerdings den Aspekt aus, daß es bei der Amtsfrage auch und ganz zentral um eine Machtfrage geht. Darum ist es nicht verwunderlich, daß seine „Lösungsmodelle" angesichts des „Leitungsmangels" eher pragmatisch ausfallen und die Radikalität missen lassen, die theologisch gerade heute auf der Tagesordnung steht.

„Parochialismus" ist eine schlechte begriffliche Neuprägung, zumal sich damit zu leicht antireformatorische Konnotationen verbinden können. Was gemeint ist, ist richtig, nämlich die nicht selten antreffbare Selbstgenügsamkeit von Pfarrgemeinden zu kritisieren und zu durchbrechen. Die Konzentration auf kirchenintern-strukturelle Zusammenhänge in diesem Abschnitt vergibt allerdings die Chance, Gemeinde über den pastoralen Raum hinaus im gesellschaftlichen Raum („Soziotop") anzusiedeln. Auch wird das spannungsträchtige Verhältnis zwischen (Groß-) Gemeinde und (Klein-)Gruppe zu wenig thematisiert. Das theologische Prinzip „Gemeinde" und seine Beziehung zu den unterschiedlichen kirchlichen Sozialformen bedarf insgesamt gesehen noch weiterer Klärungsprozesse über dieses Buch hinaus. *Norbert Mette*

[1] Zulehner, Paul M.: Pastoraltheologie. Bd. 1: Fundamentalpastoral. Kirche zwischen Auftrag und Erwartung. Bd. 2: Gemeindepastoral. Orte christlicher Praxis. Düsseldorf: Patmos 1989. 334 S., 269 S., Kart. 49,80, 42,80.

Die Botschaft – hörbar gemacht

Zu Fridolin Stiers Übersetzung des Neuen Testaments

Die Herbstproduktion der deutschen Verlage bescherte der religiös interessierten Leserschaft ein lange erwartetes Geschenk: die Übersetzung des Neuen Testaments durch den Tübinger Alttestamentler und Orientalisten Fridolin Stier[1], die für viele ein offener Wunsch geblieben war, nachdem Martin Buber in Gemeinschaft mit Franz Rosenzweig eine Verdeutschung der alttestamentlichen Schriften erarbeitet hatte, die den durch die Lutherübersetzung vertrauten Text in neuer Weise hörbar machte. Gemessen an dieser Zielsetzung ist das Ergebnis beglückend: Man „hört" die Botschaft der Evangelien, aber auch der Briefe und nicht zuletzt der Apokalypse wie bisher noch nie. Und dies schon aufgrund von Wortprägungen, die unmittelbar aufhorchen lassen. Da ist nicht mehr die Rede von den „Dämonen", die vor dem Machtwort Jesu die Flucht ergreifen, sondern von „Abergeistern"; nicht mehr von den „Weltelementen", sondern von den „Grundgewalten der Welt", die durch die Erlösungstat Jesu entmachtet wurden; nicht mehr von den „Gleichnissen", in denen der johanneische Jesus sein Wesensgeheimnis aufscheinen läßt, sondern von „Hüllreden", wie es dem Hell-Dunkel dieser Texte entspricht.

Und doch besteht das Auszeichnende des Werks nicht so sehr in diesen Wortschöpfungen, die den aufhorchenden Leser buchstäblich auf das Schriftwort zurückzwingen, als vielmehr darin, daß er bei der Lektüre des Textes die mündliche Verkündigung, aus der die schriftli-

che Aufzeichnung hervorging, durchklingen hört. Daß Stier dies fast mehr noch als seinem Vorbild Buber gelang, verleiht seiner Übersetzungsleistung einen überragenden Rang, der zusätzlich durch ihre gesteigerte Texttreue bestätigt wird. So lautet der weihnachtliche Engelgesang in seiner Fassung: „Herrlichkeit Gott: in den Höhen! Und auf Erden: Friede den Menschen seines Gefallens!" (Lk 2, 14), und die an die „Mühseligen und Beladenen" gerichtete Einladung Jesu: „Heran zu mir alle, ihr Mühenden und Überbürdeten: Ich werde euch aufatmen lassen" (Mt 11, 28). Auch wird man dieser Übersetzung dafür zu danken wissen, daß sie die Handgriffe des barmherzigen Samariters in ihrer unlogischen Atemlosigkeit beläßt, anstatt sie, wie es sogar in der Einheitsübersetzung geschieht, im Sinn platter Richtigkeit zu korrigieren: „Er trat hinzu, verband seine Wunden und goß Öl und Wein darauf" (Lk 10, 34).

Indessen liegen auf dem Werk auch unübersehbare Schatten, die vor allem die Wiedergabe der Schlüsselworte betreffen. Im Bestreben, die alttestamentlichen Rückbezüge herauszustellen, verdunkelt die Übersetzung gerade an diesen entscheidenden Stellen die Neuheit der Jesusbotschaft. So setzt „Königtum Gottes" einen Akzent, der die Botschaft Jesu von dem in ihm und seinem Heilswirken anbrechenden Gottesreich im Sinn alttestamentlicher Vorstellungen verfremdet. Und mag es noch angehen, wenn in den Seligpreisungen den „aus dem Geiste Armen" das „Königtum des Himmels" zugesichert wird (Mt 5, 3), so schon nicht mehr, wenn es im Vaterunser heißt: „Dein Königtum komme" (Mt 6, 10; Lk 11, 2); und vollends versagt diese Wiedergabe, wenn die vom Reich Gottes handelnde Römerstelle lautet: „Das Königtum Gottes ist ja nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geist" (14, 17). Doch noch weniger ist es zulässig, den Titelnamen Christus auch dort, wo in ihm unverkennbar das christliche Bekenntnis durchklingt, „konsequent" (576) mit „Messias" wiederzugeben. Dann lautet das zentrale Bekenntnis des Galaterbriefs: „Mit dem Messias bin ich zusammengekreuzigt. Ich lebe – aber nicht mehr als ich; es lebt in Eins mit mir der Messias" (Gal 2, 19f.). Dann versichert Paulus, daß er, selbst wenn er „je den Messias dem Fleisch nach gekannt haben" sollte, er ihn jetzt so nicht mehr kenne (2 Kor 5, 16). Und dann wird aus dem großen Zeugnis des Kolosserbriefs „Christus in euch – die Hoffnung auf die Herrlichkeit" (1, 27) die abschwächende Feststellung, „daß nämlich der Messias unter euch die Hoffnung auf die Herrlichkeit ist". Wenn schließlich sogar der große Hymnus auf die alles überwindende Liebe Gottes diese nicht in Christus Jesus, sondern „im Messias Jesus" aufscheinen läßt (Röm 8, 29), ist definitiv die Frage der Identität des Christentums tangiert.

Denn so sehr es einer verbreiteten Neigung entspricht, das Christentum im Horizont des „Glaubens des Propheten" zu sehen, kommt es heute jedoch weit mehr darauf an, den revolutionären Umbruch deutlich zu machen, den Jesus in der Religionsgeschichte der Menschheit herbeiführte. Deshalb ist der Titel „Christus", der sich dazu in Form einer doxologischen Abbreviatur bekennt, gerade auch für eine Übersetzung unentbehrlich, die alle im Text mitschwingenden Stimmen hörbar zu machen sucht. *Eugen Biser*

[1] Das Neue Testament. Übers. v. Fridolin Stier. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Eleonore Beck, Gabriele Miller und Eugen Sitarz. München, Düsseldorf: Kösel, Patmos 1989. 580 S. Lw. 19,80.

Missionsreisen nach Tibet

Nachdem durch die neuen Entdeckungen seit dem 15. Jahrhundert das Christentum überraschend mit der bisher unbekannten Tatsache konfrontiert wurde, daß es nicht nur einige heidnische und moslemische Länder am Rande der Welt gäbe, sondern daß die Mehrzahl der Menschheit noch nicht christlich war, setzte ein enormer Missionsimpuls ein. Nun galt es, durch Massentaufen und Massenbekehrungen in Eile diese Völker dem ewigen Verderben zu entrei-

ßen. Dieser Impuls leitete zweifellos Matteo Ricci bei seiner spektakulären Chinamission. Der gleiche Impuls dürfte auch einen anderen Jesuitenpater, António de Andrade (1580–1634), bestimmt haben, mit 44 Jahren seine angesehene Position als Oberer der Mission im indischen Agra aufzugeben, um 1624 zu seiner ersten Missionsreise nach Tibet aufzubrechen. Äußerlich war freilich diese Reise anders motiviert: Sie war durch das Gerücht angeregt worden, in Tibet lebten Christen. Es fußte auf Berichten von Reisenden, die auf Ähnlichkeiten zwischen den christlichen und den tibetischen Kulthandlungen verwiesen hatten.

Die Voraussetzungen für ein Gelingen waren freilich bei de Andrade noch schwieriger als bei Ricci: Nicht nur, daß ihm die notwendigen Sprachkenntnisse fehlten; er mußte auch unvorstellbare körperliche Strapazen auf sich nehmen, um sein Ziel zu erreichen: Tsaparang, die Hauptstadt des westtibetischen Königreichs Guge, das damals etwa 5000 Einwohner gezählt haben dürfte. Dank seiner Willenskraft überwand er zusammen mit dem Laienbruder Manuel Marquez dennoch alle Fährnisse, Kälte, Hunger und Höhenkrankheit und erreichte Guge, nachdem er als erster Europäer die Himalayakette von Süden her überwunden hatte. Ähnlich unglaublich scheint auf den ersten Blick, daß er in kürzester Zeit in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem dortigen König Thi Tashi Dagpa kam. Dennoch kehrte de Andrade nach nur einem Monat Aufenthalt nach Agra zurück, da er seine Reise ohne ausdrückliche Genehmigung seiner Oberen angetreten hatte. 1625 reiste er jedoch unter günstigeren Reisebedingungen wieder nach Tsaparang und blieb dort bis 1630. Dann wurde er abberufen, offenbar weil er im Sinn der genannten Missionsvorstellungen nicht genügend Erfolg hatte. Dies geschah, obwohl sich seine Beziehung zum Königshaus weiter intensivierte und er mit Hilfe von Thi Tashi Dagpa sogar eine Kirche errichten konnte.

Nach seiner Rückkehr nach Indien wurde de Andrade bis zu seinem Tod Ankläger der Inquisition. 1634 hat ihn dann – offenbar im Zusammenhang mit dieser Funktion – ein zum Christentum bekehrter ehemaliger Mohammedaner vergiftet.

Über seine beiden Reisen hat de Andrade seinen Vorgesetzten zwei ausführliche Berichte zukommen lassen. Sie erregten wegen des Themas und der Lebendigkeit der Darstellung alsbald große Aufmerksamkeit und wurden in verschiedene Sprachen übersetzt. Später gerieten sie jedoch weitgehend in Vergessenheit, bis Sven Hedin wieder auf sie aufmerksam machte.

Es ist ein großes Verdienst des Neurologieprofessors und renommierten Tibetkenners Jürgen C. Aschoff, daß er die beiden Berichte de Andrades sorgfältig ediert der Öffentlichkeit zugänglich macht[1]. Sie vermitteln nicht nur ein lebendiges Bild der Abenteuer de Andrades, sondern vor allem seiner Vorstellungswelt. Obwohl er von den menschlichen Qualitäten der Bewohner seines Gastlands tief beeindruckt war, stand er ihrem Glauben verständnislos gegenüber. Anders als etwa 100 Jahre später Ippolito Desideri – ein anderer Jesuit, der als erster eine Missionsstation in Lhasa errichtete – suchte de Andrade nicht, innere Widersprüche des Lamaismus aufzudecken, sondern begnügte sich damit, diesen lächerlich zu machen und im übrigen aus ihm soweit wie möglich einen scheinbaren impliziten christlichen Sinn herauszuspüren.

Deutlich wird aber auch, wie de Andrade – teilweise offenbar ohne es selber zu merken – im Zentrum diplomatischer Spiele steht, so wenn er wichtige Tatsachen tendenziös verschweigt, vermutlich um nicht selber in den Ruch der Häresie zu geraten, oder wenn er mit seinen Vorstellungen den Interessen des Königs dient. Dieser, in zahlreiche Lokalkriege verwickelt, nahm bereitwillig de Andrades Argumente gegen die buddhistische Gewaltlosigkeit auf. Dies alles wird kundig von Hugues Didier in einem ergänzenden Beitrag analysiert, der sich auf die römischen Archive der Gesellschaft Jesu stützt.

Bald nach de Andrades Fortgang ist Tsaparang zerstört worden. Die wenigen Europäer, die später dorthin kamen, konnten von einer christlichen Kirche keine Spur mehr finden. Auch die Horden der chinesischen Kulturrevolution haben sich an den Kunstwerken Tsaparangs vergriffen, die zum Schönsten und Tiefgründigsten der buddhistischen Kunst gehören. António de Andrade erwähnt sie in seinen Berichten mit keinem Wort.

Seit 1987 ist Tsaparang bis auf weiteres nicht mehr zugänglich, weil sich die chinesische Regierung dessen Restaurierung vorbehalten hat. Wer in Tibet Gelegenheit hatte, die Ergebnisse solcher Anstrengungen zu sehen, betrachtet das mit Sorge. Um so beeindruckender sind die Fotografien Aschoffs, die bei zwei Aufenthalten in Tsaparang 1986 und 1987 aufgenommen wurden.

Werner Huth

[1] Aschoff, Jürgen C.: Tsaparang – Königstadt in Westtibet. Die vollständigen Berichte des Jesuitenpaters António de Andrade und eine Beschreibung vom heutigen Zustand der Klöster. Eching: MC Verlag 1989. 176 S., 52 Farbfotos, 2 Zeittafeln u. 1 Lageskizze. Lw. 68,–.

BESPRECHUNGEN

Literatur

Gute Aussichten, finstere Zeiten. Von 1949 bis heute: Deutsche Geschichte in deutschen Geschichten. Ausgewählt und eingeleitet von Martin Ludke. Reinbek: Rowohlt 1989. 352 S. LW. 25,–.

Schriftsteller sind – ob bewußt oder unbewußt – Zeitzeugen, ihre Geschichten sind Zeitdokumente, nicht selten genauer und wirkungsvoller als die Geschichtsschreibung. Geschichte läßt sich auf diese Weise häufig durch Literaturgeschichte korrigieren und ergänzen, vielleicht gar von ihr prägen. Das bestätigt recht anschaulich Martin Lüdkes Lesebuch. Es ist mehr als die Chronik fortlaufender Ereignisse seit 1949, mehr als die Erinnerung an Staatsbegräbnisse und Bonner Affären, mehr vor allem als die Illustration historischer Daten, die im Anhang als Zeittafel chronologisch aufgefädelt sind und bis Februar 1989 reichen. Sie machen auch deutlich, welche politischen Ereignisse in Geschichten nicht nacherzählt bzw. hier nicht vorgestellt sind. Bezeichnend für dieses dennoch empfehlenswerte Lesebuch ist, daß nicht 1947 – Gründungsdatum der Gruppe 47 – die Zäsur setzt, sondern 1949, das Erscheinungsjahr von Bölls Erzählsammlung „Der Zug war pünktlich", dem Bekenntnis zur Kriegs-, Heimkehrer- und Trümmerliteratur. Es folgen Geschichten, die nicht nur Adenauerjahre, Wiederaufbau, Wirtschaftswunder und Wiederaufrüstung schildern, sondern ebenso das Aufkommen neonazistischer Tendenzen bei gleichzeitigem Aufbau demokratischer sowie ökologisch und sozial verantwortungsbewußter Verhältnisse. So werden Kontinuitäten und Brüche sichtbar, wird die Gleichzeitigkeit von Ungleichartigem nacherlebbar bis hin zum Berliner Mauerbau, zur Protestbewegung der sechziger Jahre, zum neudeutschen Literaturstreit um Peter Handke und Botho Strauß. Bei der Lektüre so mancher Geschichte wird dem Leser bewußt, daß die Schriftsteller den jüngst ausgebrochenen „Historikerstreit" auf ihre Weise schon lange zuvor vorweggenommen haben.

In einer knappen editorischen Notiz gibt der Herausgeber mit gewinnendem Freimut Auskunft über seine bewußt subjektive Auswahl der Texte. Entscheidendes Kriterium war ihm dabei „der Gesichtspunkt der Bindung an bestimmte historische Ereignisse", „die unsere politische und gesellschaftliche Entwicklung (wenn auch oft geringfügig, kaum noch meßbar und nachweisbar) mitgeprägt und beeinflußt haben". Als gleichwertiges Kriterium kam hinzu der ästhetische „‚Überschuß' über den bloßen Informationsgehalt" eines Texts hinaus. Erst beide Kriterien zusammen aktualisieren so ein zentrales, wenn auch oft übersehenes Problem der Gegenwartsliteratur: das Verhältnis von Ästhetik und Moral in der Moderne. Insofern muß Lüdkes Anthologie „auch als eine Hommage an jene Generation von Schriftstellern begriffen werden, die aus der Erfahrung des Dritten Reiches Konsequenzen gezogen haben", „die sich politisch engagiert haben, aber – über die Form – ihren literarischen Ausdruck suchten". Gemessen an diesem Kriterium ist die Häufigkeit der hier abgedruckten Autoren ein Indiz für die Wertschätzung durch den Herausgeber, der von Martin Walser drei, von Heinrich Böll, Günther Grass und Peter Schneider jeweils zwei Texte ausgewählt hat. 25 weitere Autoren sind mit jeweils nur einem Text vertreten, von denen die Beiträge von Hans Erich Nossack, Wolfgang Borchert, Paul Celan und Peter Weiss am stärksten betroffen machen.

Diesem Lesebuch, das weitere Lektüre nicht ersetzen, sondern stimulieren will, ist ein großer Leserkreis bei jung und alt zu wünschen: der jüngeren Generation zur eindringlichen Mahnung, der älteren Generation zur demütigen Erinnerung eingedenk des hier abgedruckten Briefwortes Volkmar von Zühlsdorffs an Hermann Broch: „Völker werden ja durch die Geschichte

geführt, daß sie durch das, was sie erleben und an sich erfahren, lernen, und diese unmittelbare Erfahrung ist wahrscheinlich der einzige Weg, durch den sie lernen." *E. J. Krzywon*

Ausländer, Rose: *Und preise die kühlende Liebe der Luft.* Gedichte 1983–1987. Hrsg. v. Helmut Braun. Frankfurt: Fischer 1988. 402 S. (Gesammelte Werke. 7.) Lw. 48,–.

Am 3. Januar 1988 verstarb Rose Ausländer im Nelly-Sachs-Haus der Jüdischen Gemeinde in Düsseldorf. Was an Leid und Schmerz der lyrischen Schwester Paul Celans zeitlebens widerfahren ist, spiegeln ihre „Gesammelten Werke" wider, deren siebter Band, von Helmut Braun ediert, die Gedichte aus den letzten fünf Jahren ihres Lebens in acht Abteilungen sammelt. Vier davon tragen lediglich Jahreszahlen als Überschrift (1983; 1984; 1985; 1987); die andern vier, bereits als selbständige Bücher erschienen, haben so sprechende Titel wie: „So sicher atmet nur Tod" (1983); „Ich zähl die Sterne meiner Worte" (1985); „Der Traum hat offene Augen" (1987) und „Ich spiele noch" (1987). Wem ihre bislang erschienenen Gedichtbände vertraut sind, wird auch im jüngst erschienenen wiederfinden, was ihre Lyrik kennzeichnet: den zarten Schleier von romantischem Pathos, der die Wörtlichkeit ihrer Gedichte überzieht, wie Günter Kunert einmal schrieb; das ungebrochene Vertrauen in die Magie der Wörter aus tradiertem Wortschatz, nur gelegentlich ergänzt durch moderne Wörter der Gegenwart; den hochbewußten Kunstverstand, mit dem sie ihre unmittelbaren Erfahrungen und Selbstdarstellungen in liedhafte Gebilde faßt, deren Langzeilen mit Zweiwort- und Einwortzeilen im Rhythmus wechseln und von keinem Satzzeichen gestört werden; unverändert schließlich ihre metaphorische und wortverliebte Sprechweise, die bevorzugt Zusammensetzungen aus Substantiven verwendet, von denen viele als lyrische Zentralmotive gelten und manche dem Wortschatz Celans entlehnt sind. Mit gleichem Vorzug gebraucht Rose Ausländer aus Wortgruppen gefügte Genitiv- und Satzmetaphern, die sich Wort um Wort zu präzisen Bilderstrophen oder gar zu einprägsamen Bildergedichten ausweiten. Solche Strophen- und Gedichtallegorien erinnern an die Lyrik des Barock und des Expressionismus, deren Anverwandlung bei Rose Ausländer offenkundig wird in der antithetischen, paradoxen und oxymoronhaften Struktur vieler ihrer Gedichte: „kostbare Miniaturen, bestechend in ihrer Einfachheit, Klarheit und Knappheit" (Raimund Hoghe). Andere ihrer Gedichte sind wortgemalte Träume in leuchtenden Farben und muten an wie Chagallsche Bilder, voller Erinnerung an die ostjüdische Heimat, an die Legenden des Chassidismus, die festen Grenzen von Traum und Realität surrealistisch überschwebend. Bezogen auf die Jahre 1941–1944, in denen die Nazis Rose Ausländers Heimatstadt Czernowitz besetzt hielten und sie als Jüdin im Getto zu überleben suchte, schrieb sie in einem ihrer wenigen autobiographischen Prosatexte: „Schreiben war Leben. Überleben." Ihr lyrisches Werk wird überleben und vielen zu überleben helfen. *E. J. Krzywon*

Meckel, Christoph: *Hundert Gedichte.* Auswahl und Nachwort von Harald Weinrich. München: Hanser 1988. 157 S. Kart. 28,–.

Aus den mehr als achthundert Gedichten Christoph Meckels hat Harald Weinrich insgesamt einhundert ausgewählt und mit einem Essay über „Christoph Meckels Heiterkeit" als Nachwort versehen. Wenn auch „nirgendwo ganz zu Hause", so scheint ihm Christoph Mekkel „als Künstler, als Schriftsteller ein heiterer Mann geworden" zu sein, der seine Heiterkeit gelassen mit sich herumträgt durch die Welt und ihr helle wie dunkle Namen gibt: Heiterkeit als Maßstab des Anthologisten, der, als Romanist Münchener Ordinarius für Deutsch als Fremdsprache, selbst Lyriker und ausgewiesener Kenner des Meckelschen Werks ist. So bietet die hundertfältige Auswahl Reisegedichte mit viel Weite und enormem Tempo, die mit Balladenstiefeln und Metaphernsprüngen die Welt durcheilen. Darunter gemischt sind Liebesgedichte, die mit neuen Namen und Wörtern in elegischer Heiterkeit die Liebe feiern, ohne die Schwermut der Trennung zu verschweigen. Auf den Maler, Graphiker und Zeichner – also auf den Augenmenschen – verweist eine dritte Gruppe von Ge-

dichten, die eine starke Sinnlichkeit und Synästhesie auszeichnet. Solche Augengedichte, deren Heiterkeit einen kraftvollen Atem hat, sind zugleich Mund- und Atemgedichte, die Wörter ein- und ausatmen. Denn: „Christoph Meckel ist Wörterfreund, Wörterliebhaber, Wörterverzauberer" (H. Weinrich). Anders als z. B. Rose Ausländer scheut er prätentiöse Metaphern und große Vergleiche, liebt jedoch wie sie die Magie der Namen. Und wie ihr ist auch ihm das Gedicht eine Lebensnotwendigkeit und eine Möglichkeit, die Welt anders zu denken und zu träumen: Daß wir fänden „einen Traum, der uns trägt / noch einmal,/ Traum, den wir jagen / von neuem / unerbittlich / quer durch den offnen Horizont ins Nichts" („Argonautenballade"). Dazu ist jedoch unerläßlich, daß dem Gedicht eine neue Funktion zuteil wird. „Das Gedicht ist nicht der Ort" – so skandiert er in fünffacher Wiederholung in seiner lyrischen „Rede vom Gedicht" –, „wo die Schönheit gepflegt wird", „wo die Wahrheit verziert wird", „wo der Schmerz verheilt wird", „wo das Sterben begütigt / wo der Hunger gestillt, wo die Hoffnung verklärt wird" noch „wo der Engel geschont wird", sondern: „Das Gedicht ist der Ort der zu Tode verwundeten Wahrheit." Nicht von ungefähr bildet Meckels lyrisches Credo fast die Mitte des Bandes, flankiert von anderen „Gedichtgedichten" mit so bezeichnenden Titeln wie „Fotografie", „Gedicht auf der einzig möglichen Seite des Todes" oder „Gedicht für später". Den Höhepunkt bildet zweifellos „Jasnandos Nachtlied", ein 1985 als Privatdruck erschienenes Langpoem, dessen 44 Strophen sich über 21 Buchseiten hymnisch ergießen. Den Band beschließt der einzige Prosatext, „Nachricht über ein Lied" überschrieben, der die Entstehungsgeschichte des Gedichts „Lied" minuziös nachzeichnet. Solche Offenlegung bestätigt Meckels poetologischen Grundsatz: „Rücksichtslosigkeit ist die Chance des Gedichts. Sie ist die Aufklärung der poetischen Sprache."

E. J. Krzywon

Freizeit

Krauss-Siemann, Jutta: *Von der Freizeit zur Muße.* Grundlagen und Perspektiven freizeitbewußter kirchlicher Praxis. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989. 189 S. Kart. 39,80.

In der Pastoraltheologie werden notwendige Themen ebenso vergessen wie in der alltäglichen kirchlichen Verkündigung. Jutta Krauß-Siemann greift ein solches vergessenes Thema auf: die Freizeit. Sie bespricht es unter der Zielperspektive Muße. Den Weg, den sie die kirchliche Praxis führen will, bereitet sie in vielen Studien vor, die die ganze Breite vom Freizeitbegriff über die Freizeitpädagogik bis zur Freizeitpastoral berühren.

Nach der Darlegung über „Begriff und Entstehung der Freizeit" stellt die Verfasserin humanwissenschaftliche Freizeittheorien dar und setzt sich angemessen ausführlich mit der Freizeittheorie und Freizeitpädagogik Horst W. Opaschowskis auseinander. Sie kritisiert vor allem dessen mangelnde schlüssige Theorie, ein Defizit, das sich allein schon aus der Tatsache ergibt, daß Opaschowski sich nicht auf eine philosophische oder theologische Anthropologie beruft, sondern sich mit vielen Imperativen und Zielkategorien auf einen vagen Zielpunkt hinbewegt. Das dritte Kapitel arbeitet Begriff und heutige Situation der Muße heraus. Trotz aller philosophiegeschichtlichen Bemühungen (Aristoteles, Thomas von Aquin usw.) bleibt es fraglich, ob es gelingen wird, den Begriff der Muße sowohl vom Geruch des Antiquierten wie des Elitären zu befreien. Über die Inhaltlichkeit des Begriffs hinaus darf man nachforschen, wie die impliziten Zielvorstellungen der Muße einer „mußelosen" Gesellschaft vermittelt werden können.

Das vierte Kapitel geht dem Freizeitthema in theologisch-kirchlicher Sicht nach. Angesichts der Breite der Themenwahl – vom Alten Testament über Luthers Berufsauffassung bis zu modernen Freizeittheologien – muß manches sehr kurz und fragmentarisch geraten. Das trifft für die doch etwas beschönigende Wertung der Reformation im Hinblick auf die Kultur des Fei-

erns im Abendland zu wie auch für die Thesen des Rezensenten, der leicht in Ungnade zu fallen scheint, weil er im Kontext der Freizeit seine Kritik an der Kirche zügelt. Nach einem gut informierenden Kapitel über „Stellungnahmen zur Freizeit aus dem Raum der Kirche" – wo übrigens gerade die gute Zusammenarbeit der Kirchen in diesem Lebensbereich betont wird –, kommt Krauß-Siemann zu dem abschließenden Kapitel. Es ruht weithin auf der Ethik Dietrich Bonhoeffers auf. In ihr sind Grundsätze für dieses Seelsorgsfeld zu entdecken: Im Ernstnehmen der Welt, im Sorge-Tragen für das Vor-Letzte, in einer Stellungnahme zwischen „Radikalismus und Kompromiß", in der „Gestaltung", zu lesen als „Gestaltnahme Christi im Menschen". Die sich daraus ergebenden „Elemente einer freizeitbewußten Gemeindearbeit" sind differenziert entfaltet im Hinblick auf eine christliche Mußefähigkeit unter dem Imperativ: „Mut zur Muße". Daß dabei auch die Freizeitpraxis der kirchlichen Mitarbeiter reflektiert wird und daß die Form des Gottesdienstes beachtet und die Kultur des Gesprächs in den Gemeinden für bedeutsam gehalten wird, unterstreicht die wohltuende Praxisnähe der Untersuchung. Am Ende kann man feststellen, daß trotz einer konfessionsspezifischen Optik ein Thema zeitgemäß und herausfordernd in die Mitte der Aufmerksamkeit beider Kirchen gestellt wurde, das um des Menschen in der Freizeit willen nicht vergessen werden darf.

R. Bleistein SJ

Kirche

Biser, Eugen: *Glaubenskonflikte.* Strukturanalyse der Kirchenkrise. Freiburg: Herder 1989. 126 S. (Herderbücherei. 1687.) Kart. 9,90.

Von krisenhaften Erscheinungen in der katholischen Kirche ist allenthalben die Rede. Wenn der Theologe und Religionsphilosoph Eugen Biser seiner Analyse den Titel „Glaubenskonflikte" voranstellt, dann zeigt er damit an, daß es ihm weniger auf die Bestandsaufnahme vorhandener Defizite ankommt, sondern vielmehr um deren Einordnung in einen glaubensgeschichtlichen Kontext geht.

Die Analyse greift im ersten Kapitel über den Binnenraum der Auseinandersetzungen hinaus und richtet sich auf das „Umfeld", in dem sich „Symptome des Umbruchs" finden (10). Biser registriert ein Ermüden des Säkularisierungsprozesses, nachdem dessen Schwungrad, die Fortschrittsidee, erlahmt ist. Damit verlor auch die „militante Speerspitze" des Säkularismus, der Atheismus, an Schärfe und Faszination (29). In seinen Beweisführungen hat der Atheismus bis heute zumeist das eine völlig übersehen, daß (der Glaube an) Gott mit der Sinnerfüllung des menschlichen Daseins zu tun hat (25).

Im zweiten Kapitel werden die im Raum der Kirche „aufgebrochenen Gräben" zur Sprache gebracht. Das Bild innerer Zerrissenheit, das die Kirche gegenwärtig bietet, erklärt sich nach Biser vor allem aus der unzulänglichen Aufarbeitung des Zweiten Vatikanums. Drei Diskrepanzen sind es, die den Zusammenhalt der Kirche gegenwärtig schwer belasten: eine kerygmatische, eine hermeneutische und eine spirituelle (57). Die kerygmatische Diskrepanz bezeugt den zwischen kirchlicher Doktrin und der Glaubenserwartung des Kirchenvolks hervorgetretenen Bruch. Statt den Dialog als Prinzip kirchlichen Zusammenlebens zu praktizieren und das Evangelium dem Verständnis zu erschließen, habe man die Gläubigen mit ethischen Maximen und Normen abgespeist, wie etwa im Zusammenhang lehramtlicher Aufwertungen der Enzyklika „Humanae vitae". Die hermeneutische Diskrepanz betrifft das gestörte Verhältnis von Theologie und Kirchenvolk. Nach brüsken Zurechtweisungen „progressiver" Theologen von seiten der Kirchenleitung zog sich die Theologie in wissenschaftliche Zwingburgen zurück; sie verlor so nicht nur den Kontakt zur Menge der Gläubigen, sondern auch den Mut zu innovatorischen Entwürfen. Damit hängt die dritte Diskrepanz zusammen: Die Stagnation der Theologie geht mit einer Ausblendung der mystischen Dimension einher, auf deren Bedeutung für die Zukunft des Christentums noch Karl Rahner nachdrücklich hingewiesen hatte.

Im dritten Kapitel benennt Biser Ansätze zur

Regelung der Konflikte. Dem „vertikalen Schisma" (121) sei nur dadurch beizukommen, daß die herrschenden Dispute von partnerschaftlichen Dialogen abgelöst werden. Die Kluft zwischen Kirchenvolk und Theologie müsse eine „antwortende" Theologie zu überwinden suchen. Schließlich sei in einer wieder „bewohnbar" werdenden Theologie auch die erneute Zuwendung zu einer aktuellen, dieser Welt sich öffnenden Mystik möglich.

In Bisers Zeitdiagnose scheint wie in einem Röntgenbild neben den dunklen Seiten gegenwärtigen Kirchenlebens auch die Lichtseite eines zu neuer Gemeinschaft führenden Glaubens- und Theologieverständnisses auf. *F. Scheidt*

Das Geheimnis erspüren – Zum Glauben anstiften. Eine Geburtstagsgabe für Günter Biemer. Hrsg. v. Albert Biesinger und Werner Tzscheetzsch. Freiburg: Herder 1989. 290 S. Lw. 58,–.

Diese Geburtstagsgabe ist Günter Biemer, dem Pastoraltheologen und Religionspädagogen in Freiburg, zum 60. Geburtstag von seinen Freunden und Schülern gewidmet. Sie sammelt nicht in bunter Folge unterschiedlichste Beiträge, sondern ist mit Sorgfalt zusammengestellt. Die Beiträge orientieren sich an Biemers Lebensgeschichte und an jenen Leitideen, die sein Denken und Schaffen durch Jahre bestimmten. Die einzelnen Texte stellen dabei nicht nur das dar, was man früher einmal dachte; sie gehen auch der Wirkungsgeschichte dieser Impulse nach. Zentral steht daher in und über allem das Geheimnis Gottes. Es provoziert und befruchtet die denkerische Bemühung immer wieder. Themen, zu denen Biemer engagiert und bedacht das Seine beitrug, sind: Grundfragen der Pastoraltheologie, Ökumene, Elementarisierung der Verkündigung, Kirche und Kunst (im Gespräch mit Roland Peter Litzenburger), Begegnung zwischen Christen und Juden, Dienst der Kirche an der Jugend, in kirchlicher Jugendarbeit ebenso wie im Religionsunterricht. Und immer wieder Neuzugänge zu John Henry Newman.

Das Faszinierende an den Beiträgen ist, daß sie immer wieder auf den Ort im Leben Biemers zurückgebunden werden. Dieser lebensgeschichtliche Einstieg offenbart nicht – wie zu erwarten gewesen wäre – eine verwirrende Vielfalt, sondern beweist, daß Biemer immer wieder dem Geheimnis Gottes auf der Spur blieb, es zu erspüren sich auf den Weg machte, und darin zum Glauben anstiftet. Das schöne und anregende Buch enthält auch die umfangreiche Bibliographie Biemers. *R. Bleistein SJ*

Stein, Edith: *Wege zur inneren Stille.* Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1931–1938. 2. verb. u. erw. Aufl. Hrsg. v. Waltraud Herbstrith. Aschaffenburg: Kaffke 1987. 240 S. (Edith-Stein-Karmel Tübingen. 15.) Kart. 24,80.

Sr. Waltraud Herbstrith, Karmelitin wie Edith Stein, die für ihre in Auschwitz ermordete Mitschwester in Wort und Schrift eingetreten ist, hat in diesem Buch Vorträge und Aufsätze von Edith Stein aus den Jahren 1931–1938 gesammelt. Sie hat versucht, „das auszuwählen, was dem Leser spirituelle Anregungen vermittelt, was ihn zur Nachfolge Christi ziehen kann" (7). Die Textauswahl umfaßt zwei Teile: 1. Meditation und Reflexion, 2. Heiliges Leben. Alle Beiträge Edith Steins wurden kurz vor ihrem Eintritt in den Karmel (1933) geschrieben und dann im Karmel. Die Obern hatten den Weitblick, daß man die Talente Edith Steins nicht ungenützt lassen sollte. Gerade in diesen mehr volkstümlichen Schriften sehen wir, wie ganzheitlich diese bedeutende Philosophin begabt war, wie klar und formvollendet sie Gedanken und Gefühle mitteilen konnte. Sie praktiziert, was Edmund Husserl einmal ihrer Freundin Adelgundis Jaegerschmid als Rat gab: „Versprechen Sie mir, nicht etwas zu sagen, bloß weil andere es gesagt haben" (231). Edith Stein sprach immer aus persönlicher Erfahrung.

Sr. Adelgundis Jaegerschmid ist noch eine der wenigen Zeitzeuginnen, die Edith Stein gekannt haben. Sie hat 24 Briefe von ihr durch die Nazizeit hindurch gerettet. Sr. Adelgundis war Husserlschülerin und in Husserls letzten, vom Nationalsozialismus umdüsterten Lebensjahren eng mit ihm befreundet. Während ihm seine Kollegen an der Freiburger Universität seit 1933 den Rücken zuwandten, hielt Sr. Adelgundis, ähnlich

wie Eugen Fink, treu zu ihm. Es ist daher äußerst wertvoll, daß im Anhang des Buchs die Gespräche veröffentlicht sind, die Sr. Adelgundis mit Husserl in den Jahren 1931–1938 geführt hat. Sie wurden auf Wunsch des Leiters des Husserl-Archivs in Löwen, Herman van Breda OFM, niedergeschrieben und erstmals in dieser Zeitschrift veröffentlicht (199, 1981, 48–58, 129 bis 138). In den Aufzeichnungen von Sr. Adelgundis spürt man, wie religiös und aufgeschlossen Husserl war, wie er aus Redlichkeit sein Philosophieren als einen Weg „zu Gott ohne Gott" ansah (219). Diese Suche nach Wahrheit erfuhr Husserl als Aufgabe für die heutige Menschheit.

Wir nehmen in diesen Gesprächen auch die große Bewunderung Husserls für seine erste Assistentin Edith Stein wahr. „Ich glaube nicht", sagte er, „daß die Kirche einen Neuscholastiker von der Qualität Edith Steins hat" (212). Er sah in Edith Steins Denken ihre Ausgewogenheit, aber auch ihre Radikalität, die sie ihrem Judentum verdankte. Wie schmerzlich fühlte sich der Jude Husserl von seinem geliebten Deutschland verletzt. „Ich habe mein Vaterland verloren" (220). Er fühlte sich immer stärker mit seinem jüdischen Volk verbunden: „Meine Lieblinge sind heute die Propheten Jeremia und Isaia. In der Jugend habe ich einmal das Alte Testament nicht mehr verstehen können. Es kam mir sinnlos vor. Aber es ist doch anders, nicht wahr?" (209) Ähnliches beobachten wir bei Edith Stein. Im Artikel „Das Gebet der Kirche" weist sie besonders auf das Judesein Jesu hin, betont, daß Jesus als Jude gebetet hat und ganz aus der Tradition Israels lebte. Ich erinnere mich wie gestern, als mir Edith Stein 1942 in Holland sagte: „Ich bleibe deutsch." Ich hoffe, daß dieses wertvolle Buch ein Beitrag sein möge zum besseren Verständnis zwischen Juden und Christen.

J. H. Nota SJ

ZU DIESEM HEFT

Die These, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt, hat in der katholischen Kirche das Ansehen eines dogmatischen Satzes, wurde aber in der Geschichte nicht ständig in der gleichen Weise verstanden. Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, geht dieser Entwicklung nach.

In der deutschen Gegenwartsliteratur ist Schlesien eine nahezu unbekannte Landschaft, soweit die Texte von nichtschlesischen Schriftstellern stammen. Ganz anders bei Autoren schlesischer Herkunft. Ernst Josef Krzywon beschreibt die vielfachen Facetten dieser Werke.

Anfang 1989 wurden in Rom die Neufassung eines Glaubensbekenntnisses und ein Treueid veröffentlicht, die von allen abgelegt werden sollen, die ein kirchliches Amt übernehmen. Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, analysiert den Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses, vor allem die neuen Abschnitte.

In welchem Sinn kann man heute von einem mündigen Wähler sprechen, unter welchen Voraussetzungen und mit welchen Forderungen? Jörg Splett, Professor für Philosophie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, läßt sich bei den Überlegungen zu diesem Thema von dem Grundprinzip Humanität als gewissensbestimmte Mitmenschlichkeit leiten.

Der Pädagoge Friedrich Wilhelm Foerster (1869–1966) bekämpfte schon lange vor dem Ersten Weltkrieg den deutschen Nationalismus und setzte sich für den Frieden ein. Obwohl selbst kein Katholik, übte er gerade auf die katholische Friedensbewegung nachhaltigen Einfluß aus. Bruno Hipler, Dozent für Erwachsenenbildung an der Hochschule für Philosophie in München, schildert diese Zusammenhänge.

Das Drogenproblem

Das Rauschgiftproblem und noch mehr seine Bekämpfung machen seit einigen Monaten Schlagzeilen. In Kolumbien wütet ein brutaler Krieg zwischen Drogenmafia und Regierung. Die Vereinigten Staaten greifen in Panama militärisch ein, um den mutmaßlichen Drogenhändler Noriega festzunehmen, was Hunderte von Todesopfern kostet. Beinahe täglich beschlagnahmen Grenzbehörden und Polizei in ganz Europa wachsende Mengen von Rauschgift. Fast überall nimmt die Zahl der Drogensüchtigen sprunghaft zu. So gab es in der Bundesrepublik 1989 etwa 100 000, in den USA sogar sechs Millionen Drogenabhängige. Die Zahl der Drogentoten in der Bundesrepublik erreichte 1989 mit 975 Opfern (45 Prozent mehr als 1988) einen neuen Höchststand.

Diese und ähnliche Tatsachen beweisen, daß die bisherige Antidrogenpolitik vieler Staaten wie internationaler Einrichtungen, etwa des UN-Fonds zur Kontrolle des Drogenmißbrauchs (UNFDAC), bestenfalls bescheidene Erfolge erzielen. Offensichtlich gelingt es nicht, die Wurzeln dieses hydragleichen Problems zu beseitigen. Es ist daher leider zu befürchten, daß auch die gegenwärtigen Maßnahmen (Drogengipfel, Gesetze gegen Geldwäsche) wenig bewirken werden. Was aber sind die Ursachen dieses fast einhellig verurteilten Übels?

Eine wichtige Rolle spielt zweifellos die Rauschgiftkriminalität, angefangen von Drogenkartellen mit ihren Mordkommandos bis hin zu brutalen Dealern, die Jugendliche und sogar Kinder bewußt drogenabhängig machen, manchmal sogar unter Anwendung physischer Gewalt. Die Drogenmafia kann aber nur deshalb so erfolgreich ihr „todsicheres Geschäft" betreiben, weil sie die zur Herstellung von Drogen nötigen Chemikalien geliefert bekommt und ihre Profite – auch mit Hilfe seriöser Banken – „waschen" und zugriffssicher anlegen kann.

Viel grundlegendere Ursache aber ist die Existenz eines schwer überschaubaren internationalen Drogenmarkts, einer ausgesprochenen Wachstumsbranche, die weltweit etwa 500 Milliarden Dollar im Jahr umsetzt, davon 150 Milliarden in den Entwicklungsländern. Minimale Investitionen garantieren maximale Gewinne. Dieser Markt richtet sich nach Angebot und Nachfrage und reagiert höchst flexibel. Ohne eine gründliche Analyse der verschiedenen Faktoren der Angebots- wie Nachfrageseite werden darum alle Gegenmaßnahmen wenig bewirken.

Hauptursache auf der Angebotsseite sind Armut und ungerechte Weltwirtschaftsstrukturen. Haupterzeuger der Rohstoffe für Rauschgift sind verarmte Bauern in Entwicklungsländern, die sich höchst marktgerecht verhalten, wenn sie Produkte anbauen, die hohe Preise erzielen, um so ihre Lebensexistenz zu sichern. Ähnliches gilt für jene Entwicklungsländer, die diesen Mißstand nur halb-

herzig bekämpfen, da sie anders, angesichts des Verfalls vieler Rohstoffpreise auf dem Weltmarkt, nicht die notwendigen Devisen erwirtschaften können, um ihre drückende Schuldenlast an die reichen Länder zu begleichen. So ist zum Beispiel der Preis für Kaffee, eines der wichtigsten Exportgüter Kolumbiens, seit Mitte 1989 fast um die Hälfte gesunken. In einigen Ländern entspricht der Wert der Drogenexporte sogar dem Wert aller sonstigen Ausfuhren.

Weitgehend verdrängt wird in der gegenwärtigen Diskussion die Nachfrageseite. Ohne Drogenkonsumenten würde bekanntlich auch der Drogenmarkt zusammenbrechen. Warum aber gibt es in den Wohlstandsgesellschaften immer mehr Drogenabhängige? Es spricht vieles dafür, daß die westliche Konsum- und Konkurrenzgesellschaft, die andere Formen des Drogenmißbrauchs (Tabak, Alkohol) toleriert und in der wachsender Reichtum mit zunehmender Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot und Armut bezahlt wird, immer mehr Menschen physisch und psychisch überfordert. In dieser Situation sind viele, besonders Jugendliche, dafür anfällig, in Drogen ein Mittel der Flucht aus einer „sinnlosen" Realität zu suchen.

Diese wenigen Tatsachen zeigen, daß das Drogenproblem keineswegs nur oder in erster Linie ein Problem der Entwicklungsländer ist, wie oft behauptet wird. Sie machen deutlich, daß dieses Problem (wie etwa auch die weltweite Flüchtlingsnot oder die Zerstörung der Regenwälder) mehr ein Symptom des wachsenden Nord-Süd-Gefälles als ein eingrenzbares und durch Antidrogenpolitik allein lösbares Problem ist. Spezifisch an all diesen Fällen sind die negativen Rückwirkungen, die sie auf die Industriegesellschaften haben, was auch die Aufmerksamkeit erklärt, die sie dort erfahren. Insofern rufen sie die wachsende weltweite Interdependenz und die Tatsache der eben doch nur einen Welt ins Bewußtsein.

Nicht zu Unrecht werfen daher die Entwicklungsländer den reichen Ländern vor, sie verfolgten in ihrer Antidrogenpolitik primär Eigeninteressen, denn bei anderen, mindestens ebenso großen Problemen wie etwa der Verschuldungskrise zeigten sie weit weniger Bereitschaft zu entschlossenem Handeln. Die gleiche Unglaubwürdigkeit zeigt sich in der halbherzigen Einschränkung von Waffenexporten (auch an Drogenhändler), die sicher ebenso viele tödliche Folgen haben und dennoch aus politischen und wirtschaftlichen Gründen aufrechterhalten werden, wie die Waffenlieferungen an die Guerillas in Kambodscha beweisen.

Ohne Zweifel ist ein entschlossenes Vorgehen gegen Drogenhandel und Drogenkriminalität geboten. Militärische und polizeiliche Maßnahmen allein werden freilich wenig ausrichten. Völlig sinnlos ist eine Kriminalisierung der Drogenopfer, die vielmehr therapeutischer Hilfe bedürfen. Nachhaltige Erfolge werden sich nur erzielen lassen, wenn umfassende präventive Maßnahmen (z. B. alternative Agrarprojekte mit Absatzmöglichkeiten) ergriffen werden, die ihrerseits eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung voraussetzen, welche die Verbesserung der verzweifelten Lage vieler armer Länder und vor allem der Ärmsten dort zum vorrangigen Ziel hat.

Johannes Müller SJ

Roman Bleistein SJ

Kirche ohne Jugend – Jugend ohne Kirche?

Option für eine Kirche der Jugend

Die Geschichte der Kirche mit ihrer Jugend war immer eine Geschichte der Spannungen und Konflikte. Wenn man in dieses Jahrhundert schaut, in dem erst seit der Jugendbewegung junge Menschen zu einem neuen Selbstbewußtsein fanden, wird oft nur an eine Zeit der Harmonie gedacht, die in der Rückschau zusätzlich geschönt wird. Dagegen soll nun zwar an Spannungen und Konflikte erinnert werden, aber allein um deren Fruchtbarkeit aufzudecken.

In den zwanziger Jahren hatten sich die katholischen Jugendbünde, vor allem der Quickborn, die Erneuerung der Liturgie zum Ziel gesetzt. Sie forderten eine deutsche Messe, verständliche Kirchenlieder, eine echte Kommunikation zwischen dem Priester am Altar und dem Volk Gottes. Ludwig Wolker forderte 1928 als Sprecher der Jugend: „Es soll allen zur Erkenntnis kommen, daß das Rechte nicht ist, ‚in der Messe beten', sondern ‚die Messe beten'." [1] Gerade aufgrund solcher Orientierungen setzten sich die jungen Menschen dann mit ihren Anliegen allmählich durch – auch in einem vorauslaufenden Gehorsam. Beweis dafür ist das „Kirchengebet", 1928 vom Katholischen Jungmännerverband herausgegeben, und das „Kirchenlied", das Ende der dreißiger Jahre erschien, zwei kleine Bücher, die der Liturgiereform des Zweiten Vatikanums Impulse gaben und die die Verwirklichung einer neuen Liturgie in den deutschen Diözesen erleichterten.

Diese Erinnerungen sind heute wichtig, weil damals der Konflikt heilsam war, weil die Spannungen ausgehalten wurden, weil junge Menschen in der Kirche zugunsten des ganzen Volkes Gottes protestierten. Eigentlich sollten diese Erinnerungen auch heute die Entfremdung zwischen Jugend und Kirche überwinden helfen, dadurch daß die Verantwortlichen in der Kirche etwas mehr Vertrauen in junge Menschen setzen und junge Menschen den Mut gewinnen, trotz mancher Widerstände in der Kirche nicht aufzugeben und hinter den großen Themen für die Kirche in dieser Zeit zu bleiben.

Gerade an dieser Stelle erheben sich dann aber auch die entscheidenden Fragen im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Jugend und Kirche: Warum gelingt heute der auch spannungsreiche Dialog zwischen Jugend und Kirche nicht mehr? Warum scheitert er so oft? Eine Antwort wird zuerst in der Situation der Jugend, dann in der Situation der Kirche gesucht. Am Ende steht die Forderung nach einer Option für eine Kirche der Jugend.

Die Jugend ist zu einem neuen Selbstbewußtsein erwacht

Seitdem junge Menschen in der Jugendbewegung aufbrachen, lief ein Prozeß der Selbstfindung ab, der dann in den Jahren der Studentenrevolte seinen Höhepunkt erreichte. Damals, in den Jahren zwischen 1968 und 1973, lösten sich Jugendliche aus den autoritären Strukturen, damals fanden sie unter dem Imperativ Emanzipation zu neuer Freiheit, damals stellten sie fest, daß sie in der Gesellschaft etwas verändern können, wenn sie nur zusammenhalten. Es war zu erwarten, daß dieser neue Geist mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung auch in die Kirche einbrechen werde. In der kirchlichen Jugendarbeit wurde er 1971 im „Bildungskonzept kirchlicher Jugendarbeit“ [2] greifbar. In ihm ist deutlich von der Autonomie des Jugendlichen und von der Möglichkeit der kirchlichen Jugendarbeit die Rede, die Welt menschlicher zu gestalten. Dieser Geist wird 1975 sichtbar in Synodenbeschluß „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ [3], der gerade auch die gesellschaftlichen Bedingungen der Jugendarbeit in den Blick nimmt und von der selbstverantworteten Mündigkeit junger Menschen spricht, die „an Jesus Christus Maß nehmen“. Was hatte sich damals verändert? Welches Bild des jungen Menschen setzte sich seitdem durch?

1. Subjekt, nicht Objekt

Junge Menschen wollen nicht die Gegenstände einer allzu fürsorglichen Bemühung der Erwachsenen sein, wollen nicht Menschen sein, an die herangeredet wird, die zu gehorchen haben, die Objekte sind, sondern sie wollen als Subjekte ernst genommen werden, als diese einmaligen jungen Menschen mit ihrer Freiheit und ihrer Geschichte, mit ihren Sehnsüchten und ihren Lebensnöten. Nur dort, wo sie empfinden, daß in den Aktivitäten anderer sie und ihr Leben gemeint sind, engagieren sie sich. Wo sie spüren, daß es nur um einen personfremden, sachlichen Zweck, um eine abstrakte Wahrheit, um die Erfüllung von Gesetzen, um die Zahlen einer Statistik, um Rekrutierung geht, werden sie sich innerlich distanzieren und sich auch äußerlich zurückziehen.

Aus einer solchen Einstellung folgt positiv, daß junge Menschen auch die Themen, Ziele und Methoden mitbestimmen wollen, wenn für sie etwas unternommen wird. Sie wünschen sich also Partizipation, das heißt, sie unterstellen, daß man in der Kirche an ihrem Leben teilnimmt und daß diejenigen, die Ansprüche erheben, auch an ihrem eigenen Leben teilgeben. Durch Partizipation werden Brücken errichtet, Hinwege eröffnet, Barrieren abgebaut, Vorurteile überwunden. Solche Kommunikation braucht Zeit und Geduld. Aber nur auf diese Weise kann ein Miteinander gelingen, nur auf diese Weise kommen junge Menschen als Subjekte ins Spiel, auch als Subjekte des Glaubens – mit der Glaubensgeschichte, die auch ein Fünfzehnjähriger bereits hat. Und wenn der Grundwert der heutigen Jugendsoziologie „Individualisierung“ [4] heißt, bedeutet das für die Kirche, daß sie

eine schier unendliche Vielfalt von Glaubensgeschichten zu realisieren und zu akzeptieren hat.

2. Verantwortete Zukunft

Junge Menschen wollen die Zukunft verantworten, die vor ihnen liegt, wollen Welt und Gesellschaft, Kirche und Gemeinde nach ihren Ideen auf mehr Menschlichkeit und Christlichkeit hin verändern. Junge Menschen waren schon immer rigoros. Es nimmt nicht wunder, daß sie es auch heute sind. Man beachte ihr Engagement im Konziliaren Prozeß. Sie sind von der Richtigkeit ihrer Erwartung überzeugt: Indem sich die Kirche in den großen Fragen der Menschheit engagiert, kann sie erfahren, daß sie das schier Unmögliche – die Nöte der Welt zu beheben – nur als die eine Kirche bewältigen kann (Ökumene). Sie kann, so meinen junge Menschen, ihren Glauben an einen Schöpfergott in der tätigen Verantwortung für die Umwelt bezeugen (Ökologie), kann den Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus in einer grenzenlosen Humanität unter Beweis stellen (soziale Gerechtigkeit), kann endlich in Berufung auf den Heiligen Geist sich für eine veränderte, bessere Welt begeistern (Friede). Offensichtlich geht es in solchen Zielen nicht zuerst um einen gewußten Glauben, sondern um einen Glauben der Tat, der die scheinbare Folgenlosigkeit von Kreuz und Auferstehung überwindet. Wer so den Einsatz junger Menschen sieht, kann sich nur bestürzt fragen, wieso die Kirche nicht immer hinter ihnen steht, wieso man auf beiden Seiten nicht wahrnimmt, wer eigentlich mit wem ein Verbündeter im Hinblick auf die Zukunft ist. Die Rottenburger Synode sagte: „Jugend und Zukunft gehören zusammen. Das zentrale Thema Zukunft verbindet uns als Kirche mit jungen Menschen."[5]

3. Prophetische Kraft

Jungen Menschen wird heute eine besondere prophetische Kraft zugesprochen. Wieviel man auch gegen die Selbstüberschätzung in diesem Gebrauch des Prophetischen sagen kann, fest steht: Junge Menschen verändern durch ihre Ungeduld, durch ihre Kritik am Hergebrachten, durch ihre Sicht des Neuen die Gesellschaft und schicken darin auch die Kirche in eine neue Zukunft. Sie erkennen die Todeszeichen in unserer Welt und setzten helle Lebenszeichen gegen das Dunkel. Wichtig wäre in dieser Situation, daß junge Menschen nicht nur mit den Prophetien einer Zukunft des Unheils konfrontiert sind, sondern daß es für sie auch Propheten der Hoffnung gibt. Viele von ihnen haben solche Propheten in Martin Luther King, Roger Schutz, Helder Camara, Bischof Romero, Mutter Teresa gefunden. Es ist gut, daß es solche alltäglichen und zugleich großen Christen gibt, die junge Menschen immer wieder provozieren, aus Idylle oder Resignation herausrufen und sie auf eine mitzuverantwortende Zukunft verpflichten. Leider wird in diesen großen Christen ihre Kirchlichkeit oft übersehen; denn Kirche

wird mit entfremdender Institution assoziiert, und zu dieser Kirche finden junge Menschen heute nur mühevoll oder überhaupt nicht Zugang.

Der erste Grund des gescheiterten Dialogs zwischen Jugend und Kirche besteht darin: Die jungen Menschen haben sich verändert. Es ist an der Zeit, auch in der Kirche diese Veränderung zu sehen, nicht retrospektiven Utopien anzuhängen und das Neue in seinen Auswirkungen und Ansprüchen wahrzunehmen; sie ernst zu nehmen ist das Gebot der kirchlichen Stunde. Es wäre zugleich der Kairos, die gottgegebene Zeit, mit jungen Menschen zusammen frischen Wind in die alte Kirche zu bringen.

Die Kirche befindet sich in einem einmaligen Umbruch

Die Herausforderung durch die Jugend wäre leichter zu beantworten, wenn die Kirche selbst nicht eine ihrer aufregendsten Entwicklungen in diesen Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erleben würde. Worum handelt es sich?

1. Die Krise

Dieser Umbruch wird primär durch die gesellschaftliche Situation der Kirche bedingt, in der sich Technik und Wissenschaft auswirken. Die Technik fördert die Mobilität; die Medien ermöglichen eine Weltpräsenz des einzelnen; die Wissenschaft stellt einerseits die letzten Geheimnisse in Frage und gibt andererseits den Anstoß, sich an irrationalen Begründungen und an Geheimnisvolles zu halten; die Arbeitsproduktivität bringt Freizeit und Konsum. Durch diese Entwicklungen wird die Kirche in Mitleidenschaft gezogen, weil sie den konkreten Menschen betreffen: sei es daß das überkommene katholische Milieu fortschreitend zerbricht, sei es daß eine gewohnte religiöse Erziehung als antiquiert empfunden wird und fast unmerklich von einem Tag zum anderen abhanden kommt, sei es daß die wissenschaftliche Aufklärung mit ihrer Skepsis den Zugang zum Glauben grundsätzlich erschwert oder gar verhindert[6]. Durch diesen Wandel hat sich auf jeden Fall eine tiefgehende Krise der Volkskirche ergeben.

Bei dem die Kirche erschütternden sozialen Wandel wird allerdings durchwegs nur das negative Ergebnis wahrgenommen: der Traditionsverlust, der Wertzerfall, das Zerbrechen zwischenmenschlicher Beziehungen, das Verdunsten der christlichen Sitten und Gewohnheiten. Leider wird nicht die positive Seite des gleichen sozialen Wandels gesehen: die Herausforderung der Freiheit, der personale Glaube, die ernste Entscheidung zu einer christlichen Lebensform, das Entstehen geistlicher Gemeinschaften, das Aufbrechen der Sinnfrage und die anwachsende Sehnsucht der Menschen, den Materialismus in einen mystischen Lebensgrund hinein zu überschreiten. Ein erster Grund, die Angst vor diesem tiefgehenden sozialen Wandel abzuschütteln, läge darin, daß dieser Wandel als gan-

zer schlechte und auch gute Seiten hat, wie dies übrigens bei den Entwicklungen in der Geschichte immer der Fall war, und daß Christen keinen Grund haben, sich auf das Schlechte zu fixieren.

Diese extreme Situation – erstmals für eine Kirche in der einen Welt, die sich zudem als weltweite Informationsgesellschaft bewußt wird – wird zudem überdeckt von der innerkirchlichen Polarisation zwischen konservativ und progressiv, wenn man diese pauschalierenden Begriffe einmal verwenden darf. Sie erhält eine zusätzliche Schärfe durch die sich widersprechenden Lösungen des heutigen pastoralen Grundkonflikts: Weitergehen auf dem Weg des Zweiten Vatikanischen Konzils oder Rückkehr in die volkskirchlichen Traditionen. Gerade dieser pastorale Grundkonflikt wirkt sich in der Weitergabe des Glaubens als die fragwürdige Alternative aus: volkskirchlich orientierte religiöse Erziehung oder sich Einlassen auf einen persönlich zu vermittelnden personalen Glauben. Selbstverständlich ist gerade bei dieser Frage die Jugend im Blick; denn an sie soll der Glaube weitergegeben werden.

Man darf sagen, daß durch diese Probleme die amtliche Kirche viel zu sehr mit sich beschäftigt ist, als daß sie sich auf die alltägliche Herausforderung junger Menschen einlassen könnte: auf die Arbeitslosen, die Ungeliebten, die Flüchtlinge und Ausländer, die Glücklosen, auch auf jene viele Hunderte junger Menschen, die sich in der Bundesrepublik jahraus jahrein das Leben nehmen[7]. Wer wird denen beistehen, die – wie es im Neuen Testament heißt (Joh 5, 7) – „keinen Menschen haben"?

2. Die Reaktion auf die Krise

Dort aber, wo die Kirche die Herausforderung junger Menschen realisiert, stellt man eine doppelte Reaktion fest: entweder eine defensive oder eine auf die Katechese fixierte. Die eher defensive Einstellung wird von der Angst bewegt, daß der wahre Glaube nicht mehr ungetrübt und unverkürzt gelebt werde, daß eine katholische Sittlichkeit von Hedonismus durchsetzt sei, daß angesichts der Lebensfreude junger Menschen das Kreuz in seiner Gültigkeit beeinträchtigt werde – als ob es nicht auch eine Zeit von Ostern, also von grenzenloser Freude gäbe. Eine solche defensive Einstellung wirkt sich dann im Verschließen der Pfarrheime vor „nicht genehmen Jugendgruppen" ebenso aus wie im Eingriff Verantwortlicher in Verbandsstrukturen, die dann im letzten mit geistlicher Autorität begründet und mit finanziellen Repressionen (Kürzungen!) durchgesetzt werden. In alldem zeigt sich unübersehbar wieder eine vorkonziliare Mentalität.

Die andere Reaktion ist auf die Katechese enggeführt. Da man auf die Weitergabe des Glaubens fixiert ist, will man nur jene Jugendarbeit anerkennen, in der zuerst das Beten gelehrt, zur Eucharistie geführt und die Erfüllung der Gebote Gottes eingeübt wird. Eine solche, zudem weithin noch kognitiv gesehene Weitergabe des Glaubens will weder die Lebenssituation eines Heranwachsenden an-

erkennen noch die epochaltypische Situation im Hier und Heute realisieren. Diese Aussage muß noch eigens im Hinblick auf die religionspädagogischen Konsequenzen gerechtfertigt werden.

Ein Heranwachsender bevorzugt Erfahrungen und Erlebnisse, in denen ihm die Gültigkeit und der Lebenswert einer Wahrheit hautnah, glutvoll aufgehen; seine Emotionalität und seine Lebensunsicherheit fordern also jene Einführung in das Geheimnis Gottes, die den anthropologischen Ansatz des Glaubens ernst nimmt, die also den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben voll realisiert. Mystagogisch[8] in den Glauben einführen heißt aber, die Lebensgeschichte eines jungen Menschen in den Glauben an den Mensch und Geschichte gewordenen Gott in Jesus Christus mit hineinnehmen. Demnach kann der Glaube nicht neben dem alltäglichen Leben eines Jugendlichen zu stehen kommen. Das epochaltypische Achten auf die Zeitsituation würde auch die Frage nach dem Wesentlichen des christlichen Glaubens wecken, eine Frage, die Karl Rahner bereits 1970 mit seinen „Kurzformeln des Glaubens"[9] beantwortet hat. Gerade er griff darin die unbeantworteten Lebensfragen des heutigen Menschen auf und stellte ihnen das letzte Wort Gottes in Christus heilsam entgegen. Die beiden religionspädagogisch wichtigen Fragen heißen also: Gibt es einen zeit- und altersgemäßen Zugang zur christlichen Wahrheit? Gibt es ein Glaubensbekenntnis für junge Christen?

Bei dieser Betrachtung der kirchlichen Situation sollte nicht vergessen werden, daß die epochaltypische Situation eigentlich auf jene Probleme hinweist, die uns eben beschäftigten. New Age und Esoterik, wie sie heute im Schwang sind, rufen doch die Kirche auf ihre eigene mystische Frömmigkeitsgeschichte und Erfahrungstradition zurück und werfen zugleich die Frage nach dem unterscheidend Christlichen auf: Wo und wie sind genuine christliche Erfahrungen zu machen? Der moderne Pantheismus, die Hoffnung auf eine Allbeseelung, die Bemühungen um das Glück eines holistischen Ganzen zwingen doch die Christen, sich auf ihren eigenen Glauben an einen Schöpfergott, an einen menschgewordenen Gott in Jesus Christus und an einen das All durchdringenden, kreativen Geist zu besinnen. Dadurch erhält die Herausforderung der Zeit noch eine zusätzlich christliche Qualität.

3. Wider die Hoffnungslosigkeit

Die Frage lautet: Wie wäre es möglich, daß die Kirche die Situation des Umbruchs als eine Chance des Aufbruchs erkennt? Könnten nicht gerade da junge Menschen vorangehen und das Volk Gottes vorwärtsdrängen? Wie überwindet die Kirche ihre Angst vor dem Fremden, vor dem ungewissen Morgen, vor dem Unbekannten? Paul M. Zulehner[10] sprach einmal von einem „ekklesialen Atheismus", von einer kirchlichen Gottlosigkeit. Er verstand darunter die Angst, den mangelnden Mut, das stetige Zögern, das Tragen auf zwei Schultern, die alle nicht mehr an die Zusage Jesu glauben lassen, daß er bei seiner Kirche bis ans Ende der

Zeit bleiben wird. Dieser ekklesiale Atheismus, der die Verheißung Jesu vergessen hat, führt dann auch zur Selbstüberschätzung; denn er weckt den Willen, in einer vor allem verwalteten und bürokratischen Kirche alles selbst machen und sich nur auf das eigene Werk verlassen zu wollen. Nun sollten Christen aber wissen, daß bei allem Engagement von ihrer Seite immer noch Gott selbst das Entscheidende im Hinblick auf das Heil tun muß und auch tut. Lassen wir ihm überhaupt Raum? Rechnen wir mit ihm? Mit dieser Frage wird nicht für Leichtsinn plädiert, sondern für die Demut des biblischen Knechtes (Lk 17, 7–10), der weiß, daß er in allem Tun immer nur tat, was er ohnedies schuldig war. Ob das ausreichte, das wird dort im Gleichnis nicht gesagt.

Was eben theoretisch entfaltet wurde, wäre noch einmal im Hinblick auf die Handlungsorientierung zu bedenken. Wird dieser gelassene Glaube junger Menschen heute alltäglich bezeugt? Lassen sich junge Menschen auf eine durch Jesus in seiner Kirche eröffnete Zukunft ein? Sie werden das nur dort tun, wo sie in vielen Christen jene Kirche erfahren, die sich von Gott um des Menschen willen in Pflicht genommen weiß, die sich aber auch daran hält, daß Gott sie halten wird. Nur aus dieser tätigen Hoffnung heraus wäre die Krise des Umbruchs zu bestehen, ihre Chance zu realisieren und der sieghafte Preis dieser Stunde zu gewinnen.

Nur die Option für die Jugend kann zu einer Kirche der Jugend führen

Die Situation der Kirche in der Bundesrepublik erfordert eine Option dieser Kirche für die Jugend. Vor Jahren taten dies bereits die Kirchen in Südamerika (1985)[11] und in Ostafrika (1989)[12]. Dort geschah es, weil die jungen Menschen 60 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachen. Bei uns sollte es geschehen, weil die Jugendlichen nur 15 bis 20 Prozent der Bevölkerung[13] ausmachen, also eine Minderheit sind. Eine Option für die Jugend ist nötig. Wie wird diese Option für junge Menschen im Handeln konkret? Es sollen vier Imperative für die Kirche, für die Christen genannt werden.

1. In Diakonie Beziehung stiften

Angesichts der Entfremdung zwischen Jugend und Kirche wird es erst einmal darum gehen, daß Kirche sich um jene gefährdete Menschwerdung junger Menschen kümmert, von der bereits 1975 die Würzburger Synode sprach, als sie die diakonische Dimension der kirchlichen Jugendarbeit unterstrich, eine Diakonie mit, unter und an jungen Menschen. Bei solchem Mit-Dienst kann sie unter Beweis stellen, daß der Mensch in der Tat „der Weg der Kirche ist" (Johannes Paul II.) und daß sie selbstlos dem jungen Menschen zu dienen bereit ist. Was kann sie tun? Sie kann, ja sie muß allen Forderungen auf explizite Katechese in Jugendar-

beit widerstehen und an der diakonischen Aufgabe in der kirchlichen Jugendarbeit festhalten. Sie kann ferner Hilfe in der Beratung anbieten: bei Problemen der Partnerschaft, der Arbeitslosigkeit wie der Drogensucht, in der Jugendkriminalität wie bei Fragen des Friedensdienstes. Es wäre auch an Heime der offenen Tür, an Teestuben, an Discos zu denken, an Orte also, an denen junge Menschen untereinander sein können, ohne einem Konsumzwang zu unterliegen.

In solcher Begegnung, in der junge Menschen in den kirchlichen Mitarbeitern qualifizierte Fachleute und einsatzbereite Mitmenschen entdecken können, würde durch diesen Dienst auch das schlechte Image der Kirche korrigiert werden, als ginge es ihr immer nur um sie selbst und um ihre Macht. Es käme darin auch zu einer neuen Begegnung, die zu einem weitergehenden Gespräch über Gott und die Welt führen kann. Daß in einem solchen „personalen Angebot" – eine Forderung der Würzburger Synode – auch wortlos mancherlei an früherer Lebensgeschichte, was ein christliches Leben belastet, bearbeitet werden kann, sei nur nebenbei genannt.

Diese Option für Diakonie stellt ausdrücklich unter Beweis, daß für die Kirche, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art ... auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi sind" (Gaudium et Spes 1).

2. In Partizipation mit einer christlichen Lebensform vertraut machen

In der kirchlichen Verkündigung steht noch immer die eher kognitive Vermittlung des Glaubens im Vordergrund: Lernen und Lehren. Natürlich kommt – wie Paulus sagt (Röm 10, 17) – „der Glaube vom Hören". Aber daß gehört wird, hing schon immer von der Glaubwürdigkeit des Redenden ab. Solche Glaubwürdigkeit zählt heute bei jungen Menschen sehr. Sie ist die Bedingung ihres Zuhörens. Erst aufgrund eines Lebens, das im Dienst am Nächsten, in Gelassenheit, rundweg in Menschenfreundlichkeit seine Christlichkeit bezeugt, wird ein junger Mensch ermutigt, sich auf die Wahrheit des christlichen Glaubens einzulassen. Stehen wir uns da durch unsere Unglaubwürdigkeit nicht selbst im Weg? Wir reden von Freude und sind traurig. Wir reden von Liebe und sind lieblos. Wir reden vom Dienst und stützen uns auf die Macht. Wer wird uns den Christus glauben, der doch so ganz anders war, als wir Christen sind?

In der Tat: Jede Wertvermittlung ereignet sich personal, jede Glaubensweitergabe ruht auf dem persönlichen Zeugnis auf. Der lebendige Christ ist der Glaubensbeweis. Erst in der vertieften Auseinandersetzung mit seinem Anspruch kommt es zur Reflexion über die Glaubenswahrheit und kann ein Erlernen der Glaubenswahrheit einsetzen. Auch dabei gilt: Es geht nicht um das Wissen der Glaubenssätze, sondern um die durch die Glaubenswahrheit eröffnete und geprägte beglückende Lebensform. Nicht um den Katechismus geht es, sondern

darum, „daß das Leben gelingt", wie es wiederum in der Würzburger Synode hieß[14]. Der Christ ist ja kein Mensch, der nur um christliche Dogmen weiß, sondern einer, dessen Leben auf dem Weg Jesu eine menschenfreundliche Gestalt gewinnt.

Die Frage lautet nun: Wer sind eigentlich jene, die dem Jugendlichen auf dem Weg Jesu vorangehen? Eigentlich alle, die in seinem Lebensraum als Christen leben und arbeiten: Eltern, Erzieher, Lehrer, Seelsorger, Mitarbeiter in der Jugendarbeit, die ganze Pfarrgemeinde, Freunde und Freundinnen. Dabei mag ein guter Freund/Freundin immer wieder der beste Bote des Glaubens sein, indem er einem anderen jungen Mitmenschen an seiner Art zu leben, zu denken, zu arbeiten, Freizeit zu machen teilgibt und in alldem an seinem Glauben teilnehmen läßt. Damit wird die Glaubensverwirklichung nicht ein Ornament des Lebens, sondern sie ist tief in das Leben selbst eingegangen, eingebunden, eingewurzelt. Daß ein solches Leben missionarisch im besten Sinn des Wortes ist, kann keinesfalls übersehen werden.

Die Partizipation, für die hier geworben wird, hat immer zwei Seiten: Sie nimmt teil und sie gibt teil. Die Hilflosigkeit der Kirche entsteht oft gerade aus der bevorzugten Ferne zu jungen Menschen. Mancher Bischof und mancher Pfarrer hätte weniger Hemmungen im Umgang mit Jugendlichen, wenn er manchmal mit ihnen auf dem Sportplatz oder beim Skifahren wäre und beim Fasching/Karneval heiter und ausgelassen mit allen lachen könnte. Aber noch einmal: Diese Nähe zwischen Menschen der Kirche und den Jugendlichen wird nur dann nicht als aufdringlich empfunden, wenn diese Christen als Menschen glaubwürdig sind.

Dieses Mitleben nun zieht einen auf einem Weg voran und nimmt auch in die Wirrnisse und auf die Irrwege junger Menschen mit. Ob hierbei in der Kirche die nötige Toleranz und Geduld vorhanden sind? Das ist die grundlegende Frage an eine echte Weggenossenschaft. Zwar wird diese immer wieder gefordert, aber solange sie nicht als nötigende Manipulation mißverstanden wird, wird sie immer wieder auch zu einer leidvollen Angelegenheit werden können. Wer je mit einem jungen Menschen seinen Lebensweg mitgegangen ist, weiß, daß manchmal recht unklar war, wo die Wege hingehen, und daß einem viel an Lebenserfahrung und Wegbegleitung zugetraut und zugemutet wurde. Aber sind wir als Christen nicht grundsätzlich immer wieder auf dem Weg nach Emmaus? Jammern wir nicht immer wieder uns und anderen vor: Wir hatten gehofft, aber nun! Allein der lebendige Glaube, daß Jesus auf diesem Weg bei uns ist – und dies wider allen Schein – hilft voran. Die Option verpflichtet zur Partizipation.

3. In Mystik und Politik die zeitgemäßen Ziele erkennen

Zum Inhaltlichen dieser Option für die Jugend wäre zu sagen, daß die Einheit aus der Verwurzelung in Gott – Mystik genannt – und dem Engagement für den Menschen in der Gesellschaft – Politik genannt – die eigentlichen Inhalte einer

Arbeit der Kirche mit der Jugend wären. Auf der Synode in Rottenburg wurde 1985/1986 dieses „Rottenburger Axiom" aufgestellt: „Je mystischer wir sind, um so politischer werden wir sein." [15] Das heißt: Je mehr wir uns auf den Gott einlassen, der in seiner Liebe und Leidenschaft für den Menschen sich unabdingbar auf die Seite des Menschen, gerade des armen Menschen stellte, um so mehr werden wir mit diesem Christus die Gesellschaft und die Welt auf mehr Menschlichkeit hin zu verändern versuchen.

Hier ist nicht von Parteipolitik und nicht von Mystizismus die Rede, sondern von einer handfesten Frömmigkeit junger Menschen, die nicht in die Idylle der Sakristei führt, und vom dem Engagement, das in jeder Not einen Tatort des Glaubens zu entdecken bereit ist. Vermutlich wird hier von allen Christen noch gelernt werden müssen, aus der Tiefe des gelebten Glaubens die Gesellschaft als Teil der Schöpfung, die wir ja zu verantworten haben, zu bejahen. Den Glauben trennt keine Mauer mehr von der Welt. Gewiß, es ist nicht leicht, im Tätigsein zu beten, aber Ignatius von Loyola hielt dies für möglich. Er ermunterte die Seinen, „contemplativus in actione" zu leben, weil und wenn und solange sie „Gott in allen Dingen finden" [16].

Eine solche Spiritualität greift sowohl die großen Nöte der Zeit als auch die kleine Not in der Nachbarschaft auf. Sie reiht Menschen ein in die Neuen Sozialen Bewegungen, die sich um Umwelt, Freiheit, soziale Gerechtigkeit und Frieden kümmern. Exemplarisch ereignet sich dies alles im Konziliaren Prozeß. Auf dem Weg dieser weltweiten ökumenischen Annäherungen und sozialen Verpflichtungen muß die Kirche sein, wenn sie mit jungen Menschen unterwegs sein will. Viele von ihnen sind ihr voraus, und deshalb sind sie prophetisch. Hoffentlich gelingt es ihnen dann aber auch, jene jungen Menschen aufzuwecken und anzusprechen, die aus Resignation oder Gedankenlosigkeit vom Konsum und seinem kurzen Glück leben, statt sich im Engagement für andere mit bleibender Freude beschenken zu lassen. Die Option zwingt, Mystik und Politik miteinander zu vereinen.

4. In Geschwisterlichkeit den Glauben bezeugen

Bislang konnte es so scheinen, als treffe die dienstbereite Option der Kirche nur den einzelnen Christen. Dies wäre ein großes Mißverständnis, denn Christsein will in der Gemeinde gelebt sein, das heißt in Geschwisterlichkeit. Diese Zielvorstellung will nicht nur die Gleichberechtigung der Geschlechter in der Kirche ausdrücken, sie fordert vor allem einen anderen Stil des Umgangs miteinander, einen Stil, in dem Autorität nicht Ausübung von Macht ist, sondern die Kunst und Fähigkeit, die Menschwerdung und das Christsein eines anderen Menschen zu mehren („augere"). Wenn diesen Grundsatz alle übernommen hätten, würden nicht im fernen Rom Ratschläge für die kirchliche Jugendarbeit in diesem unserem Land erteilt und würde die Deutsche Bischofskonferenz nicht ein neues

Gremium gründen, um die Probleme um den BDKJ zu lösen, ein Gremium, bei dem der BDKJ selbst vor der Tür zu bleiben hat. Ohne Zweifel, das sind schlechte Beispiele. Aber kann man dabei Geschwisterlichkeit lernen? Ferner: Können junge Christen mit Geistlichen und Bischöfen überhaupt geschwisterlich umgehen? Gibt es in unseren Pfarrgemeinden so etwas wie Geschwisterlichkeit? Hier liegt noch ein langer Lernprozeß vor uns. Aber – um wieder an die Chancen eines solchen Ziels zu erinnern – gerade in dieser Geschwisterlichkeit würde nicht nur die Anonymität des einzelnen überwunden und die Einsamkeit zwischen Betonwänden abgebaut, es würde auch ein neues Modell jener Gesellschaft vorgeführt, die immer noch die gültige Form der Begegnung zwischen Nahen und Fremden sucht, weil sie noch nicht verstanden hat, daß Selbstverwirklichung nur in sozialer Bindung gelingt. Eine solche geschwisterliche Kirche könnte dann auch die Sorgen leichter miteinander teilen und dabei überwinden, die alle in der Kirche angesichts einer ungewissen Zukunft immer wieder zu überfallen drohen. Die Option für die Jugend fordert Geschwisterlichkeit ein.

Es wurde versucht, die Situation, in der die beunruhigende Frage nach dem Verhältnis zwischen Jugend und Kirche entsteht, realistisch, nicht pessimistisch, herauszuarbeiten und auf diesem Hintergrund die Option der Kirche für die Jugend zu begründen. Man könnte diese vier Imperative noch in dieser oder jener Richtung hin ergänzen. Aber es ging um einen ersten Appell.

Da Appelle von ihren Motiven abhängen, wäre es gut, wenn Christen miteinander anfingen, öfter von der Kirche der Zukunft zu träumen. Wie sollte eine Kirche für Junge und Alte, für Deutsche und Ausländer, für Arme und Begüterte, für Gebildete und Ungebildete, für „Römer" und Deutsche aussehen? Der ehemalige General der Jesuiten, P. Pedro Arrupe, hat vor Jahren einmal über die Kirche nachgedacht, von der die Jugend träumt[17]. Dies ist sein Traum der Kirche:

„Was ist das für eine Kirche, von der die Jugend träumt? Es ist eine Kirche, die offener ist für die Anliegen Christi, das heißt, die sich mehr interessiert für das konkrete Leben des Menschen und seine Erneuerung durch Christus als für dogmatische Definitionen, disziplinäre Maßnahmen und die Festlegung von Riten. Es ist eine Kirche, die mehr zuhört; die bereit ist, auch die Jugend zu hören; die ihr einen Freiraum für eigene Initiativen einräumt; die sie mitentscheiden läßt. Es ist eine Kirche, die eine Sprache spricht, die auch die Jugendlichen verstehen und in der die Jugend sich spontaner und lebendiger ausdrücken kann. Eine kreative Kirche, die sich auf dem Weg weiß; die neue Wege zu den Menschen sucht und erprobt mit schöpferischer Phantasie; die veränderte Verhältnisse nutzt, um sich zu erneuern und die Frohbotschaft frisch und lebendig zu halten. Es ist eine verständnisvolle Kirche, die akzeptieren kann, daß es verschiedene Weisen gibt, die Dinge zu sehen und zu handeln; daß vor allem auch die Jugend, Kinder unserer Zeit, andere Formen, andere Zielsetzungen und andere Symbole schätzt. Dann eine prophetische Kirche; das heißt eine Kirche, die unerschrocken die ganze Wahrheit der Welt – auch den Mächtigen – verkündet, im Bewußtsein: ‚Die Wahrheit wird uns frei machen' (vgl. Joh 8, 32). Verfolgungen erscheinen als eine normale Form des Verhältnisses zwischen der Kirche und den Mächtigen der Welt. Und schließlich ist es eine Kirche, die Hoffnung hat und Hoffnung gibt. Eine Kirche, die an das Gute im Menschen glaubt; die auf Gottes Vorsehung und Führung baut; die gerade in der Hoffnungslosigkeit hofft und die in Treue und voll Freude auf die Wiederkunft des Herrn wartet, inmitten einer Welt voll Furcht und Verzweiflung.

Das ist ein Traum. Er wird nie ganz Wirklichkeit werden. Aber ich meine, daß darin auch Wahrheit steckt und ‚wer Ohren hat zu hören, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt'."

ANMERKUNGEN

[1] F. Henrich, Die Bünde katholischer Jugendbewegung (München 1968) 398, 123.
[2] Grundlagentexte zur kath. Jugendarbeit, hrsg. v. F. Schmid (Freiburg 1986) 302ff.
[3] Ebd. 44ff.
[4] 8. Jugendbericht (Bonn 1989).
[5] Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation. Diözesansynode Rottenburg–Stuttgart 1985–1986 (Rottenburg 1986) 93.
[6] F. X. Kaufmann, Kirche begreifen (Freiburg 1979) 147ff.
[7] Im Jahr 1985 starben 12615 junge Menschen durch Selbstmord, darunter unter den 15- bis 25jährigen 1029 Jungen und 262 Mädchen; vgl. dazu G. Schmidtchen, Schritte ins Nichts (Opladen 1989) 10.
[8] R. Bleistein, Mystagogie in den Glauben. Karl Rahners Anliegen und die Religionspädagogik, in: Gottes Weisheit im Mysterium, hrsg. v. A. Schilson (Mainz 1989) 286–297.
[9] R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens I (Freiburg 1971) 104ff.
[10] P. M. Zulehner, Von der (Gott) fernstehenden Kirche: wider einen ekklesialen Atheismus, in: Erfahrungen mit Randchristen (Freiburg 1986) 164–175.
[11] Jugend, Kirche und Veränderung. Ein pastoraler Entwurf zum Aufbau der Zivilisation der Liebe (Bogotá, August 1984, Essen 1985).
[12] Die Jugend unterwegs zum Jahr 2000. Erklärungen der 10. AMECEA-Vollversammlung (Ostafrika, 29. 5.–9. 6. 1989), in: Weltkirche 1989, 199–202.
[13] 8. Jugendbericht, Teil 1 (Bonn 1989).
[14] Grundlagentexte a. a. O. 83 (Das Katechetische Wirken der Kirche).
[15] Mit der Jugend Gott suchen, hrsg. v. R. Bleistein u. P. M. Zulehner (München 1987) 58ff., 137.
[16] Ignatius von Loyola, Die Exerzitien (Einsiedeln 1946) 59–60 (Betrachtung über die Erlangung der Liebe).
[17] P. Arrupe, Unser Zeugnis muß glaubhaft sein (Ostfildern 1981) 120f.

Oskar Köhler

Der Mensch und die Menschheit

Jesuiten am Morgen der Neuzeit

Es gibt nicht nur, wie überall zu lesen ist, zwei Epochen der Societas Jesu, man kann heute bei näherem Zusehen drei Epochen ausmachen. Die *erste* beginnt mit der Gründungsbulle des Papstes Paul III. „Regimini militantis Ecclesiae" von 1540 und endet mit dem Auflösungsbreve des Papstes Clemens XIV. „Dominus ac Redemptor noster" von 1773 (die Eingangsworte der Dokumente, von denen das erste so kämpferisch klingt und ausgerechnet das zweite so versöhnlich, geben nichts her für die dazwischenliegende, fast zweieinhalb Jahrhunderte währende Geschichte). Die *zweite* Epoche beginnt mit der den Orden restaurierenden Bulle des Papstes Pius VII. „Sollicitudo omnium Ecclesiarum" im Jahr 1814 – nach einem Interim von rund vierzig Jahren, in denen sich die Welt revolutionär verändert hat.

Das Ende dieser Epoche läßt sich nicht datieren, es gibt dafür kein Dokument eines Papstes oder eines Generalkapitels des Ordens. Aber P. Burkhart Schneider, der verdienstreiche und leider so früh gestorbene Ordenshistoriker, gibt einen Hinweis. Er datiert auf das Jahr 1773 „das Ende des Ordens als eines eigenständigen Verbandes mit einem eigenen Schulsystem, einer eigenen Missionsmethode, einer eigenen theologischen Schule"[1]. Die zweite Epoche endet und die *dritte* Epoche beginnt nämlich dort, wo sich eine Art Renaissance der positiven Momente in der ersten Epoche abzeichnet, die Societas Jesu nicht mehr nur Schützenhilfe leistet für die kirchliche Reaktion gegen alles, was dem „Zeitgeist" angelastet wird, sondern hervorragende Ordensmitglieder wieder eine „eigene" Theologie und (im weitesten Sinn des Begriffs) Missionsmethode darstellen, nicht als eine Ordensdoktrin, die es (von einzelnen Entscheidungen abgesehen) nie gegeben hat, und durchaus, wie auch früher, in Kontext mit anderen Theologen, jedoch aus dem Geist ignatinaischer Spiritualität[2].

Eine anthropologische Wende

Was die erste und die dritte Epoche verbindet, ist eine theologische Anthropologie, welche sich darum bemüht, den endlichen Menschen als einen Partner des ewigen und doch in seinem Sohn Mensch gewordenen Gottes zu begreifen. Dies

soll hier in drei Hinsichten auf die erste Epoche des Ordens skizziert werden. In der *Lehre von der göttlichen Gnade* geht es um die Freiheit des von Gott gerufenen Menschen und zugleich um seine konkrete Situation, die zu ermitteln eine Aufgabe der vielgescholtenen „Kasuistik" ist, der eingrenzenden Bestimmung jeweiliger Sündhaftigkeit. In der *Sozialphilosophie* geht es um das Verhältnis zwischen dem universalen göttlichen „Naturrecht" und dem geschichtlich gewordenen „Recht der Völker" und damit um die Pluralität des Genus humanum. Daß damit die mittelalterliche Identifikation der Christianitas mit der Menschheit problematisch geworden war, erwies sich konkret, als im Zeitalter der geographischen Entdeckungen die Verkündigung des christlichen Glaubens aus der europäisch-kontinentalen Binnenzone über die Meere hinweg hinausgerufen und die Frage gestellt war, wie die Identität des Evangeliums gewahrt und zugleich die missionarische *Akkommodation an die außereuropäischen Kulturen* gelingen kann.

Die heutige Aktualität dieser drei Komplexe muß nicht aufgewiesen werden. Die peinlichen Schwierigkeiten, welche manche Jesuiten in der Kirche erlebten, als sie den Weg in diese dritte Epoche ihres Ordens suchten, sind hier so wenig Thema wie gar eine die Kompetenz des Verfassers weit überschreitende, wenn auch gewiß reizende Synopsis von Jesuitentheologen seit der Mitte unseres Jahrhunderts. Weil aber die Sache selbst, um die es in den drei Hinsichten geht, heute in manchem Aspekt geradezu buchstäblich hautnah ist, muß die historische Erinnerung an die religiös-intellektuellen Anstrengungen von Jesuiten im 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert nicht erst gegenwärtig gemacht werden.

Die Concordia des Menschenwillens und der Gnade und die Gewissensfälle

Unter dem Stichwort „Gnadenstreit", das in der Unterscheidung vom Streit politischer Parteien oder Marktkonkurrenten durch das Kompositum „Gnade" nur noch peinlicher wird, ist in die Lexika eingegangen, was an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert Theologen über Gottes Allmacht und die Freiheit des Menschen ergrübelten. Ein Streit war es freilich in der Tat; denn da standen sich hauptsächlich zwei Orden gegenüber: die sich strikt auf Thomas von Aquin berufenden Dominikaner und die Jesuiten, denen die römische Ordenskongregation 1593 gestattet hatte, von der Autorität des Aquinaten „nur aus schwerwiegenden Gründen und sehr selten" abzuweichen. Doch schon bei einer Disputation in Salamanca im Jahr 1582 wurde die Lehre des hochangesehenen Dominikaners *Domingo Báñez* (1528–1604) abgelehnt, wonach Gott in seiner Vorherbestimmung, der „Praedeterminatio physica", die Wirkung seiner Gnade ebenso absolut bestimmt wie als erste Ursache den Gang der natürlichen Welt. In den Mittelpunkt trat die 1589 erschienene Schrift „Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis" des

Jesuiten *Luis de Molina* (1535–1600), dessen Name eines der „Gnadensysteme" bezeichnet („Molinismus").

Es entstand ein langer Streit, ob 8 oder 16 oder 25 Sätze Molinas zu verurteilen seien, und auch (wie es in solchen Fällen immer wieder geschah), ob er diese behauptet habe oder nicht. Wenn die Jesuiten dafür plädierten, das Gesamtproblem zu diskutieren, wollten sie keineswegs nur ihren Ordensbruder aus der Schußlinie bringen. Nach einer im August 1607 einberufenen, in dieser Sache letzten Sitzung der Kardinäle der römischen Inquisition entschied Papst Paul V., die Ansicht der Dominikaner folge nicht der Prädestinationslehre Calvins (dies war von Jesuiten vorgeworfen worden), und die Ansicht der Jesuiten folge nicht der Willenslehre des 431 in Ephesos förmlich verurteilten „Pelagianismus" (dies hatten die Dominikaner vorgeworfen); eine Entscheidung sei nicht fällig. Gegenseitige Zensuren der Orden wurden verboten.

Man kann es einem Menschen nicht verübeln, wenn er den Eindruck hat, der „Gnadenstreit" sei also ausgegangen wie das berühmte Hornberger Schießen. Wenn er aber nachdenkt über die heute auch in der Kirche so viel bemühten Menschenrechte und über die Würde des Menschen, kann er ahnen, was diesem manchmal auch so gnadenlos geführten „Gnadenstreit" zugrunde lag. Und wenn ihm Gott weder der liebe Großvater irgendwo ist noch der Adressat, dem er seine persönlichen Schuldbriefe zuschreiben kann, ganz abgesehen von der gigantischen Greuelsumme der Weltgeschichte, dann kann ihn der Versuch des Jesuiten Molina, in einem „gleichzeitigen Zusammenwirken" („Concursus simultaneus") die „Übereinstimmung" („Concordia") des freien Willens mit dem Geschenk der Gnade zu finden, zutiefst bewegen.

Der 1553 in die Societas Jesu eingetretene spanische Theologe Luis de Molina hat „die menschliche Freiheit entschlossen ernst genommen" und zugleich daran festgehalten, daß „Gott das ganze Heilsgeschehen in souveränen Händen hält (ohne immer neue Prädeterminationsanstöße)"[3]. Nach ihm ist die Freiheit des Menschen mit ihrer Entscheidungskraft aus der Erbsünde unverletzt hervorgegangen, und sind die in ihr gesetzten Akte nicht das Ergebnis eines jeweiligen göttlichen Eingriffs. Sie bedürfen freilich zu ihrer übernatürlichen Heilsqualität der göttlichen Gnade, die von der „zuvorkommenden" Gnade zur „wirksamen" Gnade wird in der freien Zustimmung des Menschen. In der natürlichen Ordnung aber wirkt Gott in der Freiheit des Menschen derart mit, daß er seinen Einfluß dem dabei frei bleibenden Geschöpf überläßt und so in dessen Akten, indem dieses sie setzt, zugleich mitwirkt – in einem „gleichzeitigen Zusammenlauf".

Dem widersprachen die Thomisten, weil Gott immer „Actus primus" und „Prima causa", zuerst Handelnder und erste Ursache, sei, worauf Molina entgegnete, Gott habe diese freiheitliche Ordnung unter anderen möglichen Ordnungen selbst frei gewählt. In dieser Ordnung geschehe je nach den freien Entscheidungen den einen das Heil und den anderen das Unheil, ohne daß jedoch diese Ent-

scheidungen Grund oder Bedingung der göttlichen Prädestination sind (Absage an die Verdienstlichkeit gegenüber der Gnade). Wie aber ist die Souveränität Gottes so zu denken, daß diese dann nicht doch die menschliche Freiheit aufhebt und dennoch, indem sie diese gelten läßt, nicht selbst gemindert wird? Molina führt hier den seltsamen Begriff von der „Scientia media" Gottes ein. Diese ist sein Wissen um die „Futuribilia", um alle eventuell in aller Zukunft möglichen freien Handlungen der Menschen, und sie ist „media", weil dieses Wissen in der „Mitte" steht zwischen Gottes Erkenntnis der reinen Möglichkeiten und seiner Erkenntnis des Wirklichen. Das Wissen um die „Futuribilia" gründet in der Gott allein eigenen „Supercomprehensio", dem „Über" zu allem geistigen Begreifen, dem ja die „Futuribilia" (entgegen der heutigen Zukunftsforschung) verschlossen sind.

Es ist nicht leicht, in diesen scholastischen Begriffen zu finden, was uns unmittelbar angeht. Aber man muß nur die Erfahrung der Geschichte und deren Reflexionen einbringen und dazu die aufgrund der freiheitlichen Forschungen möglichen Eingriffe in die Natur, um die furchtbare Doppeldeutigkeit der von Molina dem Menschen zuerkannten Freiheit in den Blick zu bekommen. Im Concursus von Gott und Mensch kann Großes glücken und ist in der Menschheitsgeschichte Großes geglückt. Doch die Freiheit ist nicht nur Lust, sie ist zugleich Last. Die Jesuiten in der spanischen Spätscholastik haben den neuzeitlichen Humanismus ernst genommen, doch damit auch seinen ganzen Ernst. Als das Buch Molinas erschien, hatte der Dreißigjährige Krieg mit seinen das Abendland verheerenden Schrecken noch nicht begonnen, allseits geführt im Namen Gottes und des Evangeliums, geschehen aber in den freien Entscheidungen für die Macht. Rund dreihundert Jahre später hat ein bis dahin vergleichsloser Krieg mit der Atombombe die Menschheit vor die Frage geführt, ob es für sie eine Zukunft gibt, haben die möglichen Folgen der industriellen Technik die apokalyptischen Prophetien an den Horizont des Berechenbaren gerückt. Da wird der abstrakte Begriff der göttlichen „Scientia media" sehr konkret.

Was bedeutet es, daß Gott nicht nur in seiner Allwissenheit alles abstrakt Mögliche erkennt, sondern die „Futuribilia" konkreter Entscheidungen kraft menschlicher Freiheit? Man möchte glauben und hoffen, daß Gott in der von ihm gewählten und vor sich selbst verantworteten Ordnung die „Futuribilia" in seinen liebenden Händen hält.

Im Grund hat Luis de Molina eine Geschichtstheologie vorgetragen. Nun war in der 1599 vom Ordensgeneral Claudius Acquaviva erlassenen „Ratio studiorum" das Studium der Geschichte nicht vorgesehen (in der römischen „Gregoriana" wurde erst 1932 eine eigene Fakultät für Kirchengeschichte eingerichtet). Doch lange Zeit vor dem Historismus hat Molina als Theologe das Problem der Geschichte gesichtet – Dokument der Modernität der Societas Jesu.

Im Streit um die Gnadenlehre des Luis de Molina zeigt sich auch, daß das Ver-

hältnis der Jesuiten zum Papsttum nicht auf die übliche, vor allem auf das 19. Jahrhundert zurückgehende simple Ebene gebracht werden kann. Papst Clemens VIII. (1592–1605), ein frommer Mann, ein hochgebildeter Jurist, besorgt um die Wiederanerkennung der katholischen Kirche in ganz Europa, die er aber durch seinen exzessiven Nepotismus schädigte, war kein Freund der Societas Jesu, hat sogar die Einberufung einer Generalkongregation befohlen, auf welcher die Macht des Ordensgenerals Acquaviva eingeschränkt werden sollte (darin übrigens auch mit einzelnen Jesuiten einig). Im Gnadenstreit neigte er den Thesen der Dominikaner zu, ohne daß es trotz 68 Sitzungen zu einer Entscheidung kam. In diesen Zusammenhang gehört es, daß der spanische Jesuit *Gabriel Vázquez* (1549–1604) im Kolleg von Alcalá darüber diskutierte, ob ein gegenwärtig regierender Papst „de fide" als der rechtmäßige Nachfolger Petri anzusehen sei. Auch der Jesuit *Robert Franz Bellarmin* (1542–1621) wäre beinahe nicht „Kirchenlehrer" geworden (dazu 1931 von Pius XI. erhoben); der 1599 von Clemens VIII. zum Kardinal ernannte Theologe warf in einer der Disputationen über die Gnadenfrage dem Papst vor, er verstünde als Jurist von dem ganzen Problem nichts, womit der Jesuit gewiß recht hatte, jedoch sich nicht gerade als Musterbeispiel des Gehorsams erwies. Er mußte es büßen und 1602 als Erzbischof von Capua Rom verlassen. Nach dem Tod dieses Papstes 1605 wieder in Rom, wären seine Thesen über die nur „indirekte" Macht des Papstes in „zeitlichen Dingen", die auch Papst Paul V. nicht gefallen konnten, „beinahe" [4] auf den Index gekommen.

Was wie der Ausgang des Hornberger Schießens in der Sicht des Common sense erscheinen kann, die Entscheidung des Papstes Paul V. von 1607, die Gnadenfrage offen zu lassen, war eines der weisesten Urteile des Lehramts. Denn es ist in der Tat besser „eher das verborgen Geordnete in scheinbarer Nichtordnung stehen zu lassen, als durch ungeduldigen Systemzwang doch nur zu einer gefährlichen Scheinordnung zu gelangen" [5]. Dies gilt insbesondere, wenn über die Wesenheit Gottes nachgedacht wird. Doch es läßt sich fragen, ob es nicht auch gilt für die Gewissensentscheidung in der natürlichen Sittenordnung – eine gewiß aktuelle Frage.

Das Verhältnis zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade ist das theologische Fundament dessen, was in den „Moralsystemen" für das praktische Leben vorgelegt wird. Auf diesem Feld nun wurden die Jesuiten lang anhaltend diskriminiert, weil ihre *„Kasuistik"*, die nicht nur von ihnen geübte Methode, die allgemeinen Normen des Sittengesetzes auf „Gewissensfälle", „Casus conscientiae", hin auszulegen, von einem so bedeutenden religiösen Denker wie Blaise Pascal fundamental angegriffen wurde. Von daher und von den sich auf Augustinus berufenden Jansenisten stammt der Begriff „Jesuitenmoral", mit dem eine rationalistisch schlaue Berechnung von Verhaltensweisen unterstellt wird, mit denen einer sozusagen gerade noch „durchkommen" und sich areligiös am Ruf Gottes „vorbeimogeln" kann. Nun konnte gewiß die Separierung speziel-

ler Lehrstühle für „Gewissensfälle" von der zur Dogmatik gerechneten Moraltheologie (so die „Ratio studiorum" von 1599) in einen „Laxismus" führen, in dem sehr schnell von der Einhaltung der Gebote dispensiert wurde. Meinungen dieser Art vertrat bei den Jesuiten auch der Spanier Antonio de Escobar y Mendoza in seiner Schrift von 1627, die in mehr als 50 Auflagen erschien; auf sein Kompendium der Moraltheologie hat sich Blaise Pascal in seinen „Lettres à un provincial" (1657) 67mal polemisch bezogen.

Beim Kampf der Jesuiten gegen die Schwestern im Kloster Port-Royal, die sich weigerten, ein gegen den Jansenismus gerichtetes „Formulaire" zu unterschreiben, und denen Papst Clemens XI. 1705 nicht einmal den Rückzug in „gehorsames Schweigen" gestattete, ist die spontane Sympathie im Namen des Gewissens auf der Seite der Schwestern und ihres Freundes Blaise Pascal. Aber wie zumeist in der Geschichte, und auch in der „geistlichen", sind die Probleme vielschichtiger, als sie in einem nachträglichen Resümee erscheinen. Es ist auszugehen vom Trienter Konzil, das 1551 beschlossen hatte, der Beichtende müsse das „Urteil" des Beichtvaters ermöglichen, indem er die „Ursache" einer Sünde bekennt, und er müsse die Sünden „einzeln und im besonderen" beichten, damit der Beichtvater die Buße angemessen festsetzen könne (DS 1679). Nicht weniger prekär als die Lage des Beichtenden ist ohne Zweifel die Lage des Beichtvaters in seiner Verantwortung, zwischen Rigorismus und Laxismus einen „richterlichen Spruch" [6] zu setzen.

Wie in jedem Rechtssystem – und diesem wurde beim Konzil von Trient die Beichte zugeordnet – kann die Kasuistik den Sinn haben, die Individualität eines jeden einzelnen Falles zu respektieren, wenn sie auch diesen Sinn im Hang zu einer Systematisierung, zu einer Typik der Fälle und Umstände (und dies ist das Problem einer jeden Kasuistik) wieder beeinträchtigt. Im Grund aber kann man sagen, daß die Lehrstühle der Jesuiten für „Gewissensfälle" eine Annäherung an den Geist des neuzeitlichen Individualismus jedenfalls darstellen konnten.

In diesen Zusammenhang gehört die moraltheologische Theorie des „Probabilismus", welche heute skurril anmutet, aber eine aktuell tiefe anthropologische Grundlage hat. Sie wurde hauptsächlich von Jesuiten vertreten, wenn auch eine klassische Formulierung von dem Dominikaner Bartholomé de Medina (gest. 1580 in Salamanca) stammt: Wenn eine Meinung „probabilis" (wahrscheinlich) ist, darf man ihr folgen, auch wenn die gegenteilige Meinung „probabilior" (wahrscheinlicher) ist. Welches Echo diese Theorie fand, kann man auch daran ablesen, daß die „Medulla theologiae moralis" des westfälischen Jesuiten *Hermann Busenbaum* (1600–1668) bis zum Jahr 1776 mehr als 200 Auflagen erlebte. Nun waren die Probabilisten gewiß keine Vertreter neuzeitlicher Emanzipation; ihr Anliegen war es, der individuellen Freiheit den rein gesetzlichen Bindungen gegenüber einen tunlichst großen Spielraum zu lassen, und dies vor allem deshalb, um den einzelnen nicht in seinem Gewissen zu überfordern. Ihre radikalen Geg-

ner waren die „Tutioristen", die Anwälte des Gesetzes, das der „Sicherheit" halber auch dann zu befolgen ist, wenn es „wahrscheinlich" oder „wahrscheinlicher" nicht im Gewissen verpflichtet , es sei denn, daß eine andere, jedoch ebenfalls gesetzlich bestimmte Verpflichtung entgegensteht. In den moraltheologischen Diskussionen entstand der Begriff des „Äquiprobabilismus", wonach sich jemand klüger verhält, wenn er dem im Gesetz formulierten Guten folgt, es sei denn, es sei „wahrscheinlich" oder „annäherend wahrscheinlich" („aequiprobabilis"), daß ein gesetzlich nicht gebotenes Verhalten gleich gut oder besser ist. Diese Moraltheologie vertrat besonders Alfons von Liguori, der Gründer des Redemptoristenordens (1732), der auch das Werk des oben genannten Jesuiten Hermann Busenbaum einbezog.

Es ergeht dem heutigen Betrachter dieser Moralsysteme nicht anders als beim Gnadenstreit. Wenn er jedoch nicht in den Tag hinein lebte oder lebt, dann kennt er die Situationen, in denen es ihm aus guten (gut erscheinenden) Gründen nicht möglich war, der sittlichen Norm zu entsprechen, und er versuchte, in einer Art gesetzlosem „Niemandsland" zurechtzukommen. Modern ausgedrückt: Die probabilistischen Jesuiten haben Neurosen verhindert. Sie sind jedoch auch nicht in jenes Ungefähr ausgewichen, in dem heute die Rede vom mündigen Christen allzu leicht aus dem Mund fließt, ohne daß die Mündigkeit als eine Last der Freiheit empfunden wird.

Nun besteht freilich die Malaise des Probabilismus, auf welche Bernhard Häring schon früh hingewiesen hat, darin, daß auch seine Vertreter „die evangelische Freiheit mit der Waffenrüstung der Legalisten vertreten mußten", also ebenso unter dem Bann der Verrechtlichung allen geistlichen Lebens standen wie die „Tutioristen". Vor allem aber ist zu beachten, daß sich in der nachtridentinischen Zeit „die Diskussion innerhalb einer auf den Beichtstuhl und hauptsächlich auf das ‚Richteramt' des Beichtvaters ausgerichteten Moraltheologie abspielte"[7]. Da konnte es dann sein, daß das „Ego te absolvo", das „*Ich* spreche dich los" so laut war, daß die Versöhnung des Sünders mit der Gemeinde „In nomine Patris ...", „Im Namen des Vaters ...", wie ein unhörbarer Nachklang wirkte. Die heute zu beklagende Abwendung vom Bußsakrament hat eine lange Vorgeschichte, deren Momente nicht nur Genußsucht und Leichtfertigkeit oder die autonome Moral sind. Dazu haben auch manche Jesuiten im Beichtstuhl beigetragen, und ihre Rolle in dieser Funktion an den fürstlichen Höfen war einer der komplexen Gründe, weshalb sich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gerade innerhalb der katholischen Länder die Animosität gegen die Jesuiten mehr und mehr steigerte, bis es 1773 zur Auflösung des Ordens kam[8].

Wenn auch die Jesuiten mit ihrer probabilistischen Moraltheologie abhängig waren von der allgemeinen Gesetzesmentalität in der Kirche, so haben sie doch mit dieser Methode versucht, dem humanistischen Pluralismus und den sozialen Veränderungen zu entsprechen, welche die Einheitlichkeit der mittelalterlichen

Welt (die so einheitlich gar nicht war) ablösten. Es war in allen Lebensbereichen immer schwieriger geworden, einen „sicheren" Weg zu gehen, und desto stärker wurde das Bedürfnis nach Sicherheit, auch hinsichtlich des ewigen Heils (auch der heutige Fundamentalismus ist eine ähnliche Reaktion). Wenn in solcher Lage sich die Jesuiten mit einem „probabilis" guten Handelns begnügten, dann mußte dies keineswegs der Rat zur Bequemlichkeit sein, sondern entsprang der Einsicht, daß einer gerade im „probabilior" scheitern kann, und dem Respekt vor der menschlichen Würde des gottgeschenkten freien Willens[9].

Man kann dies ein optimistisches Bild vom Menschen nennen und es im Zusammenhang mit der Aufklärung sehen[10]. Doch weder die Aufklärung, die keineswegs nur „platt" war, noch die Jesuiten mit ihrem Probabilismus huldigten einem blinden Optimismus; sie wußten sehr wohl um die dunklen Schatten des menschlichen Daseins. In dieser Perspektive ist auch der keineswegs noble Kampf der Jesuiten gegen Blaise Pascal zu sehen. Der abgründigen Tiefe seines Bildes vom Menschen, der zwischen „Misère" und „Grandeur" ein „Schilfrohr" ist, das ein Wassertropfen töten kann, aber im Wissen darum, daß es sterblich ist, erhaben über das Weltall ist, wollten sie ein wenig Licht der „Oberfläche" entgegenhalten, indem sie in ihrer Moraltheologie etwas Raum für menschliche Lebensfreude ließen, ohne welche dieses Wissen kaum einer aushalten kann.

Zugleich aber ist diese Pastoral von nüchterner Klugheit geprägt. Man kann dies auch feststellen, wenn man in den „Geistlichen Übungen" des Ignatius von Loyola liest. Sie sind in ihren methodischen Anleitungen für den „Exerzitienmeister" gewiß kein Betrachtungsbuch, aber sie sind klug und menschenfreundlich zugleich, indem sie die „Beschaffenheit" der Teilnehmer beachtet wissen wollen, „damit nicht einem, der ungebildet ist oder schwache Fähigkeiten hat, Dinge vorgelegt werden, die er nicht leicht tragen und durch die er keinen Fortschritt machen kann"[11]. Gewiß haben sich nicht alle „Exerzitienmeister" und „Seelenführer" daran gehalten – mit Folgen, die anonym geblieben sind, aber auch solchen, die in Biographien manifest wurden. Doch die durchaus moderne Pädagogik des Ignatius selbst kann darin gesehen werden, daß er den Exerzitienleiter „ganz rationell, aktiv, mit klarem Bewußtsein vorgehen läßt", so daß, wer aus den Exerzitien „herauskommt", die höchste Stufe der Gottesliebe „noch nicht erreicht haben muß, aber den Weg kennen soll", der ihm in der Welt und zugleich frei von ihr gewiesen ist[12].

Die Modernität der Jesuiten am Morgen der Neuzeit sollte sich insbesondere erweisen in ihrem Versuch, sich dem neuzeitlichen Pluralismus auch dort zu stellen, wo er das Bild einer christlichen Welt am stärksten bedrohte, in der Entdekkung fremder Kulturwelten.

Das universale Naturrecht und das Recht der Völker

Die Gnadenlehre und das Moralsystem, die Jesuiten im 16./17. Jahrhundert vertraten, stellen eine Phase dar in der uralten und endlosen Geschichte der Frage, wer der Mensch ist. In eine die Möglichkeit des Menschen zu übersteigen scheinende Dimension kommt diese Frage, wenn sie heraustritt aus dem Horizont eines geschichtlich bestimmten Weltbilds, außerhalb dessen es nur „Barbaren" gibt, hinein in den Horizont der ganzen Menschheit. Was dies bedeutet, ist heute offenkundig, weil alle Menschen global bedroht sind, und die Bedrohung nur global abgewehrt werden kann. Global aber ist nur die bedrohliche Technik selbst, und die „Menschheit" ist ein abstrakter Begriff, kein Handlungssubjekt.

Im 16. Jahrhundert stellte sich das Problem noch relativ „harmlos". Es ging darum, daß auch die „Heiden" in den Ländern der Kolonialmächte wahrhaft Menschen sind. Der spanische Dominikaner Francisco de Vitoria (gest. 1546) ist berühmt geworden durch seinen Auftritt vor Kaiser Karl V. im Jahr 1534 und durch seine eine gewisse Kolonialethik einleitende These vom Recht der Völker im „ganzen Erdkreis", welche „in irgendeiner Weise" zusammen die eine „Res publica" darstellen. Der zwei Jahre nach Vitorias Tod geborene Jesuit *Francisco de Suárez* (1548–1619) hat diesen im Himmel verankerten „totus orbis" in seinem „Tractatus de legibus ac Deo legislatore" (1612) gleichsam auf die Füße gestellt. Auch seine Lebensgeschichte veranlaßt, die gängige Vorstellung von der Societas Jesu zu modifizieren. Suárez hatte alle Mühe, in diesen Orden aufgenommen zu werden, man hielt ihn für unbegabt; dann wurde er mehrfach von einem Ordensbruder bei der Inquisition angezeigt. Mit seiner originellen Pastoraltheologie fiel er bei Papst Urban VIII. in Ungnade, weil er die Möglichkeit einer schriftlichen Beichte vertrat (Paul V. war ihm dann gnädig).

Wie Molina in seiner Gnadenlehre die endliche Freiheit des Menschen ernst nahm, so suchte Suárez einen Bezug herzustellen zwischen dem universalen göttlichen Naturrecht und dem in der Geschichte jeweils ausgebildeten Recht der Völker. Daß er damit die Geschichte ernst nahm, zeigt sich auch in seiner Auseinandersetzung mit dem schon genannten Ordensbruder *Gabriel Vázquez*, der die Verpflichtung des Sittengesetzes in der natürlichen Vernunft begründet sah, während für Suárez das Gesetz verpflichtet in einem Akt des in der Geschichte gestaltenden Willens in eins mit dem Intellekt (der Ordensgeneral Acquaviva ließ 1606 bei der Edition der Werke des Vázquez alle gegen Suárez gerichteten Stellen tilgen – gewiß ein Akt fragwürdiger Ordensdisziplin).

Suárez geht, insoweit in der Tradition des Nominalismus, von den konkreten Verhältnissen aus, um an ihnen die Begriffe der Vernunft zu überprüfen. Gott setzt als „Gesetzgeber" den Handlungen der Menschen den Rahmen von Sittlichkeit und Verwerflichkeit, aber sein Wille erschöpft nicht das ganze Gutsein oder Bösesein in der menschlichen Einhaltung oder Übertretung des natürlichen Ge-

setzes. Es geht hier um den gleichen „concursus simultaneus" wie in Molinas Gnadenlehre. Dieses theologische Prinzip überträgt Suárez auf die Sphäre des Rechts in seiner Unterscheidung des Ius gentium (Recht der Völker) vom Ius naturae (dem von Gott gesetzten Naturrecht). Die Gebote im Recht der Völker besitzen nicht „den Charakter einer aus der Natur der Sache kraft eines Vernunftschlusses entspringenden Notwendigkeit". Was aber nicht „notwendig" ist, das ist geschichtlich, und deshalb „kann das Recht der Völker nicht in dem gleichen Grade wie das natürliche Recht unveränderlich sein" [13].

Wie aber ist das Ius gentium entstanden? Suárez unterscheidet es vom Ius civile als der Rechtsordnung eines einzelnen Volkes, das im geschriebenen Gesetz formuliert ist; das Ius gentium ist „durch die Gewohnheit aller Völker entstanden und verpflichtet alle" als ungeschriebenes Recht. Um zu unterstreichen, daß das Recht der Völker nicht aus der gottgeschaffenen „Natur", sondern aus der geschichtlichen „Gewohnheit" stammt, korrigiert er sich: Das Ius gentium ist „bei *fast* allen Völkern im Gebrauch". Er legt Wert auf diese Einschränkung, weil so deutlich werde, „daß sich in diesem Recht nicht eine absolute, naturgegebene Notwendigkeit findet, daß es nicht allen Völkern ohne Ausnahme gemeinsam sein muß" [14].

Was bei Suárez ganz konkret und nicht von einer übernatürlichen Ordnung her in den Blick kommt, und was in seinem Zeitalter weltgeschichtliche Relevanz bekommen hat, ist das „Genus humanum", die Menschheit, deren Einheit er ausdrücklich nicht von der biologischen Gattung her begründet, sie vielmehr „in gewissem Sinn politisch und moralisch" nennt. Denn wie immer auch sich eine Stadt oder ein Staat als eine „Societas perfecta" verstehen mag, „so ist doch jede dieser Gemeinschaften in gewisser Weise ein Glied des großen Ganzen, der Menschheit; denn niemals sind diese Gemeinschaften einzeln so selbständig, daß sie nicht einer gewissen gegenseitigen Hilfe und eines Zusammenlebens und Zusammenarbeitens bedürfen" [15]. Was da ein Jesuit zu Anfang des 17. Jahrhunderts publiziert hat, sechs Jahre vor dem Beginn des Dreißigjährigen Krieges, in welchem das Abendland seine eigene Einheit begraben hat, ist dreieinhalb Jahrhunderte später ein Menetekel.

Suárez wußte sehr wohl, wovon er schrieb in einer Zeit, als eben dieses Abendland die Welteroberungen in der Identifikation mit dem Genus humanum legitimierte und sich die Machthaber, mit welchen Theorien auch immer, an die Stelle des göttlichen Gesetzgebers setzten. Seine Äußerungen über die Sklaverei, welche er eine „gegenwärtig bestehende Strafart" nennt, und ebenso seine Thesen über den „gerechten Krieg" müssen den heutigen Leser enttäuschen, wenn er nicht auch den Lehren dieses Jesuiten zugesteht, was dieser prinzipiell formuliert hat: die Wandelbarkeit des Rechts der Völker.

Suárez hat im Eingang seines Traktats die „Schwierigkeit" genannt, „daß ein allen Völkern gemeinsames Recht, das auf dem Willen oder der Überzeugung der

Menschheit beruht, nicht vorstellbar erscheint", dieweilen der menschliche Geist so beschaffen ist, „daß es so viele Meinungen wie Köpfe gibt" [16]. Doch er ist nicht in die These ausgewichen, es könne also die Entstehung eines gemeinsamen Rechts aller Völker nicht menschlichen Ursprungs, sondern nur Sache des göttlichen Gesetzgebers sein. Er setzt sein Vertrauen auf die „Gewohnheiten", auf die Geschichte der Menschheit – ein uns heute unbegreiflich erscheinender Optimismus. Er hat jedoch bei Suárez seinen Grund darin, daß der Schöpfer den Menschen so geschaffen hat, daß diesem die Möglichkeit gegeben ist, auch dessen fähig zu sein, was menschenunmöglich erscheint. Ist eine solche Prämisse nicht unabdingbar für den Aufgang der Menschheit aus dieser nur technisch unifizierten „One World"?

Suárez hat auch die Religion einen Bestandteil des Völkerrechts genannt und auf das Opfer sowie auf den besonderen Stand in den Kulthandlungen verwiesen. In diesen Perspektiven stellte sich die Frage, wie das Evangelium so zu verkünden ist, daß sein Adressat nicht nur die Völker der bisherigen Christianitas sind, sondern das Genus humanum.

„Machet zu Jüngern alle Völker"

Papst Johannes Paul II. hat den italienischen Jesuiten und Chinamissionar Matteo Ricci (1552–1610) mehrfach als Beispiel für die Glaubensverkündigung in der Weltkirche genannt. Er konnte dies eher beiläufig sagen, weil Pius XII., seinem Vorgänger folgend, am 8. Dezember 1939 [17] entschieden hatte, daß „Zeremonien zu Ehren des Konfuzius als Akte bürgerlichen Kultes nicht zu mißbilligen sind". So hatte freilich schon der Jesuit Martino Martini 1656 in Rom gegen die Angriffe auf Riccis Missionsmethode im „Ritenstreit" argumentiert und die Duldung durch Papst Alexander VII. erreicht. Doch nach langen und komplizierten Auseinandersetzungen, in denen Charles Maigrot, Apostolischer Vikar von Fukien (1681), eine besonders unheilvolle Rolle spielte, hat Papst Benedikt XIV. 1742 die missionarische Akkomodation an kulturelle Überlieferungen in China und 1744 auch für Indien verboten.

Die lange in der Literatur nachklingende Kontroverse darüber, ob die Jesuiten recht hatten oder der Papst, war schon nach dem Ersten Weltkrieg in eine weltgeschichtlich neue Dimension gerückt und damit auch die Lage der christlichen Weltmission. Im Jahr 1926 hat Pius XI. das Rundschreiben „Rerum Ecclesiae" herausgegeben, in einem Brief an die kirchlichen Oberen in China die Bemerkung angefügt, es sei die Haltung der Kirche, sich überall an die dort geltenden „Gesetze und Einrichtungen anzupassen", und die sechs ersten Chinesen zu Bischöfen geweiht. Er entgegnete damit den Vorwürfen, die Kirche mische sich in die chinesische Politik ein, welche Verdächtigungen historisch freilich sehr verständlich

waren. Denn die im 18. Jahrhundert im wesentlichen gescheiterte christliche Mission hatte 1842 wieder begonnen, nachdem China in dem Krieg unterlegen war, den Großbritannien wegen des Opiumhandels begonnen hatte.

Papst Pius XII. versuchte eine lehramtliche Kontinuität zu seinem Vorgänger Benedikt XIV. herzustellen, indem er von einer inzwischen eingetretenen Säkularisierung der konfuzianischen Riten ausging. In der Tat hatte der Konfuzianismus mit dem Ende des chinesischen Kaisertums (1911/12) eine wesentliche Grundlage verloren, und neben den inneren Erschütterungen trugen die europäischen Einflüsse zur Zerstörung des traditionellen chinesischen Weltbilds bei. Die alte missionstheoretische Frage, ob die Christianisierung von einer Tabula rasa der angetroffenen Kulturen auszugehen habe, schien also durch die Fakten beantwortet zu sein. War dies ein Glück hinsichtlich des „Missionsbefehls", den der auferstandene Christus seinen Jüngern erteilt hatte – oder war dies eher ein Verlust an religiöser Potenz in der Menschheit? Andererseits: Ist es denn möglich, daß der in Israel und im Imperium Romanum geschichtlich fundamental geprägte christliche Glaube mit seinem absoluten Anspruch die religiösen Überlieferungen anderer Kulturen ernsthaft in sich aufnehmen kann, ohne seine Identität in einem globalen Synkretismus zu verlieren oder aber die anderen Überlieferungen so lange zu interpretieren, bis diese ihre eigene Identität verloren haben? In diesem Aspekt haben die Missionstheorien und -praktiken der Jesuiten im 16. bis zum frühen 18. Jahrhundert eine geradezu bestürzende Bedeutung.

Nun ist die Missionsgeschichte dieser Jahrhunderte ein höchst verschlungener Komplex. Die Berufung der Kolonialmächte Spanien und Portugal auf die päpstlich gewährten Rechte ihres „Patronats" in der Mission konkurrierte mit dem Jurisdiktionsanspruch der Päpste, die Missionsorden (besonders die Dominikaner, Franziskaner und Jesuiten) standen sich mit peinlicher Eifersucht gegenüber; die Hierarchie, auf Einheit bedacht, konnte zentralistisch vereinfachen, und die Orden in ihren internen und missionarischen Besonderheiten konnten jedes Planungskonzept stören; das Wissen um die sehr unterschiedlichen Bedingungen in den neuen Ländern, in den Hochkulturen Asiens und in den indianischen und afrikanischen Stammeskulturen stand noch in den Anfängen. Die in diesem Datenkranz entfalteten Missionstheorien lassen sich, etwas zugespitzt, in einem Spektrum sehen, das von der Idee einer Übertragung der abendländischen Christenheit in die ganze Welt bis zu der Vorstellung reicht, die Missionierung der Menschheit könne gleichsam ab ovo beginnen wie die Apostel in der Urzeit der Kirche[18]. Alle diese Theorien und Praktiken waren in ihrer Zeit geschichtlich zu rechtfertigen, und oft erschienen sie auch in wechselseitigen Kombinationen. Die Wirksamkeit der Jesuiten war selbst alles andere als einhellig. Und doch haben gewichtige Repräsentanten der Societas Jesu einen „Paradigmawechsel" in der Missionsgeschichte angestrebt, gegründet in der Moraltheologie Molinas und der Gesellschaftslehre des Suárez.

Es ist bezeichnend, daß ein spanischer Jesuit, *José de Acosta* (1540–1600), die Geschichtlichkeit der christlichen Mission in seiner Schrift „De natura novi orbis et De procuranda Indiorum salute" (1588) entdeckt hat. Er war seit 1571 als Theologe in wichtigen Positionen in Peru und zeigte sein Selbstbewußtsein, als er, wieder in Europa, wie auch andere Jesuiten die Macht des nach Ignatius tatkräftigsten, aber auch sehr eigenwilligen Ordensgenerals Acquaviva (1581–1615) eingeschränkt wissen wollte, insofern in Übereinstimmung mit Papst Clemens VIII. Acosta mußte sich fügen. Im Blick auf den „neuen Erdkreis" hat er drei Epochen der Missionsgeschichte unterschieden: die Mission der apostolischen Zeit, die Mission bei Völkern, die christlichen Fürsten unterworfen waren (also die Mission nach Konstantin d. Gr. und im Mittelalter), und die jetzige Mission bei Völkern außerhalb des christlichen Herrschaftsbereichs. Anders als sein systematisch denkender Ordensbruder Suárez, der sich in seinem Traktat von 1619 auf ein zumindest „fast" allen Völkern gemeinsames Recht bezog, sah Acosta bei den Indianern jene Voraussetzungen nicht gegeben, welche die Japanmission seines älteren Ordensbruders Franz Xaver (1506–1552) ermöglicht hatten: Ohne militärischen und politischen Schutz können nach Acosta Indianer nicht bekehrt werden.

Dieses Problem hat auch den spanischen Jesuiten *Alfonso Salmerón* (1515 bis 1585) umgetrieben. Er kritisierte die traditionelle Lehre, wonach zwar niemand zur Taufe gezwungen werden darf, jedoch Völker, welche die Verkündigung des Evangeliums verhindern, militärisch bekämpft werden können. Aber dieser Theologe, der – einer der ersten Gefährten des Ignatius von Loyola – am Konzil von Trient teilgenommen hatte, wo man sich aber den neuen Missionsproblemen nicht stellte, hat dann doch angesichts der praktischen Situation Zweifel, ob seine Kritik an der Tradition berechtigt ist. Er drückt dies geradezu dialektisch so aus: Er würde die These, daß die Zulassung der Missionare mit Waffengewalt zu erzwingen sei, keineswegs schlechthin ablehnen, würde ihm nicht die Exegese, dies erlaube Christi Missionsauftrag, „allzu gepreßt" erscheinen.

Ein wichtiges Merkmal für die Mission in Stammeskulturen während dieser Zeit ist die Ansicht, daß keine Indianer zu Priestern geweiht werden können, vertreten auch von José de Acosta, darin konform mit dem Konzil von Lima 1567/68. Ein in Mexiko geborener Jesuit versuchte mit einem Antrag beim Ordensgeneral Acquaviva dieses Tabu zu durchbrechen, was jedoch nach langen römischen Beratungen abgelehnt wurde. Auch aus den berühmten Indianerreduktionen der Jesuiten in Paraguay, seit 1610 auf Weisung Acquavivas entstanden (er kritisierte die ursprüngliche Praxis, als Wandermissionare aufzutreten), ist kein einheimischer Priester hervorgegangen. Die Reduktionen, sehr verdienstlich im Kampf gegen die Sklavenjäger, waren durchaus patriarchalisch organisiert, mit einem Einschlag genossenschaftlicher Momente im Ackerbau (als 1750 ein Teil von Paraguay an Portugal kam und die Indianer sich begreiflicherweise gegen eine

Umsiedlung in spanisches Gebiet wehrten, kam es zum Vernichtungskampf gegen diese Reduktionen). Auch in Brasilien, wo die Jesuiten (dort seit 1556) die Katechumenen lange bis zur Taufe und die Getauften noch länger bis zur Teilnahme an der Eucharistie warten ließen, wurde kein Indio zur Priesterweihe zugelassen.

Als „Protektor der Indianer" ist der Dominikaner Bartolomé de Las Casas in die Geschichte eingegangen. Im Jahr 1547 nach hingebender Wirksamkeit in der Mission und Gründung befriedeter Siedlungen der Indios im Kampf gegen spanische Siedler, Beamte und Kaufleute wieder in Spanien, veröffentlichte er die „Relación de la destruyción de las Indias" (1552), welche die Mißstände scharf kritisierte, woraus ein lange wirkendes pauschal negatives Bild Spaniens in Europa entstand. Doch einem geschichtlichen Dilemma konnte auch er nicht ausweichen: Er förderte zugunsten der Indianer die Einführung von Negersklaven, was er später tief bereute. Man kann Las Casas einen Utopisten nennen, wenn man einräumt, daß es ohne Utopie keine Zukunft gibt.

Obwohl die Indianerreduktionen der Jesuiten (in Ansätzen auch bei anderen Missionsorden) der spanischen Krone unterstellt waren, zeigen doch auch diese Versuche, eine kleine „heile Welt" aus den allgemeinen Machtverhältnissen auszusparen, gewisse utopische Züge. Erstaunlich, wenn auch keineswegs singulär in diesem Zeitalter, mutet die auf die Vision des Joachim von Fiore (gest. 1202) von einem „Reich des Heiligen Geistes" zurückgehende Utopie des Jesuiten *Antonio Vieira* (1608–1697) an. Er war 1612 mit seinen Eltern nach Brasilien gekommen und widmete sich, seit 1623 Ordensmitglied, zunächst diplomatischen Aktionen im Dienst des portugiesischen Königs; 1653 wieder in Brasilien, kämpfte er zusammen mit anderen Jesuiten äußerst entschieden gegen die Sklaverei, woraufhin diese Männer 1661 nach Portugal deportiert wurden. Dort nun entfaltete Vieira seine eschatologische Lehre vom „Reich des Messias", das er in einer geläuterten Weltherrschaft Portugals heraufsteigen sah (von der Inquisition eingesperrt, konnte er dank einem politischen Machtwechsel und der Intervention des Papstes Clemens X. nach Rom reisen)[19].

Es ging in der lateinamerikanischen Mission um eine menschenwürdige Behandlung der Indianer und in eins damit um die Entwicklung einer Katechese, in welcher das Christentum nicht nur einfach übergestülpt wird. Für eine kulturelle Akkommodation gab es keine Anknüpfungspunkte, nachdem die altamerikanischen Großreiche der Maya und Inka untergegangen waren. Auch in dieser Perspektive ist es zu sehen, daß der französische Jesuit *J. F. Lafiteau* sein zweibändiges Werk „Mœurs des Sauvages Amériquaines comparées aux Mœurs des Prémiers Temps" (1724) schrieb, in dem er die Irokesen und Huronen Kanadas als Zeugen der an alle Völker ergangenen göttlichen „Uroffenbarung" darstellt, wenn es ihm auch in erster Linie darauf ankam, die These des Aufklärers Pierre Bayle von einem Atheismus der Primitiven zu widerlegen. Wie sein Ordensbruder *J. B. du Halde* in der „Description ... de l'Empire de la Chine" (1735) zur schwärme-

rischen Chinoiserie des 18. Jahrhunderts beitrug, so Lafiteau zur Verherrlichung des „edlen Wilden" – beide markante Repräsentanten der „Modernität" der Societas Jesu. Doch auch in der Lehre von einer Uroffenbarung, zu der es eine umfängliche Literatur gibt, war das Problem der Einzigkeit des christlichen Glaubens gestellt, das fundamental ist für die missionarische Begegnung mit den Hochkulturen Asiens und deren religiösen Überlieferungen – im Ritenstreit ebenso verdeckt wie in der heutigen Zulassung folkloristischer Elemente.

Der erste Missionar der Societas Jesu, der den Hochkulturen Ostasiens begegnete, war *Francisco Xavier* (1506–1552). Nach seiner Ankunft (1542) in dem 1534 gegründeten Bistum Goa unternahm er, angewidert vom Treiben der portugiesischen Handelskolonisten, seine Missionsreisen im traditionellen Stil der Großtaufen, vielleicht getragen von der Überzeugung, alle nicht Getauften seien der Hölle verfallen. Im Jahr 1549 kam er, begleitet von einem ins Ausland geflüchteten Japaner, von dem er dürftige Sprachkenntnisse erwarb, in dessen Heimat. Franz Xaver teilte Ignatius von Loyola, zu dessen ersten Gefährten auch dieser Missionar gehört, seine Erfahrung mit, daß in Japan Fragen gestellt werden, die nicht mit der üblichen Taufpredigt beantwortet werden können. In Gesprächen mit buddhistischen Mönchen suchte er nach Worten, in denen sich der christliche Glaube ausdrücken ließe, und stieß so auf das Wort „dainichi", das er für das Wort „Gott" verwendete. Als er dann bemerkte, daß dieses etwa den Urstoff der Welt bedeutet, wich er auf das lateinische Wort „Deus" zurück. Dies war gewiß keine Lösung des Problems, aber nicht nur Franz Xaver fehlte es an den Voraussetzungen für eine im Grund auch heute erst in Ansätzen gegebene theologische Erörterung. Wie wenig es sich nur um philologische Übersetzungsprobleme handelt, zeigte sich dann bei den sprachlich hochgebildeten Jesuiten in China und Indien. In dem auf Franz Xaver zurückgehenden Katechismus wurden im Jahr 1556 etwa 50 buddhistische Begriffe getilgt. Zwei Jahre wirkte Franz Xaver in Japan, er starb 1552 einsam auf einer Insel vor dem chinesischen Festland. Sein missionarisches Wirken war der großartige Ausgriff eines Mannes, der in seinem Ekel vor Europa die Zukunft seines Glaubens im Osten suchte.

Ein Vierteljahrhundert nach Franz Xaver kam sein Ordensbruder *Allessandro Valignano* (1539–1606) nach Japan (1574 als Visitator der Jesuitenmission mit etwa zwanzigtausend Christen). Er förderte das Sprachstudium und ließ Seminare zur Bildung eines einheimischen Klerus einrichten. Nach 1601 konnten die ersten japanischen Priester geweiht werden. Bis zur Verbannung der Missionare 1614 und der jetzt radikalen Verfolgung der Christen gab es etwa 50 Priester. Daß Papst Clemens VIII. 1600 das Missionsprivileg der Jesuiten aufhob, woraus die Ordensrivalitäten mit Dominikanern und Franziskanern entstanden, trug zum öffentlichen Scheitern des jetzt nur im Untergrund mit vielen Martyrien weiterlebenden Christentums bei, wenn auch die bis 1853 dauernde Abschließungspolitik Japans in Abwehr der europäischen Mächte der entscheidende äußere Grund war.

Wohin zu kommen Franz Xaver nicht bestimmt war, erreichte um eine Generation später sein Ordensbruder *Matteo Ricci* (1552–1610). Seit 1583 in China, erwarb er 1601 die kaiserliche Erlaubnis, sich für mathematische und astronomische Studien in Peking niederzulassen. In Unkenntnis der Verhältnisse war er zuerst im Stil eines buddhistischen Mönchs aufgetreten, bis er bemerkte, daß der Stand eines konfuzianischen Gelehrten maßgebend ist. Die dann folgenden Angriffe der Jesuiten auf Buddhismus und Taoismus verkannten den in China entstandenen Synkretismus. Es handelt sich dabei freilich nicht nur um einen Mangel an Information, sondern es stellt sich die Frage, inwiefern eine vernünftigerweise gewiß gebotene missionarische Taktik sich vereinbaren ließ mit einer wirklichen Inkulturation, welche voraussetzt, daß die angetroffene Kultur mitsamt ihrer religiösen Überlieferung ernstgenommen wird.

Ohne Zweifel hat Matteo Ricci, auch dank seiner liebenswürdigen Art, nicht nur eine starke Anziehungskraft auf chinesische Intellektuelle ausgeübt, sondern sich sehr ernsthaft auf chinesisches Denken eingelassen. Begründete auch seine „Weltkarte", in der er China, das sich als „Reich der Mitte" verstand, ins Zentrum rückte, seinen Ruhm, und fanden unter seinen vielen Schriften besonders die moralphilosophischen Anklang, so ist doch seine Schrift „Die wahre Bedeutung des Herrn des Himmels" sein missionstheologisch wichtigstes Werk. Er selbst hat dazu bemerkt, dieses Buch handle nicht „von allen Mysterien unseres heiligen Glaubens – diese sollten einzig den Katechumenen und Christen erklärt werden –, sondern nur von einigen Grundbegriffen, die ... vom natürlichen Licht eingesehen werden können". Für diese Einsicht schien ihm China besonders begabt, denn: „In keinem der Heidenvölker, um die wir in Europa wissen, hat es weniger der wahren Religion zuwiderlaufende Irrtümer gegeben als in China", während er „unsere Römer", die Griechen und andere Völker wegen der „Unanständigkeiten" in ihren Mythologien kritisiert. Hat nun Matteo Ricci in seinem Studium des Konfuzius und in seinen Gesprächen mit chinesischen Gelehrten deren Texte mißverstanden oder tendenziös, missionstaktisch umgedeutet?

Der französische Sinologe J. Gernet, der zumindest skeptisch darüber urteilt, ob sich das in einer so anderen Welt geformte Christentum mit dem Weltbild Chinas vereinbaren läßt, will es im einzelnen Fall offen lassen, „ob sich die Missionare vorübergehend anpassen wollten, ob sie überzeugt waren, man müsse über Umwege vorgehen, ob sie die Dinge unwillkürlich vermischten oder sogar ehrlich glaubten, die alten chinesischen Vorstellungen entsprächen jenen in der Bibel". Gernet unterstreicht, daß Ricci – und dies entsprach ja der Völkerrechtslehre des Suárez – von der Idee der „natürlichen Religion" ausgeht, zitiert dann aber einen Brief an den Ordensgeneral von 1604, in dem Ricci schreibt, es sei ihm vorteilhafter gewesen, den Begriff „taiji" „umzudeuten", bis er mit dem Gottesbegriff übereinstimmt. Da ist jedoch zu beachten, daß sich Ricci im Ritenstreit zu wehren hatte[20].

In diesen Wirbel ist auch die Schrift eines anderen Jesuiten geraten, die Kritik, welche Riccis Nachfolger *Niccolo Langobardi* an dessen Missionsmethode vorlegte. Ihre nach 1622 erschienene lateinische Fassung wurde auf Befehl eines Vizeprovinzials als ordensfeindlich verbrannt und ist in einer spanischen Version erhalten. Langobardi kommt in Missionsgeschichten zumeist schlecht weg, gilt fast als ein Verräter, dokumentiert jedoch die tatsächlichen Probleme der missionarischen Akkommodation, auch hinsichtlich der Frage, inwieweit ein bekehrter chinesischer Gelehrter den christlichen Glauben im ganzen annehmen konnte.

In den Auseinandersetzungen, die unter dem Titel „Ritenstreit" laufen, wurden die Probleme der missionarischen Akkommodation eher verdeckt, wurde ein Aspekt isoliert und auch dieser entweder in der Defensive mißdeutet, als handle es sich um beliebige soziale Regeln, oder in der Offensive nicht als eine Herausforderung zu einer wirklichen neuen Inkulturation des Christentums verstanden. Der tiefere Grund des Streits liegt im Widerspruch des dualistischen Weltbilds im Abendland zum chinesischen Universismus, der sich in seiner Geschichte gegen alle dialektischen Ansätze immer wieder durchsetzt. Der in der Shang-Zeit (1500–1000 v. Chr.) stark ausgeprägte Ahnenkult, der bis zu einem „shang-ti", einem obersten göttlichen Ahn, reicht, gründet in einem einheitlichen Bild von Mensch und Gott. Die chinesische Geistesgeschichte ist nicht weniger kompliziert als die griechisch-römisch-europäische. Der Wanderlehrer Konfuzius (gest. 479 v. Chr.), der die das ganze Leben bestimmenden „Riten" („li") der Chou-Dynastie (ca. 1000 bis 256 v. Chr.) zum Bild vom „edlen Menschen" individualisierte, wurde erst in langer Zeit zur Autorität, und der Konfuzianismus mit seinen Kommentatoren, die formal ganz ähnlich verfuhren wie die christlichen Scholastiker, wandelte sich ständig, ganz abgesehen vom wechselnden Einfluß des Buddhismus und Taoismus. Die auch unter Sinologen umstrittene Frage, ob man den Konfuzianismus zu den Weltreligionen rechnen kann, setzt in ihrer Beantwortung einen bestimmten Begriff von Religion voraus, auch eine Interpretation des Symbolworts „Himmel" („t'ien"), das in der chinesischen Geistesgeschichte selbst sehr verschieden gedeutet wurde. Daß Ricci die Widersprüche der Kommentare in seinem Sinn auslegt, ist ebenso verständlich wie sein Wille, den christlichen Glauben in Interpretationen des Konfuzianismus in China einzupflanzen.

Ein wichtiger Punkt im Ritenstreit war auch die von Jesuiten geübte Mission „von oben", welcher die als eigentlich evangeliumsgemäße Methode „von unten" entgegengesetzt wurde. Nun läßt sich gewiß sagen, daß die in Peking als Gelehrte wirkenden Jesuiten *Adam Schall von Bell* (geb. 1592 in Köln, gest. 1666 in Peking) und *Ferdinand Verbiest* (geb. 1623 in Belgien, gest. 1688 in Peking) vorzüglich als Initiatoren eines weltweiten Kontakts der Wissenschaften zu würdigen sind und Missionare in eher indirektem Sinn waren, wenn sie auch zeitweise in Gefangenschaft gehalten wurden. Doch die seit 1631 von den Philippinen nach China gekommenen Franziskaner und Dominikaner, die in Ordenstracht auf den

Straßen predigten und gegen die Ahnenverehrung polemisierten, verursachten wie auch in Japan bei all ihrer missionarischen Hingabe nur Verwirrung.

Es wurde darüber spekuliert, ob die Methode „von oben" in China auf längere Zeit hin Erfolg gehabt hätte. Nach K'ang-shi (1662–1722), einem der bedeutendsten Kaiser in China, intelligent und tolerant, begann eine radikale Knebelung auch der chinesischen Literatur. In diesem Klima trug die römische Entscheidung im Ritenstreit, die auch als Eingriff eines fremden Souveräns empfunden wurde, gewiß dazu bei, daß das Christentum offiziell von 1724 bis zur peinlichen „Öffnung" Chinas im Opiumkrieg 1842 verboten wurde. Trotzdem kann die Spekulation „Was wäre gewesen, wenn ..." nicht davon dispensieren, über die Problematik missionarischer Akkommodation nachzudenken. Hubert Jedin hat bemerkt, „daß die nachtridentinische Kirche nicht imstande war, den Europäismus der missionarischen Verkündigung zu überwinden", und das Verbot der Riten 1742 eine „Fehlentscheidung" genannt. Jedoch läßt seine Erklärung, es habe sich „nur" um eine „kulturelle Einkleidung" des unveränderlichen „Wesens des Christentums" gehandelt, das geschichtstheologische Problem beiseite[21].

Das Pendant zu Matteo Ricci in Indien war sein Ordensbruder *Robert de Nobili* (1577–1656), der seit 1606 in Südindien den christlichen Glauben in der Lebensweise eines Büßers verkündete. Er war ein Kenner des Sanskrit und der Tamilsprache und nannte die Bibel das „Neue Veda". Auch die nach ihm gekommenen Jesuiten, so der Niederländer *Johann Ernst Hanxleben* (1681–1732) und der Italiener *Costantino Giuseppe Beschi* (1680–1747) waren literarisch hochbegabt, schrieben religiöse Lyrik in der Landessprache. Wie die Jesuiten in China die gesellschaftlichen Verhältnisse respektierten, so Nobili in Indien, indem er für die Parias eine eigene Missionierung einführte, was auf Kritik stieß. Daß die oft genannte Solidarität in der Societas Jesu nicht überschätzt werden darf, zeigt die Opposition von portugiesischen Jesuiten gegen ihren italienischen Ordensbruder. Anklagen in Rom wehrte Kardinal Bellarmin ab, und 1623 erließ Gregor XV. ein Duldungsdekret für Nobilis Missionsweise. Dann ging die Geschichte ihren Lauf ähnlich wie in China. Ganz anders als der Konfuzianismus, so wenig dieser als areligiös zu bezeichnen ist, forderte der Buddhismus eine theologische Auseinandersetzung, die ja heute insbesondere mit dem Zen-Buddhismus geführt wird (umgekehrt wendet sich ein indischer Theologe, der Jesuit Sebastian Painadath, der abendländischen Mystik zu).

Im Jahr 1622, also ein Jahr vor der Duldung der Methode des Pater Nobili, gründete Papst Gregor XV. die „Congregatio de Propaganda Fide"[22]. Wenn diese auch bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts ihre Aufgabe hauptsächlich unter Nichtkatholiken sah, so wurde sie doch in mehrfacher Hinsicht sehr bedeutsam für die Missionen, welche weltweit in zwölf Provinzen eingeteilt wurden. Man stellt gewöhnlich den Missionsstil der „Propaganda" als eine Evangelisierung „von unten" dar. Dies war er auch in seiner Ausrichtung auf die Bildung von Ge-

meinden. Doch zugleich ist dieser Stil eine Aktion „von oben", weil er auf eine römische Zentralisierung hinarbeitete. Unter dem Einfluß der „Propaganda" verpflichtete Papst Urban VIII. 1633 alle Orden in Ostasien zur Predigt nach dem tridentinischen Katechismus. Im Jahr 1677 verlangte die „Propaganda", daß die Jesuitenmissionare einen Eid vor den Apostolischen Vikaren leisten, woraufhin die Patronatsmacht Portugal ihrerseits einen Eid verlangte.

Daß die Päpste immer wieder Missionsprivilegien an einzelne Orden erteilten, während umgekehrt die „Propaganda" versuchte, die Ordensleute aus ihrem Verband zu lösen, wird von den Missionshistorikern unterschiedlich beurteilt. Die einen betonen die missionarischen Erfahrungen der Ordensleute und verweisen auf die Wirren, welche Delegaten draußen oft anrichten konnten[23]. Andere aber bedauern, daß diese Privilegien eine einheitliche Weltmission „durchlöcherten". Ein kleiner lokaler Vorgang ist durchaus signifikant: 1704 teilte die „Propaganda" Tibet den Kapuzinern zu, 1706 stellte sich ein Jesuit aus Goa entgegen, und 1718 mußte Rom seine Entscheidung wiederholen.

Doch die heute, wenn auch unter stark gewandelten Umständen, bedrückend aktuell gebliebene Frage ist es, ob es eine solche zur Unifizierung drängende Einheitlichkeit geben kann, ob die Pluralität der Kulturen damals ein Methodenmonopol zuließ, letztlich: ob die heranwachsende „Weltkirche" nicht eine „Welten-Kirche" sein muß (man kann mit Sorge dem geplanten „Weltkatechismus" entgegensehen).

Daß der „Propaganda" nicht einfachhin Europäismus vorgeworfen werden kann, zeigt die Instruktion von 1659 an die Apostolischen Vikare, es sei nicht ihre Aufgabe, Europa nach Ostasien zu verpflanzen; die äußeren Lebensumstände seien zu respektieren. Die Frage war jedoch, ob mit einer solchen äußerlichen Anpassung eine wirkliche Inkulturation zu erreichen war. Sie wurde praktisch im Zwiespalt, wo und wie die Ausbildung eines einheimischen Klerus geschehen soll: erfolgte sie in Europa, so war mit einer Entfremdung der Kandidaten zu rechnen; erfolgte sie in der Heimat, so sollten diese – schon wegen des Zölibats – von früher Jugend auf von ihren Altersgenossen abgeschirmt werden. Der Jesuit *Alexander de Rhodes* (1593–1660) war als Franzose nicht in die hispanischen Patronate eingebunden, wenn auch Frankreich Mission und Politik nachhaltig vermischte. Er missionierte seit 1624 in Vietnam, bildete Katecheten aus und gründete christliche Hausgemeinden. Nach seiner Rückkehr gab er Anregungen zu dem 1660 gegründeten Pariser Missionsseminar, wo Weltpriester zu Missionaren ausgebildet wurden – eine wichtige Zentrale der Christianisierung.

Eine geradezu dramatische Mixtur der missionstheologischen Konflikte kennzeichnet den Lebenslauf des christlichen Brahmanen *Matthäus de Castro*, der zu einem radikalen Feind der Jesuiten wurde. Im Jahr 1625 kam er nach Rom, um dort Priester werden zu können. Als „Missionarius Apostolicus" nach Indien geschickt, wurde er dort von den Portugiesen, auch den Missionaren, abgelehnt und

kehrte nach Rom zurück, wo er 1637 zum Bischof geweiht wurde. Als Apostolischer Vikar wollte er dann die Gemeinden der Orden mit von ihm geweihten Brahmanenpriestern besetzen und mußte vor den Angriffen des Padroado 1644 nach Rom fliehen, wo er Rückhalt fand. Zehn Jahre später wieder in Indien, schrieb er den „Brahmanenspiegel", ein Pamphlet gegen Jesuiten und Portugiesen, fand aber, 1658 wieder in Rom, dort keine Zustimmung mehr. Er ist 1677 im Kolleg der Propaganda gestorben.

Signaturen

Es ist ein Verdienst von Jesuiten, in ihren missionarischen Ansätzen erkannt zu haben, was die Weisung des auferstandenen Herrn, „Machet zu Jüngern alle Völker", bedeutete, als der Adressat „alle Völker" aus seiner Anonymität heraustrat und nicht mehr identifizierbar war mit jenen Völkern, denen fast anderthalb Jahrtausende lang nahezu exklusiv die Botschaft ausgerichtet worden war. Jetzt hatte sich der Horizont der „Menschheit" aufgetan. Es hat wenig Sinn, die verschiedene Missionsmethoden an der Zahl der Getauften zu messen. Die entscheidende Frage war es und ist es, wie die sich jeweils als eine eigene Welt verstehenden Kulturen mit ihren religiösen Überlieferungen zu versammeln waren und sind unter dem einen Hirten – nicht *einer,* sondern *vieler* „Herden". Der Tatsache aber, daß eine jede Kultur „hierarchisch" strukturiert ist, mehr als im Sinn ihrer Institutionalisierungen in ihrer Lebendigkeit, entsprachen die Ansätze der Jesuiten „von oben" durchaus, so viel auch die Taktik dann doch primär auf die Institutionen ausgerichtet war und die Inhalte selbst mißverstanden werden konnten. Wie immer es auch heute um die Kulturen der Menschheit steht, es fällt schwer, sich unter dem Adressaten „Alle Völker" gesichtslose Massen vorzustellen.

Die Jesuiten haben am Morgen der „Neuzeit" den *Menschen* ernst genommen in seiner Freiheit, den einzelnen in seiner gottgeschaffenen Würde, die ihn nicht nur als ein bloßes Instrument göttlicher Gnade gelten läßt. Sie haben die *Menschheit* als Ganzes gesichtet in der Vielfalt ihrer schöpferischen Kulturen, deren soziokulturelle Verfassung nicht nur als ein Derivat des allgemeinen göttlichen Naturrechts zu verstehen ist. Und sie haben die werdende *Weltkirche* angepeilt, die nicht nur eine sozusagen geistlich-technisch unifizierte Organisation werden sollte nach dem Bild von „One World", sondern „Communio" der Menschheit.

Gewiß, es war ein Morgen, und man soll auch in der Kirchengeschichte „den Tag nicht vor dem Abend loben". Der „Missionsbefehl" ist ein Wort des Auferstandenen, ein eschatologisches Wort. Noch die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen beim Zweiten Vatikanischen Konzil ist erst ein Ansatz dazu, wie all das, „was in diesen Religionen wahr und heilig ist", wahrhaft eingebracht werden kann in das Bekenntnis des christlichen Glau-

bens. Doch das Pathos der Eingangsworte im Dokument: „In unserer Zeit, da sich das Menschengeschlecht von Tag zu Tag enger zu vereinen sucht", bezeichnet den zugleich beglückenden wie erschreckenden Ernst der Probleme, die ein Luis de Molina, ein Francisco de Suárez, ein Matteo Ricci und Robert de Nobili anvisiert haben.

ANMERKUNGEN

[1] B. Schneider, Die Aufhebung des Jesuitenordens vor 200 Jahren, in dieser Zschr. 191 (1973) 460.

[2] Der Kirchenhistoriker H. Jedin hat diese Entwicklung bemerkt, als er mir einmal (kommentierend) sagte, was die Jesuiten im 19. Jh. nach der einen Seite übertrieben hätten, das übertrieben sie jetzt nach der anderen.

[3] F. Stegmüller, in: LThK, Bd. 7 (1962) 529.

[4] So S. Tromp ebd., Bd. 2 (1958) 161.

[5] F. Stegmüller ebd., Bd. 4 (1960) 1008.

[6] „Eine genaue Begriffsbestimmung dieses hoheitlichen Aktes fehlt": K. Rahner ebd., Bd. 2, 827.

[7] B. Häring, Moralsysteme, in: Sacr. Mundi, Bd. 3 (1969) 618.

[8] Doch ist auch das Spiel des Hl. Stuhls in diesem Prozeß recht betrüblich. Der Franziskanerkardinal Lorenzo Ganganelli erklärte, um zum Papst gewählt zu werden (1769 als Clemens XIV.), ein Papst könne auch Orden aufheben, welche allgemeine Wendung jedermann konkret verstehen konnte.

[9] H. Rahner, Ignatius von Loyola (1964) 196.

[10] O. Köhler, Die Jesuiten und der moderne Zeitgeist, in dieser Zschr. 191 (1973) 465.

[11] Vorbemerkung 18; Ausg. v. E. Raitz v. Frentz ([II]1951) 32.

[12] Ebd. 8. Die ignatianischen „Exerzitien" sind verrufen, doch haben sie, wie andere Methoden auch, etwa die Gruppentherapien, sowohl ihre Chancen wie ihre Gefahren. Deshalb sei eine persönliche Erinnerung erlaubt. Unser Jesuitenpater hat den abendlichen „Todsünden"-Vortrag so plastisch gestaltet, daß manche von uns doch recht vitalen Burschen in der Nacht laut nach ihrer Mutter riefen. Die leidvolle Fixierung auf das sechste Gebot soll hier nicht verschwiegen werden, aber auf sich beruhen bleiben. Doch „herausgekommen" aus den Exerzitien sind wir quicklebendig, auch wenn wir nicht ahnen konnten, welche Schwierigkeiten sich uns auf dem komplizierten „Weg" entgegenstellen sollten.

[13] De legibus et legislatore Deo II, 19, übers. v. E. Reibstein in: Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis (Freiburg 1957) 317. Reibstein stellt die Rechtslehre des Suárez eindrucksvoll dar (313–331). Vgl. auch J. de Fries, Ausgew. Texte zum Völkerrecht (1965).

[14] Ebd. 321f. [15] Ebd. 324. [16] Ebd. 320. [17] AAS 32 (1940) 24–26.

[18] O. Köhler, Missionsbefehl und Missionsgeschichte, in: Gott und Welt (FS K. Rahner, 1964) 346–371; J. Glazik in: Hb. d. Kirchengesch., Bd. 4 (1967) 605–649; J. Beckmann ebd., Bd. 5, 255–352; W. Reinhard, Christl. Mission und Dialektik des Kolonialismus, in: HJb 109 (1989) 353–370.

[19] Utopische Gedanken entwickelten auch Franziskaner in Mexiko: L. Phelan, The Millenial Kingdom of the Franciscanes in the New World (Berkeley 1970).

[20] J. Gernet, Chine et Christianisme, action et réaction (1982), dt. 1984 unter dem dem Inhalt widersprechenden Titel „Christus kam bis China", 33f. Zu dem Jesuiten N. Langobardi 14, 30. Das Buch ist mit seiner Quellendokumentation sehr informativ, wenn auch die These von der absoluten Diskrepanz zwischen Christentum und chin. Lit. in der Diskussion zu Recht bestritten wurde.

[21] H. Jedin in: Saec. Weltg., Bd. 5 (1970) 468ff.; zur China-Mission: L. Pfister, Notices biographiques ... sur les Jésuites de ancien mission de Chine (Shanghai 1932/1934); J. Bettray, Die Akkomodationsmethode von M. Ricci in China, in: Anal. Greg. 76 (1955); G. H. Dunne, Das große Exempel. Die China-Mission d. Jesuiten (1965); W. Franke, Chin.-abendländische Beziehungen, in: Saec. Weltg., Bd. 6 (1971) 262; W. Reinhard, Gelenkter Kulturwandel im 17. Jh. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem, in: HZ 223 (1976) 529–590; K. Schatz, Inkulturationsprobleme im ostasiatischen Ritenstreit, in dieser Zschr. 197 (1979) 593–608; K. J. Rivinius, Interdependenz von Politik und Evangelisation in China, in: HJb 109 (1989) 387–420; Gernet, a. a. O.

[22] S. Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, hrsg. v. J. Metzler (Rom 1973–1976).

[23] Hins. der indianischen Missionen bemerkt J. Beckmann (a. a. O. 264), daß in nachtridentinischer Zeit „sich die nun aufkommenden zentralistischen Tendenzen hemmend und schließlich unheilvoll auswirken mußten".

Bernd Jochen Hilberath

Traum von einem Mann oder Gottes Weg zum Menschen?

Zu Franz Alts Buch: Jesus – der erste Mann

Wer sich als Theologe zu Franz Alts neuestem Buch[1] äußern soll, steht von vornherein in der Ecke; nach dem Motto „Der getroffene Hund bellt" könnte seine Stellungnahme als „Gegenschlag" mißverstanden werden. Getroffen werden die „Theologen-Hunde" ja wahrhaftig auf Schritt und Tritt: Sie sind vor allem Schreibtischtäter, und die Theologie in den „Theologen-Büchern" (13) hält F. Alt (mit anderen) für „fast seelenlos" (17), in ihnen sei nichts zu finden von „den Erfahrungen ihres eigenen Lebens und Lernens" (88): „Nichts kann Theologen so sehr aus der Fassung bringen, als wenn man sie nach ihren persönlichen Gotteserfahrungen fragt – dafür haben sie Bücher" (128). Jesu „einfaches Gottesbild" verschwand in der „komplizierten Theologie" (125), der „Gott der Erfahrung" wurde gegen den „Gott der Wissenschaft" (127) eingetauscht. „Die Kirche" (gemeint sind durchweg die Theologen und „Kirchenmänner") hat „‚Glauben' verordnet, anstatt zu Vertrauen und zu eigener Gotteserfahrung anzustiften", was sich nach F. Alt darin zeigt, daß „das griechische ‚pisteuein' ... noch immer[2] mit ‚Glauben' im Sinne von ‚ungeprüft für wahr halten' oder ‚blind glauben' übersetzt (wird)" (21).

Kein Wunder, daß „Jesus gegen die Theologen" (so der Abschnitt 19–21) stand, er „immer gegen die Vertröstungstheologen (war)" (19), denn „entgegen aller christlichen Dogmatik ist der biblische Jesus immer – bis ans Kreuz – ein lernender gewesen" (20). „Jesu Echtheitskriterium ist immer das *Einfache*, das Logische, nie das ‚Theo'-logische und das Zwiespältige. Zum Glück der Menschheit war Jesus kein Theologe und kein Priester, sondern ein echter Gott-Sucher, ein ein-facher Mensch und deshalb ein göttlicher Mensch" (99; vgl. 127f.). Jesus preist den Glauben der Kinder, der „im Herzen Unverdorbenen", und „warnt ständig vor den Theologen" (100), ja „seine Abrechnung mit den Pharisäern und Theologen" dokumentiert, „wie kräftig der neue Mann Jesus hinlangen konnte" (94). Die Kirchen jedoch haben „noch immer ein infantiles Jesus-Bild" (35), „viele christliche Theologen (predigen) über Jesus wie über einen weltfremden Idealisten" (28), Kirchenvertreter sehen in ihm vor allem den „asketisch-frommen Typ" (32); wenn Jesus mit seinen Wundern gezaubert hätte, „dann hätten ihm die Theologen geglaubt", denn sie „erwarten einen zaubernden Gott, damit ihr Katechismus stimmt" (51).

Wenn es dann völlig überraschend auf S. 135 heißt: „Ich schreibe auch diese Zeilen nicht gegen die Theologen (denen ich viel verdanke!)", meint der Autor wohl nicht nur seine „geistigen Lehrerinnen und Lehrer Hanna Wolff, Christa Mulack, Karl Herbst und Eugen Drewermann" (13), auch wohl nicht nur alle anderen, von denen er ja bestenfalls lernen könnte, wie „der neue Mann" es nicht machen soll; nein: Er unterbreitet das Angebot, daß *„wir alle* diese alten Worte mit der Seele neu lesen lernen". Ich möchte das Angebot annehmen und hinzufügen, F. Alt hätte sich manch undifferenziertes Urteil und manch überflüssige Polemik sparen können. So hätte er von den Theologen und aus ihren Büchern auch einiges Positive lernen, ja sogar Bestätigung finden können – und ein solcher Kommunikationsstil stünde dem „neuen Mann" wohl besser an!

Im Folgenden möchte ich meine Energie nicht darin investieren, differenzierend aufzuzeigen, gegen welche Formen historischer oder ewig gestriger Gestalten von Theologie Alt mit welchem Recht polemisiert bzw. wo er danebentrifft, was er mit Recht in gegenwärtigen Formen des Theologisierens vermißt bzw. wo seine Kritik mit der theologischen Selbstkritik (die gibt es!) zusammentrifft. Selbstkritische Verteidigung der Theologie ist zwar in der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft unausweichlich geworden, aber hier nicht das Wesentliche. Um vieles wichtiger sind gewiß die Anliegen, die Alt in seinem neuesten Buch wiederum vorträgt: Abrüstung und Umweltschutz, Ökonomie und Ökologie, Hunger und Unterdrückung, das Verhältnis der Geschlechter zueinander und das der Erwachsenen zu den Kindern usw. Die Ausführungen dazu sind nicht neu, aber wer wollte bestreiten, daß sie noch immer not-wendig sind? Wenn ich mein Augenmerk nicht darauf richte, dann beileibe nicht aus Geringschätzung (weil das einen Theologen nicht beträfe). Das Spezifikum des vorliegenden Buchs ist allerdings darin zu sehen, daß der Autor diese Probleme und Anliegen in dezidierter Weise mit dem Weg Jesu als des „ersten neuen Mannes" in Verbindung bringt. Und auch hier noch eine Klarstellung: Mir geht es nicht darum, das Jesusbild der „Theologen" zu verteidigen, damit „der Katechismus stimmt"; statt dessen möchte ich in Auseinandersetzung mit F. Alt zeigen, worin meiner Ansicht nach (und hier dürften die meisten heutigen Theologen zustimmen) die Bedeutung Jesu liegt im Hinblick auf unser gemeinsames Bemühen, „neue", heile Menschen zu werden. Gerade im Interesse der „richtigen" Praxis (und nicht wegen der Richtigkeit dogmatischer Lehrbücher) scheint mir der Streit um das „richtige" Jesusbild notwendig zu sein.

Problematische exegetische Grundlegung

Bevor ich auf den zentralen Punkt dieser notwendigen Auseinandersetzung zu sprechen komme, muß ich einige theologisch-exegetische Behauptungen F. Alts,

die in ihrer Tendenz zur Kernfrage hinführen, zumindest kritisch befragen, wenn nicht bestreiten. Dabei geht es nicht um ein lehrmeisterliches Korrigieren, will doch der Autor keineswegs eine wissenschaftliche Arbeit offerieren, sondern das, was andere „wissenschaftlich dargelegt haben ... journalistisch ... übersetzen" (16) – ungeachtet meines Eindrucks, daß der journalistische Stil bisweilen zu undifferenzierten Sachaussagen verführt und der „Werbestil" mir insgesamt unsachgemäß zu sein scheint.

1. Jesus als Überwinder des Alten Testaments und des Judentums?

Der Intention F. Alts, mit seiner Akzentuierung Jesu als des ersten neuen Mannes die jüdischen Wurzeln des Christentums abzuschneiden und zwischen Altem und Neuem Testament einen kaum zu überbrückenden Gegensatz zu konstruieren, muß vor dem Hintergrund der exegetischen Forschung und des jüdisch-christlichen Gesprächs entschieden widersprochen werden[3]. Die Behauptung „Die Evangelien sind nicht judenfreundlich. Wer sie dazu machen will, muß sie abschaffen" (121) läßt die sonst bei Franz Alt doch im Übermaß spürbare Sensibilität bezüglich des jüdisch-christlichen Gesprächs vermissen; das gilt trotz der sich anschließenden Aussage, die Evangelien seien „so wenig judenfreundlich wie christenfreundlich".

Aus der Sicht christlicher Exegeten wie jüdischer Theologen muß diese These als zumindest ebenso unverantwortlich undifferenziert bezeichnet werden wie die folgende, Jesus berufe sich für sein neues Gottes- und Menschenbild „nie auf das Gesetz, auf die jüdische Thora – auch wenn ihm dies Matthäus unterstellt" (130). Dagegen heißt es in dem von Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma herausgegebenen Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung: „Christlich-jüdisch bedeutsam ist zunächst das *gesetzeskonforme Judesein* (Hervorhebung im Original) Jesu" (177); der christliche Autor C. Thoma zitiert in diesem Zusammenhang die Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980: „Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum. Er ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als ‚Sohn Davids' (Röm 1, 3) und ‚Sohn Abrahams' (Mt 1, 1; vgl. auch Hebr 7, 14) ‚seinem Fleisch nach' aus dem Volk Israel hervorgegangen (Röm 9, 5). ‚Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt' (Gal 4, 4). Seiner menschlichen Natur nach war Jesus von Nazaret ein Jude; er kam aus dem Judentum. Er steht seiner Herkunft nach in der Geschichte des Volkes Israel (vgl. den Stammbaum Jesu Mt 1, 1–17 und Lk 3, 23–38)."[4]

Auf der Basis des Neuen Testaments läßt sich also F. Alts Einschätzung, Jesus sei so „*ganz* anders" gewesen (34: „Der größte Kontrast zu seiner jüdischen Umwelt, den man sich vorstellen kann"), nicht aufrechterhalten. Auch wird das Verhältnis Jesu zu Johannes dem Täufer kaum als „fundamentaler Unterschied" (21) im Sinn Alts (vgl. 48f.) charakterisiert werden können; selbst die „Neuheit" des

Gebots der Feindesliebe (vgl. 124) ist differenziert zu sehen: „Zwar kennt auch das zeitgenössische Judentum die Verpflichtung, einem in Not geratenen Feind beizustehen, die positive Forderung der *Liebe* zum Feind (Mt 5, 44 par) stellt jedoch ein Spezifikum Jesu dar."[5] Eine dem exegetischen Befund gerecht werdende Schlußfolgerung könnte also nur so lauten, daß Jesus sich „weder direkt noch indirekt gegen die Tora (wendet). Aber er lehnt es ab, sie als kodifizierte Norm, um deren Buchstaben man streiten kann, gegen die Unmittelbarkeit Gottes auszuspielen" (ebd.). F. Alts Pauschalurteil „Hundertfach ist im Neuen Testament belegt, daß Jesus das Alte Testament nicht nur in Frage gestellt hat, sondern es überwinden wollte" (122), ist schlichtweg falsch.

Für seine Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem beruft sich der Autor auf die Szene von der Verklärung Jesu (Mk 9, 2–8): „Die Jünger stehen hier vor der alles entscheidenden Frage: Wem sollen wir vertrauen? Jesus oder den Vertretern des alten Glaubens Elijas und Moses? Sie tun, was die Kirchen bis heute tun: Sie versuchen zunächst mit ‚drei Zelten' gleichberechtigt nebeneinander eine Harmonisierung des Alten mit dem Neuen" (122). In einer „charismatischen Gotteserfahrung" erleben die Jünger, „daß ‚nur noch Jesus' bei ihnen war. Die Vertreter des Alten waren weg. Der Neue, Jesus, war jetzt ihre alleinige Autorität" (123). Nach J. Gnilka[6] ruft die Offenbarung auf dem Berg in die Nachfolge des Gekreuzigten; die „eschatologische Komponente" („Jesus führt die Endzeit herauf": 34) läßt aber „in Mose das Vorbild, in Elija als messianischem Vorläufer den Begleiter Christi" (ebd.) erkennen!

Das Neue, das Jesus bringt, sieht Alt vor allem in Jesu Gottesbild (vgl. vor allem 120–125: „Das neue Gottesbild – ein Gott der Liebe"). Auch und gerade hier habe die „Harmonisierung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ... bis heute christliche Identität (verhindert)" (120). Zwar scheine „auch im Alten Testament gelegentlich der Liebesgott" (ebd.) durch, „aber zur Zeit Jesu hat der Richtergott dominiert" (121). Diesem „strengen Richtergott" des Alten Testaments stelle Jesus den „liebenden Vater ... mit mütterlichen Eigenschaften" (49; vgl. 57, 118, 120–122, 127, 129) gegenüber. – Gehört Hosea 11 nicht zum Alten Testament? Selbst wenn sich die Interpretation nicht halten läßt, Gott werde hier vom Propheten als Mutter vorgestellt, ein „patriarchalisches Richter-Gottesbild" (118) läßt sich dem Text nun wirklich nicht entnehmen! Mit seiner These reiht Alt sich ein in die unheilvolle Geschichte antijüdischer Polemik im Christentum. So bestätigt sich wieder einmal die Notwendigkeit der „Überwindung gegenseitiger Vorurteile", zu der C. Thoma[7] aufruft: „In der Gottesfrage gibt es eine ganze Reihe christlicher Klischees über die Juden und jüdischer Klischees über die Christen. – 1. Es ist eine Unterstellung, wenn Christen behaupten, die Juden faßten Gott weniger barmherzig, gütig, rettend etc. auf als sie selbst. Anderseits ist es auch nicht sachgerecht, wenn Juden behaupten, das Christentum habe zu weitreichende Zugeständnisse an den Polytheismus gemacht und habe sich daher von

der wahren Verehrung des Ewigen entfernt. Wahre und falsche Gottesverehrung kommt vielmehr in beiden Religionen vor."

Die hier bitter notwendige Kritik richtet sich dann auch gegen die Folgerung, in seinem neuen Gottes- und Menschenbild habe Jesus eine „neue ganzheitliche Spiritualität" gewonnen, mit welcher „der Jude Jesus aufgehört (hatte) Jude zu sein – er war ‚Bürger' im Reich Gottes geworden" (131). Das ist „Eisegese", eine ohne Grundlage im Text hineingelesene Interpretation in einer durch die Anführungszeichen in ihrer Problematik kaum gemilderten Begrifflichkeit.

2. Undifferenzierte Kritik am frühen Christentum

Gerade weil ich als Theologe viele Anliegen von F. Alt teile, ärgere ich mich über die vielen undifferenzierten Aussagen und Pauschalurteile; sie helfen in der Sache nicht weiter, ja sie haben kontraproduktive Wirkung, insofern sie eine ebenso undifferenzierte und pauschale gegenkritische Apologetik geradezu herausfordern.

Zwei Beispiele für diese undifferenzierte Kritik: 1. Die Behauptung, Paulus sei „der größte Frauenfeind im Neuen Testament" (63), hält den neueren exegetischen Forschungen nicht stand[8].

2. Das Verhältnis von Mk 9, 40 („Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns") zu Mt 12, 30 („Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich; und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut") interpretiert Alt so, daß der erste Satz zu Jesus passe, „der nicht ausschließen, sondern integrieren wollte", der zweite aber „überhaupt nicht zu Jesus" passe: „Aber die Kirche hat diesen nicht jesusgemäßen Satz im Laufe ihrer 2000jährigen Geschichte weit mehr betont als die jesuanische Position bei Markus und damit auch schlimmste, unchristliche Verbrechen gerechtfertigt. Gerade weil Jesus nicht beide Positionen, die sich gegenseitig ausschließen, vertreten haben kann, ist die Unterscheidung der Geister so wichtig" (54).

Gewiß ist die Unterscheidung der Geister wichtig, und die Geschichte der Durchsetzung des christlichen „Absolutheitsanspruchs" soll hier in keiner Weise geschönt werden. Indes: Unterscheidung ist schon beim exegetischen Arbeiten (Kontext, Sitz im Leben einer Textstelle) gefragt. Demnach kann der Exeget auch zu folgendem Urteil gelangen: „Das scheinbar entgegengesetzte Wort Mt 12, 30 / Lk 11, 23, das in den Horizont der Sammlungsbewegung Jesu gehört und in Q im Kontext einer ‚Kampfsituation' überliefert ist, erweist sich in der Beziehung auf Jesus ..., in der Akzentuierung seiner Gemeinschaft, der Solidarität mit ihm ... und der Interpretation des ‚mit' und ‚gegen' durch ‚sammeln' und ‚zerstreuen' als ursprünglicher. In Mk 9, 40 /Lk 9, 50 ... liegt eine kirchliche Anwendung des Spruches Jesu vor; lag diesem an der Solidarität, der Mitarbeit in seiner missionarischen Sammlungsbewegung (wo Nichtmittun schon wie Gegnerschaft ist, eben Nichtsammeln = Zerstreuen), so jener an der Toleranz; dieser war *ad extra*, jener ist *ad intra* adressiert."[9] J. Gnilka[10] hält es für möglich, daß „die Großzügigkeit,

die aus diesem Wort Mk 9, 40 spricht, ... der Anlaß für die Streichung der Perikope bei Mattäus gewesen sein (könnte). Dieser kennt zwar die Problematik, beurteilt sie aber anders." So gab es „offenkundig unterschiedliche Wertungen des gleichen Problems in verschiedenen Gemeinden".

3. Reich Gottes als „inneres Neuwerden"

Noch zwei exegetisch nicht haltbare bzw. undifferenzierte Behauptungen seien hier erwähnt, insofern sie uns direkt hinführen zum zentralen Problem der Jesus-Interpretation F. Alts.

1. Lk 17, 21 übersetzt der Autor mit „Denn siehe, das Reich Gottes ist *inwendig in euch*" (135). Dieser Satz werde „in den meisten kirchlichen Übersetzungen anders und veräußerlicht übersetzt" (z. B. in der Einheitsübersetzung mit „Denn schon jetzt richtet Gott mitten *unter euch* seine Herrschaft auf"). Der Text der Einheitsübersetzung lautet korrekt zitiert so: „Denn: Das Reich Gottes ist (schon) mitten unter euch." In einer Fußnote wird dazu notiert: „Andere Übersetzungsmöglichkeiten: Das Reich Gottes ist (eines Tages plötzlich) unter euch da. Oder: Das Reich Gottes ist in euch. – Gegen die zweite Möglichkeit spricht, daß die Evangelien das Wirken Gottes im Innern des Menschen nicht als ‚Reich Gottes' bezeichnen." Die „ursprüngliche Lesart" muß immerhin gegen die Autorität Luthers wiedergewonnen werden; so merkt U. Wilckens[11] zur Stelle an: „Gemeint ist entweder: ‚Das Reich Gottes wird plötzlich und unvermutet in eurer Mitte da sein', oder ‚Es *ist* schon da, hier mitten unter euch'; aber nicht: ‚Es ist inwendig in euch' (Luther)."

Das ist kein Streit um Worte, auch nicht für F. Alt, welcher die Tendenz der Einheitsübersetzung so charakterisiert: „Damit ist die Realisierung des Reiches Gottes von Jesus abhängig. – Auf ihn wird somit wieder alle Hoffnung projiziert. Das aber hat Jesus abgelehnt. Im Gegenteil: Er wird nicht müde zu betonen, daß alles auf *unseren* Willen und *unsere* Taten ankommt, auf *unsere* innere Haltung und *unser* äußeres Tun" (135, Hervorh. von F. Alt). Für ihn steht fest: „Das Reich Gottes – hebräisch: die Schechina – ist in erster Linie nicht eine äußere Ordnung, sondern eine innere Entwicklung des einzelnen" (134). Besteht nicht das Unterscheidende der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu darin, daß unser Tun immer „nur" Antwort ist auf das Geschenk der Gottesherrschaft? Und meint diese nicht grundlegend eine von Gott ermöglichte, in der Nachfolge Jesu und in seinem Geist zu realisierende neue Lebensordnung der Menschen?

2. Das Programm Jesu faßt F. Alt in die Worte: „Ich mache *alles* neu" (11; vgl. 114). Dies steht in deutlicher Spannung zu der eben zitierten Passage, die so sehr unser Tun hervorgehoben hatte. Entscheidender freilich scheint mir zu sein, daß dieser Vers sich im Neuen Testament in der Offenbarung des Johannes 21, 5 findet – als Wort des „Thronenden", das heißt Gottes selbst. Gott selbst macht alles neu, er wird alles voll-enden. Damit ist unser Tun keineswegs überflüssig gewor-

den, aber es wird verortet in dem eschatologischen Heilshandeln Gottes, das in Jesus in entscheidender Weise anhebt und auch unsere „situativ-punktuelle" (H. Vorgrimler) Realisierung des Reiches Gottes ermöglicht und trägt. F. Alt verliert diese in der Theologie zu einem „Allgemeinplatz" gewordene Spannung zwischen dem „Schon und noch nicht" durch überflüssige Polemik aus dem Blick: „In den meisten Predigten soll Gottes Herrschaft irgendwann einmal kommen, sowie in den meisten Bibelübersetzungen die Markus-Stelle, wo Jesus den Beginn des Reiches Gottes verkündet, so übersetzt wird: ‚Die Gottesherrschaft kommt.' Das steht aber überhaupt nicht da. Im griechischen Urtext heißt es viel konkreter: ‚Es ist soweit: Die Gottesherrschaft *ist da*!' " (128)

Das zentrale Problem

Nun können wir das entscheidende Problem der Altschen Jesusdeutung auf den Punkt bringen: Für seinen Versuch, den heutigen Menschen Jesus als den „ersten neuen Mann" attraktiv zu machen, zahlt der Autor einen (zu) hohen Preis, insofern letztendlich nichts weniger als die christliche Grundüberzeugung aufgegeben wird, daß Gott selbst in Jesus von Nazareth ein Menschenschicksal gelebt hat, um uns ein wahres neues Menschsein zu ermöglichen. Diese Schlußfolgerung möchte ich in drei Schritten erläutern.

1. Korrelation durch Reduktion

F. Alts Anliegen, die Relevanz Jesu für unser heutiges (Zusammen-)Leben aufzuzeigen, kann nur unterstützt werden; die in diesem Zusammenhang geäußerte Kritik an schiefen, blutleeren oder erstarrten Jesusbildern ist berechtigt. So wichtig aber die Korrelation von Glaubenswahrheit und Lebenserfahrung, das In-Beziehung-Setzen von Jesusverkündigung und heutiger Lebenssituation ist, so behutsam und selbstkritisch will diese „Korrelationsmethode" gehandhabt werden, wie die fundamentaltheologische und religionspädagogische Diskussion der letzten Jahre nochmals deutlich gemacht hat. Schon von daher muß der Anspruch, nach zweitausend Jahren Verzeichnung durch Theologen und Kirchenmänner – ein Prozeß, der ja schon im Neuen Testament anheben soll! – endlich den wahren Jesus entdeckt zu haben, stutzig machen. Dies um so mehr, wenn die neue Interpretation sich alter, in der Geschichte längst bekannter Argumente bedient, die durch Wiederholung nicht an Überzeugungskraft gewinnen. Als wirklich neu kann lediglich die aus tiefenpsychologischen Jesusdeutungen übernommene Variante der Beschreibung des wahren Menschseins Jesu bezeichnet werden: Jesus ist „der erste neue Mann ..., weil er beispielhaft das Weibliche in sich nicht verdrängt, sondern entwickelt und integriert hat" (so Alts „Definition" auf S. 14; vgl. dazu den einschlägigen Abschnitt 33–37).

Um Mißverständnissen nochmals vorzubeugen: Ich bestreite nicht, daß das wahre Menschsein Jesu in der Geschichte der Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit oft zu kurz gekommen ist; dadurch wurde das christologische Grunddogma „wahrer Gott *und* wahrer Mensch" einseitig aufgelöst bzw. akzentuiert. Ich bestreite ebensowenig, daß uns die Tiefenpsychologie wertvolle Erkenntnisse zu vermitteln vermag, um den Menschen in seiner Wahrheit und Ganzheit und damit auch die Bedeutung Jesu als des wahren Menschen für unser Heil besser zu erfassen. Dies geht freilich nicht ohne kritisches Hinterfragen des eigenen Menschenbilds und der von daher vorgenommenen Korrelation, soll die Bedeutung Jesu sich wirklich *von ihm her* aufzeigen und nicht *in ihn* hineinprojiziert werden.

Die kritische Auseinandersetzung mit den Thesen seiner Gewährsfrau Ch. Mulack hätte F. Alt zur selbstkritischen Reflexion anleiten können. So aber muß der Vorwurf der Theologin D. Brockmann[12] auf ihn ausgedehnt werden: „In dieser Behauptung tritt zutage, was als Voraussetzung und zugleich auch als Produkt von Mulacks gesamter Auslegung der neutestamentlichen Texte beschrieben werden kann, nämlich daß sie das Anliegen der Verfasser dieser Texte mit ihrem eigenen Interpretationsinteresse, den ‚Weg des Weiblichen ans Licht des Bewußtseins Jesu' (263) nachzuzeichnen, identifiziert" (87). Dies gilt dann auch für die Anfragen zur Methode bezüglich der Bestimmung „des Männlichen" und „des Weiblichen", des Verhältnisses von Altem und Neuen Testament, der Übertragung anthropologischer Kategorien auf Gott bzw. das Göttliche und schließlich bezüglich der Interpretation Jesu. Nochmals – damit kein Mißverständnis sich einstellt – sei mit D. Brockmann betont: „Nicht die Tatsache, *daß* Mulack den tiefenpsychologischen Ansatz Jungs für eine biblische Hermeneutik anzuwenden sucht, soll hier und im Folgenden kritisiert werden, sondern die Art und Weise, *wie* sie das tut" (86f.).

Diese Handhabung der Korrelationsmethode läuft schon bei Ch. Mulack auf das hinaus, was ich Korrelation durch Reduktion nenne: „‚Christus-Ereignis' meint hier nichts anderes als das idealtypische Gelingen des Bewußtwerdungs- und Wandlungsprozesses Jesu, der ihn zur Ganzheit und zu einer besonderen Zuwendung zum Weiblichen führt. Das heißt: Mulack formuliert die christologische Frage als die Frage nach psychischer Integriertheit. Die Ganzwerdung Jesu erscheint als Bedingung für seine ‚Messiaswerdung' und zugleich als mit ihr identisch." Ebenso gilt für Ch. Mulack wie für F. Alt: „Die hier konstruierte Zusammenführung, genauer: Gleichsetzung von ‚Messiaswerdung' und psychischer Ganzwerdung grenzt den christologischen Gehalt der neutestamentlichen Verkündigung auf den Bereich individual-psychologischer Problematik ein. Diese Problematik wird der neutestamentlichen Verkündigung nicht lediglich als mögliche Interpretationsfolie unterlegt, vielmehr sucht Mulack sie als deren eigentliche Intention aus- und nachzuweisen."[13]

2. Jesus, der „Menschensohn"

Wie bei Ch. Mulack gelangt auch in F. Alts Buch der „verabsolutierte Verstehenszugang faktisch jedoch nicht über die Wahrnehmung des irdischen Jesus hinaus. Was er mithin nur leistet, ist die Entfaltung einer tiefenpsychologischen Jesulogie, in deren Mittelpunkt der als beispielhaftes Verhaltensmodell verstandene ganzheitliche Mensch Jesus steht. Diese Jesulogie kann zum Ort für die Reflexion auf die Göttlichkeit Jesu deshalb werden, weil Mulack vom Verhältnis der Identität zwischen Ganzheit und Göttlichkeit ausgeht, das sie eindeutig in der Behauptung bestimmt: ‚Wenn der Mensch seine Ganzheit erlangt hat, ist er göttlich' (259f.)." [14]

Daß Alt auch von Theologinnen nichts gelernt hat, zeigt das folgende Zitat: „Jesus hat seinen Glauben, das heißt sein Urvertrauen zu Gott und zu den Menschen, in Lebenskrisen ... und Verzweiflungssituationen ... entwickelt und wurde deshalb *der* göttliche Mensch, das heißt: ein ganzheitlicher Mensch" (21), welches nun keines Kommentars mehr bedarf. Nur mehr am Rand sei darauf hingewiesen, daß Alts Interpretation der Bezeichnung „Menschensohn" (vgl. 46) der Komplexität des exegetischen Befunds nicht gerecht wird; die populistische Phrase „Warum so unsinnige, den Menschenverstand beleidigende theologische Konstruktionen?" (ebd.) läuft ins Leere.

In dem Abschnitt „Starb Jesus am Kreuz?" (55–57) läßt F. Alt ‚die Katze aus dem Sack': „Eine bis heute wundergläubige Theologie und Verkündigung erklärt Jesus am Kreuz für tot; verwandelt seine Leiche anschließend in ein Gespenst, das sich je nach Bedarf sichtbar oder unsichtbar machen und schließlich in die Wolken aufschweben kann. Eine Zumutung für jeden denkenden Menschen. Welch primitives Jesus- und welch primitives Gottesbild ... Bei Markus, der dem historischen Jesus am nächsten kommt, steht es im griechischen Urtext ganz anders: Jesus ‚stirbt' nicht am Kreuz, sondern ‚haucht seinen Geist aus' (ekpneuein), das heißt, er übergibt sich vertrauensvoll und voll bewußt in die Hände seines Vaters ... Also: Er wurde nicht getötet. Er erlitt nicht die Verwesung, heißt: nicht den endgültigen Tod. Er war bewußtlos. – Einflußreiche Juden um den Jesus-Freund Joseph von Arimathäa versorgen den verwundeten und ohnmächtigen Jesus, der dann nach zwei Tagen wieder aufwacht (egerthe heißt: Er ist aufgewacht!). Nachdem er körperlich wiederhergestellt war, ging Jesus nach Galiläa, wo er seine Leute wiedertraf und mit ihnen aß. Als Gespenst hätte er das kaum können. – Und die ‚Himmelfahrt' Jesu? Lukas schreibt, übersetzt aus dem griechischen Urtext: ‚Indem er sie segnete, entfernte er sich von ihnen.' Di-istamai heißt nicht ‚hinaufschweben', sondern ‚sich entfernen'. Die Frage, wohin Jesus ging, ist nicht oder noch nicht zu beantworten. Wichtig zu wissen ist, daß er geistig, mit seiner Kraft, mit seiner inneren Dynamik (der Begriff ‚dynamis' wird von Jesus in den Evangelien 28mal verwendet) bei seinen Freunden blieb und bis heute bleibt" (55f.).

Mir ist an dieser Stelle gar nicht so wichtig, daß die exegetischen Behauptungen F. Alts schlichtweg falsch sind bzw. angesichts der Ergebnisse einer differenzierenden Exegese ins Leere laufen; entscheidend ist vielmehr der Hinweis darauf, daß der Kreuzestod Jesu in der gegenwärtigen Theologie (wieder) nicht als „notwendiges Sühnopfer für einen blutrünstigen Gott" verstanden wird, sondern als Konsequenz des grenzenlos liebenden Gottes, der in Jesus sich totgeliebt hat an der mangelnden Gegenliebe der Menschen. Gerade weil Jesus nicht zaubern wollte, weil Gott in Jesus den Menschen nicht als ‚Supermann' begegnen wollte, ist Jesus in den Tod gegangen: „Größere Liebe kann niemand aufbringen, als daß er sein Leben für seine Freunde hingibt" (Joh 15, 13; Übersetzung nach U. Wilkkens).

3. Religion als Arbeit an sich selbst

Meine Kritik an F. Alts Jesus-Interpretation wäre als Versuch, die „dogmatischen Lehrbücher" zu retten, mißverstanden. Ich bin zwar – bei aller berechtigten Kritik – der Meinung, daß christliche Dogmatik letztlich das entscheidend und unterscheidend Christliche besser verstanden (wenn auch oft unzulänglich, schief und einseitig versprachlicht) hat als die hier angebotene Jesusdeutung. Das Ganze ist aber auch für mich kein akademischer Streit; nein: es geht um den Menschen, um sein Heilsein-Können. Wiederum trifft D. Brockmanns Kritik den entscheidenden Punkt[15]: „Die von Mulack vorgenommene tiefenpsychologisch-jesulogische Reduktion sowohl der Christologie als aber auch der Soteriologie relativiert den Gehalt des christlichen Bekenntnisses zu Jesus als dem Christus, in dessen Leben, Tod und Auferstehung sich die einmalige und endgültige Selbstmitteilung Gottes ereignet hat. Gegen die Explosivität dieser Offenbarung behauptet sie die potentielle Göttlichkeit eines jeden Individuums, die sich im Gelingen seines Individuationsprozesses realisiert. In diesem Prozeß erlangt der Mensch seine Ganzheit, das heißt, er schafft sich sein ‚Heil'. Der Gedanke der Theosoterik wird hier konsequent durch die Vorstellung der Autosoterik des an seiner Freiheit unermüdlich arbeitenden (bürgerlichen) Subjekts ersetzt."

Die Altsche Version der reduktionistischen (!) tiefenpsychologischen Jesusinterpretation liest sich so: „Was in unserem Jahrhundert Selbsterkenntnis und Selbstverwirklichung über die Seele ist, war vor 2000 Jahren für Jesus ‚Wiedergeburt aus dem Geist'. Religion im Sinne Jesu ist wesentlich Arbeit an sich selbst – im Vertrauen auf Gottes Hilfe und Liebe. Vieles von dem, was heute als Christentum bezeichnet wird, ist im Sinne Jesu eher Aberglauben. Die Worte Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis schimmern wie ein Elftes Gebot durch alles, was wir von Jesus wissen" (18). Religion ist nach Alt Anleitung zur Selbsterlösung: „Die einfache Botschaft Jesu lautet: Liebe das Leben, indem du die Liebe lebst! Geh deinen eigenen Weg, dann wird alles gut" (22).

Vieles, was in diesem Buch als (An-)Zeichen von Erlösung thematisiert wird,

kann ich unterstreichen; meine Glaubenserfahrung ist allerdings entscheidend davon bestimmt, daß ich mich nicht selbst befreien kann, daß mir vielmehr in Jesus von Nazareth und seinem Geist der befreiende Gott selbst begegnet. Ich akzeptiere als authentische Erfahrung „in Gebet und Meditation", was F. Alt auf S. 152 bezeugt, aber eine genuin christliche Erfahrung vermag ich nicht zu erkennen in Aussagen wie: „Ich gehöre als menschlicher Teil einer göttlichen Ganzheit an. – Meine Seele ist ein göttlicher Energiestrahl, aus der Ewigkeit kommend und in die Ewigkeit zielend. – Ich bin ein Kind der Sterne. Meine Seele leuchtet wie eine Sternschnuppe auf diesem Planeten und verglüht danach wieder in die Ewigkeit. – Milliarden Zellen bilden meinen Organismus, so wie Milliarden Menschen eine Menschheit bilden und Milliarden Sonnen unsere Galaxie und Milliarden Galaxien den Kosmos Gottes." Für das auf dem Neuen Testament beruhende christliche Selbstverständnis ist Glauben mehr als „Empfänglichkeit für die göttliche Lebensenergie" (154)!

Die entscheidende Frage

In aller noch so unvollkommenen dogmatischen Versprachlichung, die nach Karl Rahner sogar „sündig" sein, das heißt dem „Gegner" nicht gerecht werden, ihn verletzen kann, hat sich im Verlauf der Christentumsgeschichte die Grundüberzeugung durchgehalten: Der Mensch/die Menschheit kann sich nicht selbst erlösen, er/sie braucht es auch nicht, Gott ist mit seiner Gnade immer schon zuvorgekommen. Der *ganze* Mensch muß erlöst werden, aber nur *Gott* kann ihn retten; das bedeutet nicht Abhängigkeit und Entmündigung, sondern Befreiung zur Freiheit, Erlösung als Befreiung von dem Zwang zur Selbstrechtfertigung. Genau dies möchten die Reformatoren mit ihrem Grundsatz „sola fide" (Rechtfertigung allein aus Glauben, das heißt Vertrauen in das gerecht machende und aufrichtende Handeln Gottes an uns), den Alt (170) so gründlich mißversteht, in Erinnerung rufen.

Abgesehen davon, ob all das, was den „neuen Mann" (Menschen) ausmacht, so in Jesus verwirklicht ist – warum muß gerade Jesus *die* entscheidende Leitfigur für mein Leben sein? Wenn schon die Nachfolge Jesu zweitausend Jahre lang schiefgelaufen ist, handelt es sich dann nicht bei dieser Jesulogie doch um eine Illusion oder Projektion? Wird durch die Anpreisung Jesu mit Werbeslogans (15: „Jesus – die geistige Atombombe"; 19: „*Die* geistesgeschichtliche Supermacht unseres Planeten"; 72: „Der Traum von einem Mann") nicht letztlich kompensiert, was als das Tragende seiner Existenz und seiner Bedeutung eliminiert wird?

„Nicht Anbetung, Nachfolge ist das Rezept" (158), Nachfolge eines Menschen, der selbst nur „Gottessohn" war „so wie Sie, liebe Leserin, Gottes Tochter, und Sie, lieber Leser, Gottes Sohn sind" (46)? Nachfolge (wohl besser: Nachahmung)

eines Menschen, der von sich sagt „‚Ich bin der Weg', nicht das Ziel" (ebd.)? Ich freue mich mit F. Alt, wenn er „in Jesus ... *den* Aufklärer (s)einer Angst gefunden hat", aber für mich ist Jesus dies, weil Gott in ihm selbst Mensch geworden ist, weil er so der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Bezeichnenderweise gibt Alt auch in diesem Zusammenhang das Wort des johanneischen Christus (Joh 14, 6) so wieder: „Ich bin der Weg zur (!) Wahrheit und zum (!) Leben" (143).

Jesus – der erste neue Mann? Ganz abgesehen davon, daß ich lieber „Mensch" statt „Mann" sagen möchte – diese These trifft (nach christlichem Selbstverständnis vom Neuen Testament an) nicht die entscheidend-unterscheidend christliche Erfahrung. Jesus zeigt uns nicht nur, wer der Mensch ist – präziser: wer der Mensch vor Gott ist –, sondern auch und dieses begründend zeigt er uns, wer Gott für den Menschen ist. Er zeigt uns den Weg zum neuen Menschen, weil er Gottes Weg zu uns ist.

Die entscheidende Differenz läßt sich in dem folgenden Zitat festmachen: „Der verkitschte Jesus, der ‚erhöhte Herr', der geglaubte Christus – all dies sind theologische Konstruktionen, die uns in politischen und persönlichen Krisen wenig helfen – es geht um den wirklichen Jesus" (21). In dieser Aufreihung, die der Theologe als dumm, der Christ als beleidigend empfinden muß, wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Über einen verkitschten Jesus brauchen wir nicht zu streiten; aber alles ist christlichem Glauben daran gelegen, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt, ihn in dieser Erhöhung bestätigt und zum Herrn unseres Lebens und der ganzen Welt eingesetzt hat, daß uns in keinem anderen Namen das Heil gegeben ist (vgl. Apg 4, 12). Dieser wirkliche Jesus, in dem uns Gott selbst mit seiner zuvorkommenden, gerecht machenden und aufrichtenden Liebe begegnet ist, dies ist nicht theologische Konstruktion, sondern gläubige Versprachlichung von Glaubenserfahrung. Und ich bin fest davon überzeugt, daß uns nur dieser Glaube, das Annehmen der ausgestreckten Hand Gottes, in unseren politischen und persönlichen Krisen aufzuhelfen vermag. Wenn wir schon uns selbst für uns selbst mit den bescheidenen Möglichkeiten unserer „bürgerlichen" Existenz begnügen, wo bleibt unsere Solidarität mit den anderen, schließlich mit den Toten? Der französische Philosoph Gabriel Marcel hat einmal formuliert: „Ich liebe Dich sagen, heißt sagen: Du sollst nicht sterben." Woher nehmen wir die Kraft zu einer solchen Liebe? Worin sollen wir den absoluten Anspruch der Nächstenliebe festmachen? Der Prophet Hosea hat in dem bereits erwähnten elften Kapitel in erschütternden Worten dargelegt, daß Gott auch da noch umkehren kann, wo Menschen „die Schnauze gestrichen voll haben", daß Gottes Möglichkeiten dort nicht zu Ende sind, wo der Mensch mit seinem Latein ans Ende gekommen ist. Seine theo-logische Begründung lautet: „Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte. Ich komme nicht in der Hitze des Zorns" (Hos 11, 9).

Schade, daß Franz Alt seine unterstützenswerten Anliegen in *dieser* Weise mit Jesus verknüpft hat. Dem Nichttheologen und Nichtchristen mag dies als „Dogmatikerstreit" vorkommen; für das Selbstverständnis und unser Zusammenleben ist es von entscheidender Bedeutung, ob wir uns verstehen als immer schon Geliebte (weil Gott selbst in Jesus und seinem Heiligen Geist mit uns ist) oder ob wir alle erst an uns selbst arbeiten müssen, um – wie Jesus – Gott als liebenswert zu erscheinen.

ANMERKUNGEN

[1] Franz Alt: Jesus – der erste neue Mann. München: Piper 1989. 160 S. Kart. 19,80.

[2] In welchen Theologen-Büchern? Vgl. nur das Lexikon der Kath. Dogmatik, hrsg. v. W. Beinert (Freiburg 1987) 194.

[3] Vgl. dazu nur: Das Gesetz im Neuen Testament, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1986); F. Mußner, Traktat über die Juden (München 1979); N. Lohfink, Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension (Freiburg 1987); C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums (Aschaffenburg 1978); ders., Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum (Darmstadt 1982); J. J. Petuchowski, C. Thoma, Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung (Freiburg 1989).

[4] Die Deutschen Bischöfe 26 (Bonn 1980) 5.

[5] H. Merklein, Jesus, Künder des Reiches Gottes, in: Hb. d. Fundamentaltheol., Bd. 2 (Freiburg 1985) 163.

[6] Ev.-kath. Komm. z. NT, Das Ev. nach Markus II/2 (Zürich 1979) 29–39.

[7] Lexikon der christl.-jüdischen Begegnung 136.

[8] Vgl. die einschlägigen Beiträge in: Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983).

[9] R. Pesch, Das Markusevangelium, T. 2 (Freiburg 1977) 110.

[10] A. a. O. 60 mit Anm. 12.

[11] Das Neue Testament, übers. u. komm. v. U. Wilckens (Hamburg 1970) 276.

[12] Die Weiblichkeit Gottes. Zur Christa Mulacks Programmatik der Neubestimmung des Göttlichen, in: Der Gott der Männer und die Frauen, hrsg. v. M.-Th. Wacker (Düsseldorf 1987) 70–92.

[13] Ebd. 88, 90. [14] Ebd. [15] Ebd. 91.

Karl Erlinghagen SJ

Fundamentalismus in der offenen Gesellschaft

Weltanschauungspluralität als pädagogisches Problem

Ein politisch-weltanschaulicher Konflikt des gesamten 20. Jahrhunderts scheint gegen dessen Ende in größeren Zusammenhängen erneut bedacht werden zu müssen. Es geht um Weltanschauung und Schule. Für die pädagogische Wissenschaft ist die aus der historischen Entwicklung des öffentlichen Bildungswesens entstandene Frage kein dringendes Problem gewesen. Die Problematik ist von ihrem Entstehen in den reformatorischen Pfarr- und Schulordnungen her begründet und vorwiegend auf das allgemeine Pflichtschulwesen, das heißt auf die Volksschule und die Volksschullehrerbildung eingeengt geblieben.

Der teilweise äußerst heftig geführte Kampf an den „niederen" Fronten (Volksschule und Lehrerbildung) tangierte, wenn überhaupt, die Vertreter der universitären Disziplin Pädagogik eher als störende Quantité négligeable. Er lag außerhalb ihres Selbstverständnisses und der Zirkumskription ihrer akademischen Verpflichtungen und Interessen. Das blieb auch so, als sich die Lehrerbildung ihre volle akademische Berechtigung erkämpfte. Sie zeigt heute kaum noch Spuren von Konfessionalität. Die im Blick auf spätere Gymnasiallehrer etablierte Universitätspädagogik blieb im verpflichtenden Umfang dürftig, in der Thematik weitgehend frei.

Die eigentliche Schwere der mit Recht als „Kampf" bezeichneten Auseinandersetzungen kann nur vom innersten Kern der jeweiligen Konfession verstanden werden. Wer das nicht versucht, wird seinem Gegenüber nie gerecht. Dies gilt auch für die ganz aktuellen weltanschaulichen Fragen der Gegenwart. Weltanschauung ist der Versuch einer umfassenden Antwort auf die Frage des Menschen nach dem Sinn seiner selbst und der Gesamtheit von „Welt", in der er sich vorfindet. Die Antworten sind oder zeigen noch mythische Vorstellungen und religiöse Überzeugungen. Diese letzten können polytheistische, theistische, deistische, pantheistische Vorstellungen und Verehrungsformen zum Inhalt haben. Ihr Kern ist immer „das" oder „der" Heilige, gebietend, bergend, strafend, lohnend. Das Bekenntnis kann in Verfolgungen bis zu Martyrien und zum Tod gehen. Was als die heilige Wirklichkeit, der Menschen sich beugen, bezeichnet werden muß, ist allein aus dem religiösen Erleben des einzelnen und seiner Gemeinschaft zu interpretieren.

Hier liegt der Kern der zu begreifenden Problematik. Religionswissenschaftli-

che Abgrenzungen und Strukturanalysen setzen zumindest im wissenschaftlichen Arbeitsbegriff eine wie immer gewonnene und als allein berechtigt verstandene Methode voraus, die von den Vertretern der untersuchten Glaubens-, Religions- oder Kulturgemeinschaft als unzulässig oder doch wenigstens als unzulänglich betrachtet wird, weil der Kern des religiösen Erlebens, das Ergriffensein vom Heiligen, nicht erkannt und verdeutlicht werde, unzulänglich, weil das Instrumentarium des Verstands lediglich die Peripherie des Komplexes Religion erreiche, unzulässig, weil ein Vergleich der je eigenen Religion mit anderen die Einmaligkeit, Gültigkeit, Ausschließlichkeit zumindest in Frage stelle.

Weltanschauliche Pluralität in der Bundesrepublik

Wie steht es um die weltanschauliche Pluralität in der Bundesrepublik Deutschland? Vor Fertigstellung dieses Manuskripts gab das Statistische Bundesamt auf Anfrage folgende Zahlen für die bundesdeutsche Religionsstatistik nach der zu erwartenden, aber noch nicht abgeschlossenen Auswertung der letzten Volkszählung an: römisch-katholisch etwa 26 229 900, evangelisch etwa 25 401 300, Mohammedaner (ohne die Illegalen) etwa 1 700 000, Juden etwa 30 000. Den Rest bilden „Sonstige" und „Keine Angaben".

Die Vielfalt der letzten Gruppen mag am Beispiel der Stadt Regensburg (120 000 Einwohner) verdeutlicht werden. Nach der samstags üblichen Gottesdienstmitteilung der Mittelbayerischen Zeitung ergab sich Samstag/Sonntag, 3./4. Juni 1989 folgendes Bild der selbstanzeigenden Religionsgemeinschaften unter dem Titel: „Gottesdienst in den Regensburger Kirchen": Katholische Gottesdienste, Altkatholische Pfarrgemeinde, Evangelische Gottesdienste, Evangelische Freikirchen (Gemeinde Gottes, Gemeinschaft engagierter Christen, Evangelisch-freikirchliche Gemeinde/Baptisten), Adventgemeinde, Jehovas Zeugen, Neuapostolische Kirche, Christlich-wissenschaftliche Vereinigung. Zu diesen sind jene Gemeinschaften zu rechnen, die ihre gemeinsamen Veranstaltungen in der Tageszeitung nicht anzukündigen pflegen. Die Zahl der Freikirchen und Sekten, vorab der Jugendsekten in der Bundesrepublik Deutschland ist auch für Fachleute kaum zu übersehen.

Während sich weltweit und in den westlichen Ländern im besonderen eine deutliche Abkehr vom Konfessionalismus in seiner Überbetonung des Eigenen und Trennenden feststellen läßt, kann in fast allen Religionsgemeinschaften auch ein deutlicher Fundamentalismus beobachtet werden, der gerade das Eigene überbetont und das Trennende, soweit es als solches empfunden wird, bewußt, mitunter kämpferisch herausstellt. Was für die westlichen protestantischen (nordischen, angelsächsischen, deutschsprachigen) Länder schon seit langem beobachtet werden kann, gilt in ähnlicher Weise auch für die katholischen (Frankreich, Italien,

Iberische Halbinsel, Lateinamerika) und selbst für die orthodoxen (Griechenland). Es gilt aber auch für die sozialistischen Länder, die sich des Wiederaufkommens der staatlich unterdrückten Religionen nicht mehr erwehren zu können scheinen. Es gilt übrigens, absurd überspitzt, auch im Staat Israel.

Fundamentalismus

Im Fundamentalismus liegen rationales Denken und irrationaler Glaube in unversöhnlichem Widerstreit. Der Sieg ist für diesen von vornherein vorgegeben. Jede nur der Erkenntnis verpflichtete Einrede gegen den Glauben wird aus den Glaubensquellen, oft willkürlich, meist in bewußtem krassem Gegensatz zur „Wissenschaft vom Glauben", der Theologie, als häresieverdächtig abgewiesen. Er selber wird, so wie er in der Frühzeit verkündet wurde, als alle Zeiten überdauernd verbindlich auch für die völlig gewandelte Gegenwart – möglichst im Wortlaut alter Dokumente – ohne ein Wenn und Aber verkündet. Verkündigung und Zeugnis haben vor Studium und Wissenschaft den eindeutigen Vorrang. Daß dieses Vorranggeben unterschwellig als Unterlegenheit empfunden wird, verstärkt das Ressentiment und die ihm folgende Aggression zwangsläufig. Fundamentalismus wird geboren aus dem Bedrohtsein. Das Bedrohtsein durch die eigenen Glaubensbrüder gilt als besonders verabscheuungswürdig. Fundamentalismus gibt es in allen Religionen: im Islam, im Judentum, im Protestantismus, im Katholizismus, in allen Denominationen des Christentums, selbst in ostasiatischen Religionen. Die Zeitungen sind voll von seiner Existenz und seinen blutigen Folgen.

Die Bundesrepublik Deutschland versteht sich wie alle sich zum Westen zählenden Länder als offene Gesellschaft, die aller Pluralität im Rahmen der von ihr selbst zu bestimmenden Rechtsordnung Raum geben will. Dieser Freiraum wird in steigendem Maß ausgefüllt von den Schattierungen der traditionellen Großkirchen als auch von der bislang in der Bundesrepublik Deutschland kaum in Erscheinung getretenen, jetzt aber erheblich angewachsenen Zahl von Anhängern solcher Religionsgemeinschaften, die nicht nur als fremdartig, sondern auch als befremdlich, sogar bedrohlich erlebt werden. Dies trifft vor allem für den Islam zu. Sowohl für unsere Rechtsordnung in ihrer praktischen Handhabung als auch die wissenschaftliche Reflexion und eben auch für die Pädagogik in ihrer gesamten Fächerung ergeben sich immer drängender werdende Fragen, die in früheren Zeiten so nicht gesehen werden konnten.

Im Islam zeigen sich bei aller äußeren Anpassung Gegensätze, zum Teil radikale und unüberbrückbare Gegensätze, die zwar gemildert, verdrängt, unterdrückt, im Prinzip aber nicht ausgeglichen oder gar aufgehoben werden können. Sie betreffen etwa den zu heiligenden Wochentag (Freitag für Mohammedaner, Sabbat

für Juden, Sonntag für Christen), Speisevorschriften, Schlachtriten, Fastenzeiten, Rechtsstellung der Frau (Vielehe, Scheidung durch einseitige Willenserklärung des Mannes, Nebenfrauen), Beruf der Frau, Frau als alleinstehende Rechtsperson, Rechtsstellung der Kinder etwa bei Schulwahl, Berufswahl, Heiratswahl, Verbleib in der Bundesrepublik Deutschland, Zugehörigkeit zur eigenen Volksgruppe, zu politischen Parteien der Heimat oder des Gastlands, zu radikalen eigenen oder fremden Gruppen, in allem das Leben nach dem Koran in den je unterschiedlichen, übereinstimmenden oder auch sich ausschließenden und bekämpfenden bis verfolgenden Ausprägungen, auch gegenüber den in der Bundesrepublik Deutschland etablierten christlichen Religionsgemeinschaften oder dem Judentum. Der Bundesrepublik Deutschland und ihren Religionen gegenüber zeigt das islamische In-eins von Religions-, Kultur- und Volksgemeinschaft und die Verbundenheit mit dem Herkunftsland einen besonders stark ausgeprägten Charakter.

Aus den Heimatländern erhalten die Anhänger des Islam vor allem von den orthodoxen Fundamentalisten, denen sich auch die liberal Denkenden wegen des ausgeübten religiösen Drucks nur selten offen zu widersetzen wagen, religiösen Impuls und politische Brisanz. In den Herkunftsländern selbst werden Grundpositionen des Islam als nach wie vor verbindlich und im Fall der Außerachtlassung als nach islamischem Gesetz, der Scharia, strafbar angesehen und das Abweichen unter Umständen mit der Todesstrafe geahndet. Der Fall Salman Rushdie ist das eklatante Beispiel. Die in den westlichen Gastländern als selbstverständlich in Anspruch genommene Religionsfreiheit wird den christlichen Religionsgemeinschaften in den mohammedanischen Ländern selbst meist nicht gewährt. Sollten diese aber historisch ersessene Rechte haben, werden sie effizient und konsequent auch von öffentlichen Organen an deren Inanspruchnahme gehindert.

Pressemeldungen zufolge leben in Europa insgesamt sieben Millionen Mohammedaner, davon drei Millionen in Frankreich, 1 700 000 in der Bundesrepublik Deutschland (ohne die illegal Eingewanderten), 1 500 000 in Großbritannien. Über die Niederlande liegen keine Zahlen vor, ebensowenig über Italien, wo Mohammedaner sich vorwiegend in den großen Städten finden, was auch für die übrigen europäischen Länder zutrifft. Rom gilt als besonders attraktiv, gibt es doch in seinen Vorstädten allein 300 000 Mohammedaner. Der Islam ist in Europa eine in Großstädten lebende Religion weitgehend ländlicher Provenienz. Das allein bringt schon seine eigene Sozialproblematik mit sich.

Die europäischen Gastländer haben gegenüber den Herkunftsländern vielfach aus der Kolonialzeit stammende politische Verpflichtungen, wie etwa gegenüber ehemaligen Militärangehörigen und den Kolonialbeamten. Beide Gruppen gerieten bei Auflösung der Kolonialverhältnisse als Helfer der Besatzungsmächte mit ihrem eigenen Volk in Konflikt. Die französischen Muslime kommen vorwiegend aus Nord- und Zentralafrika, die britischen aus Indien und Pakistan, die nieder-

ländischen aus Indonesien, Westirian und Surinam, die italienischen aus Nordafrika. Die Bundesrepublik Deutschland wählten aus der Türkei und vom Balkan stammende Gastarbeiter als Arbeitsplatz.

Die gesamte islamische Welt ist also nach dem Zweiten Weltkrieg mit großen Bevölkerungszusammenballungen in Europa vertreten. Entsprechend ist die kulturelle Zugehörigkeit höchst divergierend. Die Unterschiede und Gegensätze werden noch dadurch gesteigert, daß auch in den Heimatländern große soziale, religiöse und kulturelle Unterschiede bestehen, soziale deswegen, weil in der Bundesrepublik fast ausschließlich Angehörige der sozial und wirtschaftlich schwächeren Schichten zugewandert sind, während Angehörige der sozial stärkeren islamischen Bevölkerungsgruppen, wenn überhaupt, nie in überwiegender Zahl in den anderen europäischen Ländern leben.

Daß auch der religiösen Zugehörigkeit keine absolute Einheit zugesprochen werden kann, sollte, wenn vom Islam die Rede ist, immer bewußt bleiben. Als sehr weites, sowohl verbindendes als auch einengendes Band darf die Scharia verstanden werden, die Gesamtheit der auf die Handlungen des Menschen bezüglichen Vorschriften Allahs. Da der Islam alle Lebensverhältnisse religiös wertet, umfaßt sie religiöse Pflichtenlehre, Kultus, Recht, Politik. Die praktische Befolgung kennt Unterschiede, die sich zu Gegensätzen, Spannungen und Verfolgungen auswachsen können, zwischen Schiiten und Sunniten, zwischen Orthodoxen und Liberalen, zwischen Westorientierten und ghettomental Abgekapselten. So ist der Heilige Krieg nach wie vor geltende Verpflichtung des einzelnen wie der islamischen Staaten. Die Wahrnehmung dieser heiligen Pflicht richtet sich nach den religiösen Gegebenheiten, den politischen Zuständen und den machtbedingten Möglichkeiten.

Die Orthodoxie und ihre fundamentalistische Ausprägung ist bei vielen tief verwurzelt und wird bis in ihre für den Außenstehenden oft äußerlichen Formen, etwa das Tragen des Kopftuchs, gewissenhaft praktiziert. Mag diese Praxis bei vielen wahrscheinlich auch nur Formsache sein, so gilt sie doch bei allen als starker und demonstrativer Zugehörigkeitsausdruck. Orthodoxie und Fundamentalismus haben in der ganzen islamischen Welt in den letzten Jahrzehnten breite kämpferische Zustimmung gefunden und zu einer Renaissance des Islam geführt, die vom Westen als erstaunlich und gefährlich zugleich empfunden wird. Beide dulden keinen Liberalismus, der sich als Bekenntnis auch um so leichter verbergen läßt, als religiöse und nationale Elemente unlösbar ineinander verschmelzen. Der Fundamentalismus gerät dabei an seinem äußersten Flügel mit der bestehenden Staatsgewalt, sei sie monarchisch oder quasidemokratisch, in tödlichen Konflikt, der Morde auf der einen und Todesurteile auf der anderen Seite als unvermeidlich ansieht.

Von den Herkunftsländern gehen im Wiedererblühen des Islam und des damit verbundenen Nationalbewußtseins starke Pressionen aus, hinter denen die eigene

Großfamilie im Heimatland, die mitgewanderten Mullahs und die politischen Organe in Heimat und Fremde wirkungsvoll stehen. Das von Gastarbeitern in der Bundesrepublik Deutschland angestrebte und von politischen deutschen Kreisen favorisierte Wahlrecht wenigstens auf Kommunalebene dürfte wohl kaum ohne politisches deutsches Kalkül in die Diskussion gebracht worden sein, ist eine islamische Stimmabgabe zugunsten christlicher Parteien doch eher unwahrscheinlich.

Islam und pluralistischer Staat

Die europäischen Länder wissen mit dem religiös-kulturellen Komplex, den der wiedererwachte und selbstbewußter werdende Islam in ihre Grenzen hereingetragen hat, noch nicht richtig fertig zu werden. Einerseits halten sie an Offenheit und Toleranz fest, andererseits können sie eklatante Verletzungen ihrer Gesetze nicht dulden. Frankreich steht trotz seines ehemaligen Kolonialismus zu diesen früheren, meist islamischen Kolonien mit ehedem respektabler, aber immer geringer werdender katholischer Minderheit nach wie vor in guter Beziehung. Im eigenen Land hingegen trübt sich das Verhältnis. Die Zahl der Moscheen in Frankreich ist über 1000 gestiegen, was die Regierung duldet. Daß die schulpflichtigen mohammedanischen Mädchen von den Eltern dazu angehalten werden, im Unterricht den Tschador, das Kopftuch, zu tragen, will die Regierung hingegen nicht hinnehmen. Sie sieht darin ein religiöses Bekenntnis, das gegen den laizistischen Charakter der Schule verstößt. Das zuständige oberste französische Gericht hat Ende November 1989 pythisch entschieden, daß den Mädchen, sofern damit keine religiöse Demonstration zum Ausdruck gebracht werden solle, das Tragen des Tschador nicht verwehrt werden könne. Und eine schwarzafrikanische Mutter, die ihr Säuglingsmädchen nach einem in Afrika noch immer weit verbreiteten grausamen Brauch hat beschneiden lassen, wurde neuerdings zu empfindlicher Gefängnisstrafe verurteilt, obwohl die verabscheuungswürdige und grausame Operation – oft mit tödlichem Ausgang – von den französischen Strafbehörden bislang offenbar ignoriert wurde. Fraglich ist hierbei und bei anderen Bräuchen, ob sie religiösen Charakters oder reines Volkstum sind. Meist sind sie eben beides.

Wie rigoros sich orthodoxe Muslime, zu Recht oder zu Unrecht, an die Gesetze der Scharia gebunden fühlen, zeigen die beiden in der Bundesrepublik Deutschland geschehenen, religiös motivierten Totschläge, die zwei Väter an ihren – nach deutschem Recht erwachsenen – Töchtern begingen, im einen Fall, weil das Mädchen zu den Zeugen Jehovas übergetreten war, im anderen, weil die Tochter einen nichtmohammedanischen Freund, den sie offenbar heiraten wollte, mit nach Hause brachte. Die Hinrichtung einer dem Glauben ihrer Väter untreu gewordenen Prinzessin in Saudi-Arabien ging durch die Zeitungen.

Großbritannien ist durch einen Vorgang besonderer Art beunruhigt, der noch keineswegs abgeschlossen ist. Der Fall Rushdie hat die ganze Problematik schlagartig und erschreckend erhellt. Der 1948 in Bombay im islamischen Glauben geborene Salman Rushdie, seit vielen Jahren in London ansässig, von wo er auch ein englisches College besuchte, nimmt innerhalb seines in Englisch erschienenen (eine deutsche Übersetzung ist inzwischen veröffentlicht) Romans „Die Satanischen Verse" die Wurzeln seines ehemaligen islamischen Glaubens ironisch-spöttisch-höhnisch zum Gegenstand einer ästhetischen Verschlüsselung, deren Rahmen und Mitte die im Islam apokryph bekannten „satanischen Verse" des Koran sind. Das Buch, sogleich nach seinem Erscheinen als gravierendste und „bedrohlichste Brandstiftung in den 14 Jahrhunderten des Islam" bezeichnet und in einer Reihe islamischer Länder sofort verboten, fand den Höhepunkt seiner Verurteilung im Todesurteil des inzwischen verstorbenen Ayatollah Chomeini über den Verfasser. Dieses Urteil wurde auch nach dem Tod Chomeinis ausdrücklich nicht aufgehoben, sondern sogar bestätigt. Zu seiner Vollstreckung verpflichtet Chomeini jeden gläubigen Muslim. Der in Großbritannien lebende Verfasser sah sich gezwungen, mitsamt seiner Familie in absolute Anonymität zu fliehen, da er sich durch die Organe einer westlichen Demokratie nicht mehr hinreichend geschützt fühlte und diese das durch Stillschweigen indirekt auch zugeben mußte. Ein ähnlicher Mordaufruf islamischer Extremisten traf wenig später auch den ägyptischen Nobelpreisträger für Literatur Magib Mahfuz. Daß dieser den Preis erst nach seiner Inkriminierung erhielt, mußte wie ein nachträglicher kläglicher Aufschrei von machtlosen Preisverleihern erscheinen.

Beide Fälle bergen eine Fülle religiöser, rechtlicher und politischer Probleme von innerdeutscher und, mutatis mutandis, europäischer und weltweiter Brisanz. Das religiöse Problem scheint aus islamischer Sicht eindeutig und klar zu sein: Wer aus der Glaubensgemeinschaft des Islam austritt – Rushdie hat sich durch seinen Roman offensichtlich selbst aus dem Islam ausgeschlossen –, verdient die Todesstrafe. Die übrigen rechtlichen Fragen sind komplizierter. Wer darf oder muß das Todesurteil aussprechen? Wer darf oder muß es vollziehen? Gilt ein solches Urteil weltweit oder nur innerhalb politischer Grenzen? Was gilt in den Rechtsordnungen der westlichen Demokratien? Was auf der Basis der Menschenrechte? Was bedeutet ein solches Urteil politisch? Innenpolitisch oder in den Beziehungen der Staaten? Was bedeutet es in der Bundesrepublik Deutschland, in Frankreich, Großbritannien, Spanien, Portugal, Italien, der Europäischen Gemeinschaft, etwa im Fall einer Auslieferung?

Wie weit das im Iran ausgesprochene Todesurteil sich bereits in der Bundesrepublik Deutschland ausgewirkt hat, zeigt, daß ein ganzer, sich sonst sehr mächtig gebärdender Wirtschaftszweig dem Diktat ferner Mullahs unter Hintanstellung geheiligter Menschenrechte (Freiheit des Wortes, der Kunst) und Standesvorstellungen in kläglicher Weise gebeugt hat. Wer sich allerdings unter dem Hinweis

auf die „Freiheit der Kunst und des Wortes" das Recht herausnimmt, andere in ihrem religiösen Empfinden zutiefst zu beleidigen, darf sich nicht wundern, wenn die Betroffenen reagieren. Das Ausmaß der seelischen Verletzung mißt nicht der seelische Beleidiger, sondern der Beleidigte. Inzwischen ist das Buch in deutscher Übersetzung erschienen. Die Übersetzer werden nicht genannt. Der Verlag nennt sich „Artikel 19 Verlag", eine Ortsangabe wird nicht gemacht. Statt dessen werden aber unter Verlagsangabe „Gesellschafter und Herausgeber" aufgezählt, insgesamt an 300 Institutionen und Einzelpersonen. Beide wird wohl nicht nur Bescheidenheit oder Solidarität veranlaßt haben, in der Masse unterzukriechen.

Solange die eigenen Gesetze der Gastländer nicht verletzt werden, sieht kein demokratischer Staat Anlaß, Einwohner seiner Gebiete anders zu behandeln als alle übrigen Staatsangehörigen, gewisse Sonderregelungen ausgenommen (etwa koscheres Schlachten für Juden). Unterschwellig greift allerdings ein höchst gefährlicher Nationalismus Raum, der unter Verdrehung berechtigter Fragen und Hinweise längst überholt geglaubte Extrempositionen von Rassismus und Weltanschauungsgegensätzen wiederaufleben lassen möchte. Die behauptete Unvereinbarkeit des Islam als Religion mit der westlichen Kultur muß ebensowenig aus religiösen Kreisen kommen wie die Bauerlaubnisverweigerung von Moscheen in Frankreich. Große Schwierigkeiten bereiten den in der Bundesrepublik Deutschland ansässigen Mohammedanern auch die kulturell-politisch-religiösen Zustände sowohl in ihren Heimatländern als auch unter Einzelaspekten in vergleichbaren sozialistischen Staaten, wie die Spannungen zwischen Armeniern und Aserbeidschanern, zwischen Usbeken und Mescheten, die Ereignisse in Georgien und Berg-Karabach und nicht zuletzt im Kosovo.

Zu einer eigenen Kategorie zählen jene islamischen Länder, deren nachteilige Behandlung von Minderheitsreligionen innerhalb ihrer eigenen Grenzen nur selten nach außen dringt. Derartiges geschieht in mehr oder weniger brutaler Form im Iran (Baha'i), der Türkei (christliche Armenier, aber auch Orthodoxe Christen, Katholiken), in Nordafrika (Katholiken nach dem Abzug der katholischen Kolonialmächte), in Ägypten (christliche Kopten), im Sudan (Islamisierung der christlichen Südgebiete), in Arabien (Unterdrückung jeder christlichen Missionierung), in Pakistan (Unterdrückung nichtmohammedanischer Religionen). Fast alle genannten Länder tun den in der westlichen Welt als Grundrechte anerkannten und vorausgesetzten Menschenrechten nur unzureichend oder überhaupt nicht Genüge. Rechtsbenachteiligung bis zu krasser offener Rechtsbeugung des sozialen, politischen, religiösen, sprachlichen und kulturell Andersartigen ist gang und gäbe und wird als selbstverständliches Vorrecht der Mehrheit angesehen. Die Selbstverteidigung der Machthaber gegenüber Kritik aus dem Westen nimmt die Zuflucht zu Leugnung, Verschleierung, Umdeutung oder zum versuchten Hinweis auf behauptete oder tatsächliche ähnliche oder vergleichbare noch größere Mißstände in den die Menschenrechte verteidigenden Ländern.

In jüngerer Zeit sind die Mißstimmungen zwischen den Bulgaren und den in Bulgarien schon vor dem Fall von Konstantinopel angesiedelten Türken offen ausgebrochen und haben zum Exitus der mohammedanischen Türken aus dem orthodoxen Bulgarien geführt. Auch die Spannungen zwischen orthodoxen Serben und mohammedanischen Albanern im Kosovo gehen bis in die türkische Eroberung zurück, haben aber jetzt wieder zu blutigen Auseinandersetzungen geführt. In beiden Fällen liegen die Wurzeln der religiösen Divergenzen schon in der türkischen Landnahme auf dem Balkan. 1153 überschritten die Türken die Dardanellen, 1389 vernichteten sie das serbische Heer auf dem Amselfeld (Kosovo) und verdrängten die Serben aus ihren ehemals zentralen Gebieten nach Norden. Am 29. Mai 1453 fiel Konstantinopel, das bis dahin die Hauptstadt der griechisch-orthodoxen Christenheit war. Konstantinopel wurde als total islamisierte Stadt zur größten Stadt der Türkei unter dem neuen Namen Istanbul.

Der Islam in der Bundesrepublik als pädagogisches Problem

Das kulturelle, technische, wirtschaftliche und politische Niveau der Bundesrepublik Deutschland hat sie zu den führenden Nationen der Welt aufsteigen lassen. Vor allem die blühende Wirtschaft ist der Hauptgrund für die nicht endende Zuwanderung zahlreicher Menschen aus weniger entwickelten, vor allem islamischen Ländern, deren Bildungssystem zumal in den vorwiegend agrarischen Gebieten im Vergleich zum unsrigen mehr als bescheiden ist. Dies läßt sie meist in einfachen Berufen tätig sein. Die bei ihnen verborgenen Begabungsreserven verhelfen ihnen aber doch nicht selten zu erstaunlichem Wohlstand. Unausgeschöpfte Begabungen, Leistungspotenz und Aufstiegswille verbunden mit den Schulpflichtgesetzen aller westlichen Länder und vor allem der Bundesrepublik bringen die noch nicht berufsfähige nachwachsende Generation mit dem deutschen Bildungswesen als einer fremden Welt für Jahre in engste Berührung und Konfrontation. Die Zahl der aus der westlichen Welt stammenden nichtdeutschen, in der Bundesrepublik Deutschland lebenden Kinder ist im Vergleich zu den aus dem Islam kommenden verhältnismäßig gering, der Unterschied zu ihren Herkunftsländern in Schul- und Alltagsleben bis auf die zu erlernende deutsche Sprache nicht sehr gravierend, zumal die Eltern an einer guten Schulbildung ihrer Kinder, ob Jungen oder Mädchen, großes Interesse haben.

Bei der großen Gruppe der Kinder islamischer Gastarbeiter liegen die Verhältnisse ungleich schwieriger. An ihnen lassen sich aber auch die Probleme anderer Gastarbeiter und ihrer Kinder aufzeigen. Pflicht, Dauer, Inhalt, Methode und Sprache der Schulwelt differieren von der eigenen Tradition ganz erheblich. Die als fundamental erscheinenden Unterschiede seien, ohne einem Ordnungsprinzip zu folgen, skizziert: Jungen und Mädchen in Koedukation, gleiche Dauer, glei-

cher Bildungsinhalt, gleiche Leistungsanforderungen, gleiche Bewertungskriterien, gleiche Erziehungsprinzipien; ihnen begegnet eine fremde Welt religiöser Überzeugungen und Verhaltensweisen. In Nordhrein-Westfalen sind etwa ein Drittel aller Schüler in den Pflichtschulen Muslime. Sie besuchen Schulen, die sich in Geist und Klima immer noch, wenn auch unterschiedlich intensiv, an das tradierte Christentum anlehnen. Sollen sie die Tages-, Wochen-, Jahreseinteilung mitmachen? Sollen sie beten? Wie? Sollen sie feiern? Was? Sollen sie Religionsunterricht erhalten? Welchen? Ist islamischer Religionsunterricht in gleicher Weise durch unser Grundgesetz und die übrigen einschlägigen Gesetze gesichert wie der christliche Religionsunterricht? Soll der ihn erteilende Lehrer besoldet werden? Werden die Kinder in die Kenntnis ihrer Herkunftsländer hinreichend eingeführt?

Notwendigerweise muß das Heimatland in vielen Beziehungen als unterwertig erscheinen und auch dargestellt werden, in den Belangen der „wahren" Religion aber, der Moral und Erziehung nach diesen Maßstäben gilt es als den deutschen Verhältnissen weit überlegen. Die Gefahr überkompensierter Unterlegenheitsgefühle kann zu Aggressivität und Abwehrreaktionen führen, die langdauernden psychischen Schaden mit sich bringen. Die wachsende Zahl von Moscheen (in Italien waren es in den 70er Jahren etwa ein Dutzend, gegenwärtig sind es mehr als 1000, darunter in Rom die größte in einem nichtislamischen Land, mit den erwirtschafteten Ölgewinnen der gesamten islamischen Länder erbaut), das muß die eher geringschätzig angesehenen Gäste, zumal wenn sie noch Kinder oder Jugendliche sind, zu Recht mit Stolz erfüllen und den sie verpflichtenden Heiligen Krieg in neuem Licht und neuen Formen erblicken lassen.

Die in Aachen geplante islamische Fernhochschule mit Zertifikatsrechten zeigt, daß das noch vorhandene Inferioritätsbewußtsein der islamischen Bevölkerung zielstrebig und effizient unter dem Hinweis auf die eigene glorreiche Vergangenheit bekämpft werden soll. Es sind ja nicht nur die militärischen Erfolge von den Säulen des Herakles bis an die Ufer des Indus über vorwiegend christliche Heere, es ist auch der hohe kulturelle, zumal wissenschaftliche Stand der eigenen alten Kulturen, in deren Schuld das Abendland des Mittelalters stand. Historisch gesehen gehört die Belagerung Wiens noch der jüngeren Vergangenheit an. Derartige Leistungen können schulisch nicht heruntergespielt werden, wie ja auch das Bild unserer Nachbarvölker, ob sie der Europäischen Gemeinschaft angehören oder nicht, in ein viel umfassenderes Licht gesetzt werden muß. Die Fokussierung der deutschen schulischen Wissensvermittlung auf deutsche Leistungen, die nicht geschmälert werden sollen, entpuppt sich durch Studium, Lektüre oder Reisen irgendwann als Täuschung. Hier könnte die Tourismusmobilität zum Abbau tief wurzelnder Vorurteile Erhebliches beitragen.

Die vor uns liegenden Aufgaben beschränken sich nicht nur auf den Bildungsbereich. Die entscheidenden sind vielmehr umgreifender und fundamentaler. Die

pädagogischen Aufgaben sind hinlänglich angedeutet worden. Auch auf die größeren kann nur hingedeutet werden. Die viel berufenen Menschenrechte, Grundrechte, Freiheitsrechte, immer wieder beschworen und in demokratischen Verfassungen als indiskutable Präambeln festgeschrieben und von höchsten Gerichten interpretiert, zerfließen in der Alltagsrealität meist zu einem Nebel, in dem jeder tun kann, was ihm selbst tolerabel zu sein scheint, die Rechte oder Gefühle anderer bedenkenlos mißachtend. Allenfalls wird das Strafgesetzbuch aus Klugheit als äußerste Grenze respektiert. Seine Anwendung in der Rechtsprechung tendiert allerdings zur Permissivität. Die Begründung der Grundrechte aus dem Geist der europäischen Aufklärung und ihre Interpretation aus europäischen Prämissen wird in anderen, viel älteren Kulturen meist als unerträgliche Anmaßung empfunden. Dies gilt um so mehr, wenn die Verwirklichung europäischer politischer Vorstellungen im fremden Land zur unerläßlichen Voraussetzung für dringend benötigte wirtschaftliche Hilfe gemacht wird. Selbst die verlangte Demokratisierung wird als Kolonialismus mit anderen Mitteln verstanden. Die Überheblichkeit von Völkern über Völker, Kulturen über Kulturen, Religionen über Religionen, Volksgruppen über Volksgruppen schafft zwangsläufig explosiven Stoff. Die jüngere Geschichte Deutschlands zeugt von den Ausbrüchen nach außen und nach innen und ihren Folgen.

Es kann nicht Aufgabe dieser Überlegungen sein, die Grundrechte der Menschen rechtlich interpretierend abzugrenzen oder hierarchisch aufzulisten. Dies wird in allen sie anerkennenden Staaten vermutlich unterschiedlich geschehen. Auch muß die höhnische Frage, was denn nun eigentlich das Beleidigende, Sakrilegische, Gotteslästerliche, Verleumderische, Schmähende sei, wenn schon die für solche Klärungen sich zuständig wähnenden Theologen in Ratlosigkeit verfallen, als falsch gestellt abgelehnt werden. Es ist belanglos, ob wir, die dem Mißbrauch nationaler Embleme und Bräuche so lange ausgesetzt waren, die mystische Verehrung der Amerikaner für ihre Nationalflagge, um die soeben ein heftiger Streit entstanden ist, nachempfinden können. Es genügt, wenn sie es selbst begreifen. Bei ihrer Verehrung sollte auch der Fremde Respekt zeigen. Eine Synagoge betritt man bedecktem Hauptes, eine Moschee ohne Schuhe, eine katholische Kirche in gesammelter Ruhe. Wenn auch die Frage: Warum gerade dies? Warum gerade so? den Kern verfehlt und verfehlen muß, weil sie an den emotionalen Imponderabilien vorbeigeht und die Antwort nur sein kann: Weil es eben so ist, so ist doch gerade in diesem rational nicht erhellbaren Raum mit tiefer Verletzlichkeit des anderen zu rechnen.

Hier liegen dann auch die Probleme und Aufgaben. Findet sich der „moderne", „westliche" Mensch in unserer zu immer größerer Permissivität tendierenden Welt verwirrt, verstört, bedroht, vereinsamt, entwurzelt und im Handeln ratlos, so erst recht der Zugewanderte aus anderen Kulturkreisen. Er sucht Halt in dem ihm Überkommenen.

Die Weltanschauungspluralität in der offenen Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland ist ein gravierendes Problem, das in seinem ganzen Gewicht noch nicht hinreichend spürbar ist, aber nicht länger verdrängt werden darf. Es betrifft die Pädagogik in ihrer ganzen Breite, aber eben nicht nur sie. Sie ist vielmehr in alle Kulturbereiche involviert, in Literatur und Kunst, in Politik und Rechtsprechung, in Wirtschaft und Wissenschaft, und eben auch in das verpflichtende und freiwillige Bildungswesen. Wie weit muß sich das öffentliche Bildungswesen in der Pflege des Unterschiedlichen positiv engagieren? Was für Konsequenzen hat das für die akademisch gebildete Lehrerschaft? Die oft gar zu schnell in Anspruch genommene „Freiheit" der Wissenschaft, der Kunst, der Medien, der Selbstbestimmung, der Selbstentfaltung bedarf erneuter, verantworteter Reflexion. Von der Schulbildung ist nur Begrenztes zu erwarten.

UMSCHAU

Oswald von Nell-Breuning

Seit sechs Jahrzehnten soziales Gewissen der Kirche

Am 8. März 1990 kann der Jesuitenpater und Sozialwissenschaftler Oswald von Nell-Breuning auf hundert Lebensjahre zurückschauen. Er braucht den Lesern dieser Zeitschrift nicht vorgestellt zu werden; ist er ihnen doch aus zahllosen Aufsätzen und Besprechungen wohl bekannt. Ein kurzer Rückblick auf sein Leben und Werk ist aber am Platz.

Die Zeit, in der P. v. Nell-Breuning geboren wurde, erscheint uns heute historisch unvorstellbar weit entfernt: Wenige Tage nach seiner Geburt entließ Kaiser Wilhelm II. seinen Reichskanzler Otto von Bismarck. Etwa ein Jahr später wurde die Enzyklika „Rerum Novarum" veröffentlicht, die als der Beginn der katholischen Soziallehre im eigentlichen Sinn angesehen wird. Fast ließe sich das als ein Vorzeichen für seine künftige Lebensaufgabe deuten; denn diese Soziallehre, die sich mit der Gerechtigkeit sozialer Ordnungen befaßt, wurde zum Inhalt seines Lebenswerks so sehr, daß man ohne Übertreibung sagen kann: Kein anderer hat mehr dazu beigetragen, dieser Soziallehre der Kirche Gestalt, Ansehen, Einfluß zu verleihen als Oswald von Nell-Breuning.

Vom Temperament und Auftreten her erscheint er eher wie ein trockener Stubengelehrter, und auch seine Destination im Orden zum Professor für Moraltheologie, Kirchenrecht und Gesellschaftswissenschaften an der Hochschule St. Georgen in Frankfurt hätte eigentlich einen ruhigen Lebenslauf erwarten lassen. Aber schon während seines Studiums und in seiner Promotion ging er recht ungewöhnliche Wege. Befaßte er sich doch auch mit Nationalökonomie, und seine theologische Dissertation handelt über „Grundzüge der Börsenmoral".

Mit dieser Hinwendung zu den Wirtschaftswissenschaften stand er aber in einer guten Tradition seines Ordens: Sein Mitbruder Heinrich Pesch hatte schon 1905 ff. ein fünfbändiges „Lehrbuch der Nationalökonomie" verfaßt. Ursprünglich war P. v. Nell-Breuning von den Oberen dafür vorgesehen, dieses Werk zu betreuen und weiterzuführen. Aber schon beim ersten Gespräch darüber erklärte er dem greisen Autor so unverblümt seine (sachlich durchaus begründete) Absicht, das Werk um mehr als die Hälfte zu kürzen, daß dieser ihn umgehend wieder nach Hause schickte. (Durch diesen Umstand erhielt Gustav Gundlach seine Destination für die Soziallehre).

Das Bemühen, die moderne soziale Wirklichkeit mit Hilfe der Wirtschaftswissenschaften zu durchdringen und ebenso grundsätzliche wie sachlich kompetente Vorschläge zur Gesellschaftsreform zu machen, hat P. v. Nell-Breuning sein Leben lang begleitet. Die Zahl der katholischen Geistlichen, die sich auf diesem Grenzgebiet auskennen, ist nicht gerade groß. Vielleicht war es diese Verbindung von Sachkenntnis und Prinzipienfestigkeit, warum Nell-Breuning von seinem Ordensgeneral damit beauftragt wurde, für Papst Pius XI. die Sozialenzyklika „Quadragesimo Anno" (1931) zu entwerfen. Nell-Breuning hat die Hintergründe ihrer Entstehungsgeschichte inzwischen in mehreren Publikationen offengelegt[1]. Er selber hat im Rückblick die Wirkung dieser Enzyklika recht kritisch beurteilt: „Für jemand, der sich für sie *mit*verantwortlich weiß, ist das Ergebnis tief *bedrückend*." Tatsache ist aber, daß diese „Enzyklika des Subsidiaritätsprinzips" für unzählige Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche richtungweisend wurde für ihr soziales und politisches Engagement.

Zunächst aber brach die Hitler-Zeit über Deutschland herein. Während sein Mitbruder Gustav Gundlach von den Oberen vorsichtshalber gleich nach Rom geschickt wurde (wo er

später bei Papst Pius XII. großen Einfluß gewann), mußte P. v. Nell-Breuning in Deutschland einen Strafprozeß wegen angeblicher Devisenvergehen über sich ergehen lassen.

Erst nach Kriegsende (er war 1945 immerhin schon 55 Jahre alt) begann sein fruchtbarstes Wirken. Mit einer ungeheuren Schaffenskraft nahm er zu brennenden Zeitfragen Stellung – in durchschnittlich 30 Veröffentlichungen im Jahr, immer auch, seit 1924, in dieser Zeitschrift, darunter vielen anspruchsvollen Lexikonartikeln, die zahllosen Buchbesprechungen nicht gerechnet. („So viel schreiben wie ich kann nur ein völlig amusischer Mensch," sagt er von sich selbst.) Eigentliche Bücher zu schreiben, dafür fand er kaum die Zeit – so geizig er damit sein Leben lang auch umging!

Er hält sich zwar nicht für einen eigentlichen Philosophen oder Theologen, aber Grundsatzfragen zu Gesellschaft und Wirtschaft waren schon immer bevorzugte Themen. Es geht ihm dabei jedoch nicht um abstrakte Theorien, sondern um die Situation des arbeitenden Menschen in der modernen Industriegesellschaft. Darum engagierte er sich für die Gewerkschaften, darum stand er auch der Einheitsgewerkschaft immer als ein kritischer, loyaler Gesprächspartner zur Verfügung. Manche zweifeln, ob die Gewerkschaftsforderung nach Mitbestimmung hätte so weit durchgesetzt werden können ohne die Argumente, mit denen v. Nell-Breuning diesen Gedanken theoretisch untermauert hat. Daß er auch Kontakte zur SPD hielt, jahrelang sogar im Impressum der SPD-Zeitschrift „Die Neue Gesellschaft" als Herausgeber geführt wurde, haben ihm viele noch lange übelgenommen. Daß er ebenso bei der Gründung des Bundes Katholischer Unternehmer mitwirkte, wird darüber oftmals vergessen.

Nell-Breuning hat nie eine Schule von Anhängern um sich versammelt. Dazu ist er vom Temperament her viel zu spröde, zu sehr ein Einzelgänger, der sich nicht in die gängigen Schablonen einordnen läßt. Seine scharfe Kritik in der Analyse, seine manchmal beißende Ironie, die Entschiedenheit, ja Unerbittlichkeit in der Stellungnahme haben viele abgeschreckt. Wenn trotzdem sein Wort bei so vielen Menschen verschiedenster Richtung hohes Gewicht hat, dann gerade wegen seiner Unbestechlichkeit im Urteil, mit der er sich in Auseinandersetzungen von keiner Partei vereinnahmen läßt, niemandem nach dem Mund redet.

So entschieden er Stellung zu beziehen vermag, so peinlich ist er darauf bedacht, sich nicht in Abhängigkeit von irgendwelchen Gruppen zu begeben. Selbstkritisch läßt er sich von seinem sozialen Engagement nicht zu utopischen Visionen hinreißen, sondern überprüft seine Forderungen immer noch einmal auf ihre Realisierbarkeit durch eine nüchterne wissenschaftliche Analyse. Gerade dadurch glaubt er am besten der Kirche zu dienen.

In einem kleinen Bändchen, das ein Redakteur der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zum Beginn seines hundertsten Lebensjahrs herausgebracht hat, finden sich friedlich vereint in der Liste der Autoren: Norbert Blüm und Oskar Lafontaine, Heiner Geißler und Helmut Schmidt, Peter Steinkühler von der IG Metall und Peter Werhahn vom Bund Katholischer Unternehmer. Die Schrift kennzeichnet zu Recht seine Haltung: „Unbeugsam für den Menschen" [2].

So war auch seine Stellung innerhalb der Kirche lange Zeit nicht unumstritten. Nicht, daß er je Anlaß zu einem Zweifel an seiner kirchlichen Loyalität gegeben hätte. Peinlich genau hat er dem kirchlichen Amt immer seinen Respekt entgegengebracht – dabei aber mit herber öffentlicher Kritik nicht gespart, wenn er den Eindruck hatte, daß die Kirche ihre eigene Soziallehre ungenügend befolgt und dadurch ihre Glaubwürdigkeit gefährdet, etwa gegenüber ihren Angestellten im kirchlichen Dienst. Welche Mühe hat er sich gegeben, gelegentlich eine weniger glücklich formulierte Aussage in einer päpstlichen Enzyklika durch eine bessere Übersetzung zu retten!

Der Würzburger Synode gehörte er nicht als Delegierter an. Als aber jemand gebraucht wurde, der kurzfristig eine neue Vorlage „Kirche und Arbeiterschaft" entwerfen würde, sah er seine Chance, noch einmal wichtige Gedanken in das offizielle kirchliche Denken einzubringen. Vielen erschien die von ihm vorgeschlagene innerkirchliche „Gewissenserforschung" als zu streng, mit der „nüchtern Fehlentwicklungen in der Kirche bewußtgemacht" werden sollten, und

ein Sturm der Entrüstung brach gegen ihn los[3]. Als 85jähriger hat er aber unerschrocken dieses sein Anliegen vor der Synode verteidigt und schließlich gegen alle Widerstände im wesentlichen durchgesetzt.

Vielfach ist heute im öffentlichen Leben in Staat und Kirche eine gewisse Resignation zu spüren: Der einzelne erfährt sich als ausgeliefert an übermächtige, unpersönliche Bürokratien, als unfähig, noch etwas zu bewegen. P. v. Nell-Breuning hat durch sein Leben und Wirken vor Augen geführt, daß es auch heute möglich ist, etwas in dieser Welt zum Besseren zu verändern – auch ohne die Macht politischer Apparate, nur durch die stille Überzeugungskraft des Worts, der Sachkenntnis, des persönlichen Beispiels.

Walter Kerber SJ

[1] Zusammengestellt in: O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? (Düsseldorf 1972). Zitat 82.

[2] Oswald von Nell-Breuning. Unbeugsam für den Menschen. Lebensbild, Begegnungen, ausgewählte Texte. Hrsg. v. Heribert Klein. Freiburg: Herder 1989. 192 S. Lw. 22,80.

[3] Gem. Synode der Bistümer in der BR Deutschland (Freiburg 1976) 327. Zur Auseinandersetzung vgl. etwa: W. Brandmüller, Kirche und Arbeiterschaft im 19. Jh., in dieser Zschr. 193 (1975) 228–236.

Das Massaker von San Salvador

Am 16. November 1989 wurden in der Universidad Centroamericana (UCA) in San Salvador, der Hauptstadt von El Salvador, sechs Jesuitenprofessoren nachts zwei Uhr im Schlaf überfallen und ermordet. 30 bewaffnete Uniformierte waren eingedrungen und hatten die Priesterleben ausgelöscht, auch die Haushälterin samt Tochter als Augenzeugen beseitigt. P. José Maria Tojeira, der Jesuitenprovinzial für Zentralamerika, stellte fest: „Monsignore Rivera (der Erzbischof der Hauptstadt) hat gesagt: Es waren dieselben, die Erzbischof Romero (seinen Vorgänger am 24. März 1980 während des Gottesdienstes) getötet haben. Dieser Meinung schließe ich mich an." Die Todesschwadronen der fanatisierten Rechten hatten auch zehn Gewerkschafterinnen und die Präsidentin des salvadorianischen Fraueninstituts (IMU) auf dem Gewissen. Die Mordserie an den ausländischen Priestern hatte schon vor zwölf Jahren eingesetzt, als P. Rutilio Grande SJ am 12. März 1977 ermordet wurde, ebenfalls Mitglied der Jesuitenuniversität, mißliebig den Reaktionären, weil er aufs Land ging, unter den Landarbeitern Basisgemeinden gründete und sie im Kampf um ihre Menschenrechte organisieren half.

1932 hatte es den ersten großen Landarbeiteraufstand gegeben, der in einem Massaker an Zehntausenden endete, das gleiche Blutbad Anfang der 80er Jahre. Diese zweite Erhebung blieb nicht so völlig erfolglos wie die erste. Seither gibt es den andauernden Guerillakrieg, den zu beenden P. Ignacio Ellacuria, Rektor der Universidad Centroamericana, zu seiner Lebensaufgabe gemacht hatte.

Die kleinste Republik Zentralamerikas ist zugleich das dichtest besiedelte Land Gesamtamerikas. Der Boden ist landwirtschaftlich vielseitig nutzbar, aber die Hälfte des dortigen Edelprodukts Kaffee wird sehr rentabel in Großplantagen erzeugt, die im Besitz von etwas mehr als einem Dutzend Herrschaftsfamilien sind. Klein- und Zwergbetriebe kümmern notdürftig dahin. Damit sozialer Ausgleich, menschliche Gerechtigkeit aufkomme, schlossen sich die Jesuiten von San Salvador, der „Erlöser-Stadt", der Befreiungstheologie an.

Der schmächtige, schmale Baske Ignacio Ellacuria zog mit, wurde sogar im Land führend, theoretisch und, zu seinem Unglück, praktisch tätig als Vermittler zwischen den Fronten der Reaktionären, die das Militär für sich gewann, und der Progressiven, der Guerilleros. Seit 1960 gehörte er ganz zu dieser, seiner zweiten Heimat, nahm die Staatsbürgerschaft an. Er dozierte Theologie und Philosophie an der Jesuitenuniversität, war aber auch wichtigster Berater des Erzbischofs Romero bis zu dessen Ermordung. Der nur pastoral hervortretende Bischof hatte in Ellacuria einen Analytiker und Strategen an der Seite, der an der Agrarreform mitplante.

Seit 1980 war klar, daß die Reformer in der Regierung gescheitert waren, worauf die Professoren der UCA sich der Revolutionär-Demokratischen Front anschlossen, damit zu unbequemen Gegnern der gewalttätigen Oligarchie wurden. Ellacuria argumentierte ausgleichend Tage und Nächte mit den Führern der Befreiungsbewegung Farabundo Marti (FMLN), ungeachtet der Bombenanschläge auf seine Universität, deren Rektor er seit langem war. So erreichte er auch die Befreiung der Tochter des vorigen christdemokratischen Präsidenten Duarte aus den Händen der FMLN. Er stand auf der Todesliste der militanten Rechten und verhandelte dennoch unentwegt, um dem Morden ein Ende zu setzen.

Besonders verhaßt wurde Ellacuria, seit er im Oktober 1989 in Bonn vor dem Ausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit des Deutschen Bundestags weitere Unterstützung der derzeitigen Arena-Regierung (Präsident Cristiani) unter den jetzigen unzuträglichen Verhältnissen abgelehnt hatte. Er hatte Fortsetzung der Friedensverhandlungen gefordert, Anerkennung der Menschenrechte und von Gewerkschaften, Einflußnahme der Kirchen, Justizreform. Nur dann dürfe die Bundesrepublik, der nach den USA zweitwichtigste Geldgeber, weiter dem Land helfen, die schon geleistete Viertelmilliarde abermals aufstocken. Natürlich argumentierte er auch gegen die bestimmende Waffenhilfe der USA. Einen Monat später starben Rektor und Prorektor, zwei Dekane, zwei Theologieprofessoren der Jesuitenuniversität, getötet von verführten Barbaren im Dienst egoistischer Machthaber, traurig und tragisch in einem.

Ellacuria war ein unerschrockener Idealist, ein Gelehrter, der die Realität verbessern wollte. Dafür war ihm, nach seinem Ordensgründer, der andere starke Antrieb die Freundschaft mit hervorragenden Männern seines spanischen Vaterlands. Zuerst die lange, innige Verbundenheit mit dem sicher bedeutendsten Denker Spaniens in diesem Jahrhundert, dem großen christlichen Existenzphilosophen Xavier Zubiri, seinem engeren Landsmann aus dem iberischen Norden. Wenn im Sommer die Madrider an die mediterrane Küste flohen und sich im tropischen El Salvador zur gleichen Zeit die Hörsäle schlossen, ging Ellacuria nach Madrid, um dem großen Zubiri Hilfsdienste zu leisten. Pedro Laín Entralgo, bedeutender Medizinhistoriker, Exrektor der Universität und Expräsident der Real Academia de la Lengua in Madrid, hat schon 1981 in einem seiner meisterlichen Essays Padre Ellacuria gehuldigt und ihm gedankt für den selbstlosen Ferieneinsatz, „wie ein Sohn und Bruder Zubiri beizustehen".

Der greise, einsame Metaphysiker Zubiri, unbeachtet außerhalb seines Landes und auch dort ohne Amt und Würden, hatte eine bescheidene, aber auserwählte Anhängerschaft im „Seminario X. Z.", so zeichnete der Universalgelehrte mit der mathematischen Unbekannten, um sich geschart; darin war Ellacuria bestimmend. „Die reine Philosophie erfreut sich heute keiner guten Gesundheit, weder in Spanien noch sonstwo. Die sich Philosophen nennen, sind entweder Dozenten, oder sie treiben Archäologie oder politisieren philosophisch. Alle diese drei Aufgaben spielen zwar eine herausragende Rolle, neben dem eigentlichen Philosophieren; aber sie können es nicht ersetzen" (Ellacuria). Mit seiner bibliographischen Assistenz an der Seite des Meisters wollte Ellacuria nachweisen, wie sehr Zubiri auf der Höhe der Zeit stand und als Denker Grundlagen schuf für andere Wissenschaften.

Laín Entralgo sah darum in Ellacuria einen „reconciliador": Vermittler und Versöhner in einem. Daheim als Wissenschaftler und drüben in Amerika, wo er, die Daheimgebliebenen stellvertretend, als „pharmakós cristiano" operierte. Nicht wie einst im alten Griechenland, wo der Pharmakós priesterlich-ritueller Entsühner der Stadt und ihrer Vergehen war, sondern als ein „Mensch, der nicht um des Vorteils willen, sondern aus Berufung täglich sein eigenes Leben einsetzt und aufopfert, um das seiner Mitmenschen zu bessern und zu vollenden" (Laín Entralgo). Wie prophetisch vorausgesehen schon acht Jahre vor dem Tod!

Spanien hatte einst Amerika Sprache und Religion gelehrt, aber keine christlich geordnete Gesellschaft hinterlassen. Die Oligarchie Zentralamerikas hatte die überlieferte koloniale Ungerechtigkeit fortgesetzt. „Bestärkung und Stachel im Fleisch" war und blieb darum der Zustand in den hispanischen Ländern für diese Söhne des hl.

Ignatius: Wiedergutmachung für Versäumtes war ihre Sendung als Christen und Spanier. „Avantgarde ohne Halbheiten, mit einem überzeugenden Privatleben, großherzig, mit dem armen und leidenden Volk El Salvadors bis zum letzten verbunden", so rief Luis de Sebastian seinen sechs toten Ordensbrüdern in Barcelona 1989 nach; er hatte bis 1980 an ihrer Seite lange mitgekämpft. Wie nachwirkend ihr heroisches Exempel weiterstrahlt, erweist das zugleich erhebende und tief bewegende Faktum, daß sich seither ein ganzes Dutzend spanischer Mitbrüder zur Nachfolge gemeldet haben. „Aus dem Blut der Märtyrer wird der Samen neuer Christen."

Franz Niedermayer

Ein Dokumentarwerk zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts

Zur Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert"

Mit dem Erscheinen der Bände III und IV liegt das monumentale Quellenwerk zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts von der Säkularisation des Jahres 1803 bis zur Machtübernahme Adolf Hitlers im Jahr 1933 abgeschlossen vor[1]. Nahezu zwei Jahrzehnte haben die beiden Herausgeber auf die Edition dieses mit großer Umsicht und Sachkenntnis redigierten Werks verwandt. Die Bände I und II der Edition sind in dieser Zeitschrift eingehend gewürdigt worden[2].

Die hier vorzustellenden Bände III und IV weisen die gleichen Vorzüge auf, die bei der Besprechung der Bände I und II hervorgehoben worden sind. Die Edition wird höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht. In transparenter und übersichtlicher Gliederung sind die Bände in übergeordnete „Teile" und innerhalb dieser in fortlaufend durchgezählte „Kapitel" eingeteilt. Von unschätzbarem Wert für das Verständnis der in diesem Werk abgedruckten Hunderte von Dokumenten sind die den einzelnen Kapiteln jeweils zu Anfang beigegebenen allgemeinen erklärenden Einführungen in die betreffende geschichtliche Materie und den jeweiligen Kontext und ferner die biographischen Angaben zu den Verfassern der Dokumente und zu den in diesen Dokumenten genannten Persönlichkeiten aus dem staatlichen und kirchlichen Bereich. Dankbar registriert der Leser auch die zahlreichen Hinweise auf die einschlägige historische und staatskirchenrechtliche Literatur.

Band III enthält insgesamt 390 und Band IV insgesamt 418 einzelne, jeweils wiederum in sachlich zusammengehörende Gruppen zusammengefaßte Dokumente. Infolge der chronologischen Anordnung dieser nach Sachgebieten geordneten Dokumente gewinnen die einzelnen Kapitel für den historisch und staatskirchenrechtlich interessierten Benutzer den Charakter eines fesselnden „Lesebuchs". So kann der Leser in Kapitel 10 des Bandes III (471–491) in zwölf Dokumenten den Fortgang der Auseinandersetzungen über die Aufhebung des Jesuitengesetzes, des letzten Kulturkampfgesetzes, während des Zeitraums von 1904 bis 1913 in allen wichtigen Etappen mitverfolgen.

Band III enthält im Teil A in den Kapiteln 1–4 das die katholische und die evangelische Kirche gleichermaßen betreffende „allgemeine Staatskirchenrecht" (1–242; Dokumente Nr. 1–106), im Teil B in den Kapiteln 5–11 die Dokumentation zum Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der Zeit Wilhelms II. (243–539, Dokumente Nr. 107–218) und in Teil C in den Kapiteln 12–18 das Quellenmaterial zum Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche in der Zeit Wilhelms II. (540–856, Dokumente Nr. 219–390). In einem abschließenden Anhang findet der Benutzer die wertvollen und im einzelnen anderswo oft schwer auffindbaren Angaben über die Besetzung der obersten Kirchenämter in Deutschland im Zeitraum von 1891 bis 1914, und zwar bei der päpstlichen Nuntiatur in München, in den deutschen Erzbistümern und Bistümern und in sämtlichen evangelischen Landeskirchen (857–873).

Teil A läßt vor dem Auge des Lesers die bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs andauernden

Auseinandersetzungen im Deutschen Reichstag über den sog. „Toleranzantrag" der Deutschen Zentrumspartei wieder erstehen, in dem das Zentrum das Zustandekommen eines Reichsgesetzes über die Religionsfreiheit, vor allem zum Schutz der Katholiken in verschiedenen norddeutschen Kleinstaaten, immer wieder von neuem mit großem publizistischem Effekt gefordert hat.

Eine Fülle von Dokumenten befaßt sich mit dem Finanzwesen und der Vermögensverwaltung der Kirchen, von der Auszahlung der in der Kulturkampfzeit gesperrten Staatsleistungen des preußischen Staates an die katholische Kirche (sog. „Brotkorbgesetz"), der Aufhebung der Stolgebühren in Preußen, der Entwicklung des damals allgemein, sowohl innerhalb der evangelischen als auch der katholischen Kirche, in den einzelnen deutschen Bundesstaaten ausgebildeten Kirchensteuerrechts bis zur Pfarrerbesoldung in Preußen und im Reichsland Elsaß-Lothringen.

Ein weiteres Kapitel hat den Bereich von Staat und Kirche im Schul- und Hochschulwesen zum Gegenstand. Ferner spiegeln sich in diesen Dokumenten die Kämpfe um die Konfessionsschule und den Religionsunterricht in Preußen und in den übrigen Bundesstaaten wider. Ein eigener Abschnitt ist der Errichtung der Katholisch-Theologischen Fakultät in Straßburg gewidmet. Er enthält auch den Wortlaut der Konvention zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 5. Dezember 1902 über die Errichtung der heute noch bestehenden und in Frankreich ein Unikum bildenden Katholisch-Theologischen Fakultät in Straßburg (188f.). Weitere Schriftstücke betreffen den Bereich „Kirche und Wehrverfassung", d. h. die Befreiung der katholischen Geistlichen von der Wehrpflicht und die Bestimmungen über die katholische Militärseelsorge in Preußen und Sachsen.

In Teil B, „Staat und katholische Kirche in der Zeit Wilhelms II.", finden sich Kapitel mit Dokumenten, die das Verhältnis von Staat und Kirche nicht im eigentlichen Sinn, sondern nur indirekt betreffen. Sie sind eher dem innerkirchlichen Bereich zuzuordnen, haben aber andererseits auch bedeutsame Auswirkungen auf die rechtlichen Beziehungen von Staat und Kirche. So befaßt sich z. B. das 5. Kapitel „Die katholische Hierarchie und die katholische Laienbewegung" mit der Konstitution Pius' X. vom 20. Januar 1904 gegen die Einmischung des Staates in die Papstwahl, mit der Stellung der deutschen Kardinäle, mit den Stellungnahmen der deutschen Katholikentage zur römischen Frage sowie mit dem Volksverein für das katholische Deutschland. Ein eigenes Kapitel ist der Thematik „Der deutsche Katholizismus und die soziale Frage" gewidmet, d. h. dem Inhalt und der Entwicklung der sozialen Frage.

Die Kämpfe um die Aufhebung des Jesuitengesetzes, der Streit um die Canisius-Enzyklika vom 1. August 1897, das kirchliche Eherecht unter Papst Pius X. und dessen Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 über die Lehre des Modernismus werden eingehend dokumentiert. In diesem Zusammenhang ist auch eine Fülle von Dokumenten zum Antimodernisteneid abgedruckt.

Zwei weitere Kapitel behandeln im Rahmen des Teils B den Fortgang der Auseinandersetzungen über das Jesuitengesetz und dessen schließliche Aufhebung. Dieses Gesetz wurde vom katholischen Volksteil zu Recht als eine Brüskierung seitens der protestantischen Mehrheit empfunden. Es wurde erst durch das unter dem Reichskanzler Theobald von Bethmann Hollweg ergangene Gesetz vom 19. April 1917 aufgehoben (503).

Das 11. Kapitel „Staat und katholische Kirche in der Zeit des Ersten Weltkriegs" befaßt sich mit der Stellungnahme Papst Pius' X. zum Kriegsausbruch und mit den im Ergebnis erfolglos gebliebenen Friedensbemühungen Papst Benedikts XV.

Teil C, „Staat und evangelische Kirche in der Zeit Wilhelms II.", gewährt tiefe Einblicke in die Organisation, die Willensbildung und die inneren Spannungen und vielfältigen Krisen der deutschen protestantischen Staatskirchen während der letzten drei Jahrzehnte der Monarchien und damit der Endphase des landesherrlichen Kirchenregiments.

Am Anfang des 12. Kapitels „Organisationen und Programme des deutschen Protestantismus" steht der Aufruf des Evangelischen Bundes vom Januar 1887, der „durch den sogenannten Kulturkampf und die Art seiner Beilegung" die „Macht des Romanismus aufs höchste gestei-

gert" sah (541). Verschiedene Dokumente zeigen den innerkirchlichen Widerstand gegen das vielfach als überholt empfundene landesherrliche Kirchenregiment. Das 13. Kapitel enthält Staatsgesetze zur Fortbildung der kirchlichen Gesetzgebung, z. B. über die Kirchengemeinde-, Synodal- und Generalsynodalordnungen. Besonders eingehend dokumentiert sind im 14. Kapitel der Fall des Berliner Hof- und Dompredigers Adolf Stoecker und die verschiedenen religiös-politischen „Krisen" dieses „Falles", die schließlich am 6. November 1890 zu Stoeckers Entlassung durch Wilhelm II. geführt haben. Stoecker, einer der Wortführer der gegen Ende der siebziger Jahre aufflammenden antisemitischen Agitation, erblickte im „modernen Judentum" einen Schrittmacher der beiden von ihm bekämpften Bewegungen der Sozialdemokratie und des Liberalismus (592).

Im 15. Kapitel „Der Fall Harnack und der Apostolikumsstreit" erfahren die innerprotestantischen Lehrstreitigkeiten im Zusammenhang mit der von Wilhelm II. am 17. September 1888 verfügten Berufung des liberalen Theologen Adolf Harnack von Marburg nach Berlin („Fall Harnack") und mit der Absetzung der beiden württembergischen Pfarrer Christoph Schrempf und Friedrich Steudel wegen Verweigerung des Gebrauchs des Apostolischen Glaubensbekenntnisses bzw. wegen Abweichens vom „evangelischen Lehrbegriff" eine eingehende Darstellung.

Wegen der engen Verflechtung, die in der evangelischen Kirche infolge des landesherrlichen Kirchenregiments zwischen Thron und Altar herrschte, war die Haltung der evangelischen Kirche zur sozialen Frage mit der Entwicklung der staatlichen Sozialpolitik auf das engste verbunden. Dies illustrieren die Dokumente „Die evangelische Kirche und die soziale Frage".

Eine eingehende Darstellung erfahren schließlich auch die evangelischen Lehrkonflikte am Vorabend des Ersten Weltkriegs, die in der umstrittenen Einführung eines Lehrbeanstandungsrechts in der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union und in der aufsehenerregenden Amtsenthebung des Kölner Pfarrers Carl Jatho („Fall Jatho") und des Dortmunder Pfarrers Gottfried Traub („Fall Traub") ihren Ausdruck fanden. Die Haltung der evangelischen Kirche im Ersten Weltkrieg bildet den Gegenstand des den Band III abschließenden 18. Kapitels. Neben dem Allerhöchsten Erlaß König Wilhelms II. vom 2. August 1914, betreffend die Abhaltung eines außerordentlichen allgemeinen Bettags, sind hier zahlreiche Schriftstücke über den Kriegsdienst der evangelischen Geistlichen, die evangelische Militärseelsorge, die Friedensinitiative des Jahres 1914, die Aufgaben der Kirche im Krieg, die Haltung der evangelischen Kirche zur Verfassungsreform des Jahres 1917 und schließlich auch zum Kriegsende wiedergegeben.

Die für die Herausbildung des gegenwärtigen deutschen Staatskirchenrechts in besonderem Maß ereignisreichen Jahre der Weimarer Zeit sind in dem das Gesamtwerk abschließenden Band IV umfassend dargestellt. Mit dem Ende der konstitutionellen Monarchien im Reich und in den Ländern hörte auch das protestantische landesherrliche Kirchenregiment zu bestehen auf. In den Kirchenartikeln der Weimarer Reichsverfassung vom 11. August 1919 (Art. 136–141) wurden die staatskirchenrechtlichen Grundentscheidungen getroffen, die auch die Zeit des Nationalsozialismus überdauert haben und infolge ihrer Rezeption in das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949 (Art. 140 GG) weithin auch noch in der Gegenwart die rechtlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche bestimmen.

Ebenso wie Band III ist auch Band IV übersichtlich in drei Teile gegliedert. Teil A enthält das allgemeine Staatskirchenrecht der Weimarer Zeit (1–274; Dokumente Nr. 1–165), Teil B behandelt das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der Weimarer Zeit (275–516; Dokumente Nr. 166–266), Teil C bringt die Dokumente über das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche in der Weimarer Zeit (517–871; Dokumente Nr. 267–418). Am Schluß des Bandes befindet sich wiederum ein wichtiger biographischer Anhang über die Besetzung der obersten Kirchenämter in Deutschland in der Zeit vom 1918 bis 1933, nämlich bei den päpstlichen Nuntiaturen in München und Berlin, in den deutschen Erzdiözesen und Diözesen und in den größeren evangelischen Landeskirchen.

In den neun Kapiteln des Teils A „Allgemeines Staatskirchenrecht in der Weimarer Zeit"

wird der Leser mit den grundlegenden Veränderungen bekanntgemacht, die durch das Ende der Monarchien in den deutschen Ländern ausgelöst wurden. Im Zug der Betonung der Gewährleistung einer ausschließlich individualistisch verstandenen Religionsfreiheit intendierten die Linksparteien und die aus ihren Anhängern gebildeten Arbeiter- und Soldatenräte eine radikale Trennung von Kirche und Staat. Gegen diese Bestrebungen und Maßnahmen wandten sich mit Vehemenz die katholischen Bischöfe und ebenso die evangelischen Kirchenleitungen. Der im einzelnen geschilderte Wegfall des landesherrlichen Kirchenregiments in Preußen und in den übrigen deutschen Staaten forderte von den evangelischen Kirchenleitungen die Schaffung neuer Kirchenverfassungen. Bereits mit Datum vom 13. Dezember 1918 erließ die preußische Regierung ein in seiner Tendenz kirchenfeindliches Gesetz „betreffend die Erleichterung des Austritts aus der Kirche und aus den jüdischen Synagogengemeinden", das allerdings bereits zwei Jahre später wieder beseitigt wurde (57).

Der in den Jahren 1919/1920 geführte Kampf um die Schule in Preußen und in den Mittel- und Kleinstaaten, konkret um den Religionsunterricht und den christlichen Charakter der Schule, wird mit zahlreichen Dokumenten und Schriftstücken illustriert. Das 4. und 5. Kapitel bringen die Entstehungsgeschichte und die kirchlichen Stellungnahmen zur Entwicklung des Staatskirchenrechts der Weimarer Reichsverfassung und der deutschen Länder. Weitere Kapitel behandeln die endgültige Regelung des Kirchenaustritts in den einzelnen Ländern, die reichs- und landesrechtlichen Bestimmungen über das Finanzwesen und die Vermögensverwaltung der Kirchen mit Einschluß der Staatsleistungen und der Neuregelungen der Kirchensteuergesetze in den deutschen Staaten, ferner über die Kindererziehung und die Schule und schließlich über die Militärseelsorge in der Weimarer Zeit, allerdings begrenzt auf die evangelische Militärseelsorge.

Der die Kapitel 10–13 umfassende Teil B hat das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche in der Weimarer Zeit zum Gegenstand. Die katholische Kirche war von dem Staatsumsturz ungleich weniger betroffen als die evangelischen Landeskirchen. Die innere Organisation und die Verfassungsstruktur der katholischen Kirche erfuhr, abgesehen davon, daß Diözesen und Teile von Diözesen vom Deutschen Reich abgetrennt wurden, so gut wie keine Veränderung. 1920 wurde in Berlin eine päpstliche Nuntiatur errichtet. Am 30. Juni 1920 überreichte der päpstliche Nuntius Eugenio Pacelli, der spätere Papst Pius XII. (1939–1958), dem Reichspräsidenten Friedrich Ebert das Beglaubigungsschreiben.

Bereits in den Jahren 1920–1922 gab es seitens der Reichsregierung Bestrebungen zum Abschluß eines Reichskonkordats, die allerdings – sehr zum Leidwesen des Apostolischen Nuntius Pacelli – wegen des konzertierten und hinhaltenden Widerstands der bayerischen und preußischen Regierung nicht zum Ziel führten. Statt dessen kamen nach langwierigen Verhandlungen am 29. März 1924 das Bayerische Konkordat, am 14. Juni 1929 das Preußische Konkordat und am 12. Oktober 1932 das Badische Konkordat zustande, die gegenwärtig noch in Geltung sind.

Sehr heterogene Materien behandelt das 12. Kapitel. Es befaßt sich mit der Programmatik der katholischen Parteien, der Stellung der katholischen Kirche zum Friedensvertrag von Versailles, der Stellung der katholischen Kirche zum Staat von Weimar, ferner mit der Stellung der katholischen Kirche zur Sozialdemokratie, zur Ruhrbesetzung, zu verschiedenen nationalen Organisationen, mit der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung, mit Stellungnahmen des deutschen Episkopats zu den wirtschaftlichen Auseinandersetzungen, mit der Enzyklika Papst Pius' XI. „Quadrogesimo anno" über die soziale Frage vom 15. Mai 1931 und schließlich mit den bis zum Ende des Jahres 1932 ergangenen Stellungnahmen der katholischen Kirche zum Nationalsozialismus.

Eingehend dokumentiert ist der Abschluß des Reichskondordats vom 20. Juli 1933, angefangen von den Vorverhandlungen, den katholischen Stellungnahmen zur Reichstagswahl, den Stellungnahmen des katholischen Episkopats nach der Reichstagswahl vom 5. März 1933, der staatlichen Garantieerklärung für die Kirche und der kirchlichen Anerkennung der nationalsozialistischen Regierung, den ersten Auseinandersetzungen um die Politik der Gleichschaltung und der Stellungnahme des deutschen Episkopats zur

„nationalen Revolution" über die eigentlichen Konkordatsverhandlungen bis zur Unterzeichnung und zum Inkrafttreten des Reichskondordats.

Der abschließende Teil C behandelt in den Kapiteln 14–19 das Verhältnis von Staat und evangelischer Kirche in der Weimarer Zeit. Er beginnt mit den kirchlichen Auseinandersetzungen, die schließlich zur Gründung des Deutschen Evangelischen Kirchenbunds führten. Eingehend dargestellt ist auch die Schaffung des neuen Kirchenverfassungsrechts der evangelischen Landeskirchen in Preußen, d. h. der Übergang der Rechte des Königs als des Trägers des landesherrlichen Kirchenregiments auf die einzelnen Landeskirchen Preußens, sowie in den Ländern Bayern, Württemberg, Baden, Hessen, Sachsen, Thüringen, Braunschweig, Oldenburg und den übrigen kleineren deutschen Landeskirchen.

In dem historisch außerordentlich interessanten Kapitel 17 werden die evangelischen Kirchenverträge mit den Ländern Braunschweig (1923), Bayern (1924), Sachsen (nicht-ratifizierter Vertrag 1929), Thüringen (1929), Anhalt (1930), Hessen (1930), Mecklenburg/Schwerin (1930), Preußen (1931), Baden (1932) im Wortlaut wiedergegeben.

Mit sehr unterschiedlichen und vielfältigen, aber für das Leben der evangelischen Kirche bedeutsamen Gegenständen befaßt sich das mit „Politische Ereignisse und Kräfte im Blickfeld der evangelischen Kirche" überschriebene 18. Kapitel des Teils C, nämlich mit der evangelischen Kirche und den Folgen des Ersten Weltkriegs, der parteipolitischen Neutralität der Kirche und der parteipolitischen Betätigung der Pfarrer, der evangelischen Kirche und der Ruhrbesetzung, den Bemühungen um die Gründung einer evangelischen Partei, der evangelischen Kirche und der sozialen Frage, der Kriegsschuldfrage, dem Protestantismus und der Reichspräsidentenwahl 1925, den Auseinandersetzungen um die Fürstenabfindung, der evangelischen Kirche und der vaterländischen Bewegung, dem „Fall" des im März 1933 wegen seiner Äußerungen über den Krieg, den Kriegsdienst und den Tod für das Vaterland von den Nationalsozialisten seines Amtes enthobenen ehemaligen Pfarrers Günther Dehn (1882–1970), der parteipolitischen Neutralität der Kirche in der Endphase der Weimarer Republik und schließlich der Stellung der evangelischen Kirche zum Nationalsozialismus.

Das abschließende Kapitel „Die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche von 1933" behandelt die kirchenpolitischen Absichten Hitlers, die Stellung der evangelischen Kirche zur „Judenfrage", die Gleichschaltung der evangelischen Kirchenverfassungen, den Weg zur Deutschen Evangelischen Kirche und die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche vom 11. Juli 1933. Der Band endet mit der Rundfunkansprache des Reichskanzlers Adolf Hitler vom 22. Juli 1933 zu den Kirchenwahlen.

Die bewährte Quellensammlung „Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert" genießt mit Recht allseitiges höchstes Ansehen. Die Herausgeber sind gegenwärtig mit der Erstellung des Registerbands befaßt, der ein Sach-, Personen- und Ortsregister und auch ein chronologisches Verzeichnis sämtlicher in den vier Textbänden wiedergegebenen Dokumente enthalten und das Werk vervollständigen wird. Sie sind zu ihrer editorischen Leistung aufrichtig zu beglückwünschen. Die Dokumentensammlung von Ernst Rudolf Huber und Wolfgang Huber ist in der Zwischenzeit selbst zu einem geschichtlichen Dokument geworden. Sie ist ein Arbeitsinstrument von klassischem Rang. Die Wissenschaften der Theologie, des Staats- und des Kirchenrechts, der Profan-, Kirchen- und Rechtsgeschichte und auch der Politologie sind auf dieses Werk angewiesen. Es ist von bleibendem Wert.

Joseph Listl SJ

[1] Huber, Ernst Rudolf – Huber, Wolfgang: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 3: Staat und Kirche von der Beilegung des Kulturkampfs bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Bd. 4: Staat und Kirche in der Zeit der Weimarer Republik. Berlin: Duncker & Humblot 1983, 1988. XXXVI. 873 S., XLII. 884 S., Lw., 226,–; 258,–.

[2] 191 (1973) 862f.; 194 (1976) 856ff.

BESPRECHUNGEN

Frauenbewegung

RAMING, Ida: *Frauenbewegung und Kirche.* Bilanz eines 25jährigen Kampfes für Gleichberechtigung und Befreiung der Frau seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Weinheim: Dt. Studienverlag 1989. 179 S. Kart. 24,–.

Ida Raming, promovierte katholische Theologin, durch Lehraufträge an theologischen Fachbereichen und eine umfangreiche Vortragstätigkeit ausgewiesen, untersucht die kirchliche Entwicklung der Frauenfrage seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Im ersten der drei größeren Abschnitte wird der historische Ablauf von den Anfängen der Frauenbewegung im 19. Jahrhundert bis zum gegenwärtigen Stand der Diskussion beschrieben, wobei ein umfangreicher Anmerkungsapparat profunde Quellenkenntnis und ein ausgedehntes theologisches Literaturstudium verrät. Der zweite Abschnitt untersucht die Reaktion von Frauen verschiedener Konfessionen und „Stände" auf die Frage nach der Frauenordination in der katholischen Kirche. Zu diesem Abschnitt wird eine umfangreiche Materialsammlung beigegeben. Der dritte Abschnitt schließlich beschreibt „Initiativen und Bewegungen in den USA für die Gleichstellung der Frau in der katholischen Kirche".

Ida Raming ist eine engagierte Verfechterin der Frauenordination, und wenn ihre „Bilanz" auch aus einem beachtlichen Hintergrund theologischer Problemkenntnis gespeist ist, so nimmt die Frage der Frauenordination doch eine zentrale Stelle ein. Die großen Veränderungen im Problembewußtsein der Gesamtkirche werden zwar registriert, das weite Betätigungsfeld, das Frauen in der Kirche offensteht, genannt, die zögerliche Haltung vieler Frauen angesichts ihrer Möglichkeiten kritisiert, auch wird deutlich, daß die Forderung nach voller Gleichberechtigung in den Ämtern keineswegs auf eine geschlossene männliche Abwehrfront stößt, aber die Fixierung auf die Frage der Ordination verengt doch den Blick und verschiebt die Gewichte. Der Kampf gegen eine zweitausendjährige patriarchalische Tradition setzt eine breite Bewußtseinsbildung bei den Frauen voraus. Macht man die Frage der Frauenordination zum Angelpunkt der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung, erschwert man diese Bewußtseinsbildung eher als daß man sie fördert. Dennoch leistet Ida Raming mit ihrer „Kampfschrift" einen wichtigen Beitrag zur Frauenfrage in der Kirche.

E. von der Lieth

Amerika

SCHERER-EMUNDS Meinrad: *Die letzte Schlacht um Gottes Reich.* Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten. Münster: edition liberación 1989. 144 S. (Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung. 6.) Kart. 19,80.

In eine grausige, dem theologischen Normalverbraucher hierzulande völlig fremde Welt führt diese hochinteressante und informative Schrift des in den USA als Journalist lebenden Theologen M. Scherer-Emunds ein. Sicher, auch in unseren Breiten begegnet man zunehmend (gerade bei eschatologischen Vorträgen) einigen sektiererischen Fundamentalisten, deren Lust am unbezweifelten Untergang dieser bösen, vom Teufel beherrschten Welt unverhohlen aus all ihren düsteren Prophezeiungen hindurchscheint. Aber daß diese abstruse Ideologie sich in diesem Jahrzehnt in Nordamerika zu einer politisch nicht unbedeutenden Bewegung der „Neuen Christlichen Rechten" entwickelt hat, wird den deutschen Leser erstaunen und erschrecken.

Scherer-Emunds erweist sich als kompetenter

Kenner der dortigen fundamentalistisch-apokalyptischen Szene und ihrer Literatur. In einem ersten Teil stellt er sehr differenziert das Phänomen dar: zunächst das konkrete gesellschaftliche Subjekt dieser sich selbst als „Moral Majority" bezeichnenden Kreise und ihrer politischen Leitideen (Nationalismus, Antikommunismus, Option für Aufrüstung, Förderung traditioneller bürgerlicher Werte). Ihre Verbindung sowohl mit dem evangelikalen Fundamentalismus und seiner absolut ungeschichtlichen, jeder Hermeneutik abholden Bibelauslegung wie auch mit dem im angelsächsischen Raum seit dem 16. Jahrhundert bedeutsamen „dispensationalistischen Prämillenarismus" (also einer eschatologischen Richtung, die das Geschichtshandeln Gottes sehr schematisch in verschiedene Zeitperioden „einteilt" und in schaurigen Endzeitszenarios mit der baldigen Wiederkunft Jesu zum großen „Endkampf" in Harmaggedon rechnet, aus dem dann das „tausendjährige Reich Christi" hervorgeht), diese Verbindung macht deutlich, wie hier eine rechtsextreme „politische Theologie" entworfen wird.

Das zweite Kapitel geht dieser unreflektierten und deswegen so gefährlichen, das Evangelium pervertierenden Verbindung von Eschatologie und Politik nach. Es weist sowohl auf die Ambivalenz der Pro-Israel-Politik dieser Richtung hin wie auch auf die Gefahr, daß durch die ideologische Dämonisierung Rußlands („Antichrist") die Bereitschaft zum großen Krieg, ja zum nuklearen Vernichtungsschlag bei den Anhängern gesteigert und religiös legitimiert wird (eben „im Namen des wiederkommenden Christus"). In einem Exkurs bringt der Verfasser auch den antibefreiungstheologischen Einfluß dieser Kreise in der Lateinamerikapolitik Nordamerikas zur Sprache.

Der dritte Teil schließlich nennt (aus der Sicht einer hermeneutisch reflektierten und legitimen „politischen Theologie") einige theologische Kriterien zur Kritik an dieser Art von Bibelverständnis überhaupt und ihrer Aktualisierung der biblischen Apokalyptik im besonderen.

Wer dieses empfehlenswerte, spannend geschriebene und gut dokumentierte Buch gelesen hat, wird so leicht nicht mehr der Versuchung der akademischen Theologie erliegen, fundamentalistische Strömungen einfach mit Verachtung und Schweigen zu strafen. Man muß sie leider ernst nehmen, sich mit ihrem schrecklich primitiven, aber viele faszinierenden Weltbild auseinandersetzen und ihren unchristlichen, ja faschistisch-gewalttätigen Charakter entlarven. Dazu bietet die Untersuchung von M. Scherer-Emunds einen wertvollen Einstieg. *M. Kehl SJ*

MARNHAM, Patrick: *So fern von Gott.* Eine Reise nach Mittelamerika. Aus dem Englischen von Adelheid Dormagen. Zürich: Diogenes 1989. 416 S. Lw. 38,–.

Das merkwürdige, ungewöhnliche, höchst aufrichtige und sehr oft – auf englische Art – witzige Reisebuch ist eine eindringliche Marginalie zum Jesuitenmord in San Salvador. Abgesehen von Costa Rica werden die Staaten, genauer Landschaften und Menschen, zwischen der Nordgrenze Mexikos und der Nordgrenze Costa Ricas bereist und beschrieben: nüchtern, ungeschönt bis schonungslos.

Der in Paris lebende Engländer war nicht zum ersten Mal auf dieser unruhigen Länderbrücke, versteht sich auf die Sprache der Einheimischen, kommt ausreichend zurecht mit den Eingeborenen, verkehrt auch unbeschwert mit Diplomaten und Politikern. Er reist per Bus, was höchst informativ, aber auch gefährlich ist, weil jeweils, vorab in Guatemala und El Salvador, die Machtgrenze zwischen Regierungsmilitär und Guerilleros fließend, jedenfalls unstabil ist. Die Menschen sind nicht minder labil, jedenfalls sehr vital, von oft infantiler Naivität, primitiver Toleranz, passiv und mit europäischen Maßstäben kaum zu messen.

Marnham ist sehr englisch, darum wenig USA-Freund; doch kann man bei seinen Beobachtungen des Einflusses des „großen Bruders" aus dem Norden das Pauschalurteil für die innere Fremdheit der ungeliebten Nachbarschaft nicht einfach abweisen: „Die Nordamerikaner haben keinen festen Begriff von Religion, dafür eine strikte öffentliche Moral. Die Lateinamerikaner sind ohne Moral, jedoch zutiefst religiös. Beide Seiten sind voneinander angezogen, fühlen gleichzeitig aber auch Verachtung füreinander.

In Neu-Spanien hat die Religion eindeutig versagt" (414). 1984 glaubte Marnham noch, der Marxismus könne die Lateinamerikaner „moralisch machen... für eine integre Regierung sorgen, die die Menschen von der Habgier und der Gewalt erlöst" – noch fehlte ihm offenbar eine Kuba-Reise.

Ein Christentum ohne starke heidnische Reste, ohne Synkretismus mit indianischen Traditionen, begegnete dem aufmerksamen und eifrigen katholischen Kirchenbesucher nirgends, im mexikanischen Norden allenfalls als moderne alternative „Kirche von unten". Die überall vordringenden US-Sekten waren unübersehbar. „Die Priester in Lateinamerika waren schon ein Sammelsurium." Als positives Beispiel nennt er die Benediktiner in Esquipulas (Guatemala), die beten, singen und für die armen Bauern ein erfolgreiches Kreditsystem einführten, trotz der miserablen Politik im Land: Hilfe hic et nunc. „Und da war der deutsche Priester in Antigua gewesen, der das Evangelium nicht vergaß und gegen jegliche Gewalt predigte und der sich trotz seiner offensichtlichen Isoliertheit an die Hoffnung klammerte, daß es einen im Boot gab, der dem Sturm ‚Ruhe' gebieten konnte" (412).

Ein hochinteressantes Buch eines wachen, kritischen Christen, der den Landsleuten Graham Greene und D. H. Lawrence in nichts nachsteht. Ellacuria und seine Universität in San Salvador kommen nicht vor, aber 50 Seiten vom schon lange chaotischen El Salvador, allein drei bedrängende Seiten über die Not, das schlimme Elend der Frauen ohne ihre Familienväter, eine beharrende Klageversammlung im Bischofspalais schon 1984. *F. Niedermayer*

ZU DIESEM HEFT

Wie die Religionssoziologie aufweist, ist die Jugend auf Distanz zur Kirche gegangen. Roman Bleistein analysiert die Situation und zeigt Wege, die zu einer Begegnung zwischen Jugend und Kirche führen können.

Im Jahr 1540 wurde der Jesuitenorden mit der Bulle „Regimini militantis Ecclesiae" Papst Pauls III. offiziell anerkannt und bestätigt. Zum 450jährigen Jubiläum skizziert Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, einige zentrale Themen der religiös-intellektuellen Anstrengungen des Ordens in den ersten drei Jahrhunderten seines Wirkens.

Franz Alt bringt in seinem Buch „Jesus – der erste Mann" alle seine Anliegen mit dem Weg Jesu als des „ersten neuen Mannes" in Verbindung. Bernd Jochen Hilberath, Professor für dogmatische und ökumenische Theologie an der Universität Mainz, zeigt in der Auseinandersetzung mit diesem Buch, worin die Bedeutung Jesu liegt im Hinblick auf das Bemühen, „neue", heile Menschen zu werden.

Karl Erlinghagen, Professor für Pädagogik an der Universität Regensburg, befaßt sich mit der Pluralität der Weltanschauungen und Religionen in der Bundesrepublik, vor allem im Blick auf den Islam. Sein besonderes Augenmerk gilt den damit gegebenen pädagogischen Problemen.

Dynamik und Dialog

Ein zentrales Kennzeichen der westlichen Zivilisation ist eine in der Geschichte einzigartige Dynamik. Diese Dynamik beruht auf Grundwerten, die nicht zuletzt im christlichen Menschenbild wurzeln, sich aber erst im Lauf der letzten Jahrhunderte durchsetzten und heute das Denken und Verhalten der Menschen in der westlichen Welt prägen: die Menschenrechte, die Autonomie der Vernunft, die Einzigartigkeit der Person und ihre soziale Bindung, die Notwendigkeit rechtlicher Normen, das Arbeitsethos, der Wille zur Weltgestaltung. Dieses moderne Bewußtsein orientiert sich nicht an der Vergangenheit, sondern blickt in die Zukunft. Diese wird immer als offene Zukunft erlebt. Sie bringt neue Probleme, die neue Antworten verlangen, und stellt daher die jeweilige Gegenwart stets in Frage. Deswegen ist die ständige Veränderung der Lebensbedingungen und der Institutionen geradezu ein Formprinzip der Moderne. Für das heutige Bewußtsein ist die Erfahrung der Veränderlichkeit der Dinge konstitutiv, nicht ihr Bestand. Traditionen gelten nicht ungefragt, sondern nur, soweit sie sich bewähren und für Weiterentwicklungen offen sind.

Daher ist die Fähigkeit zu fortgesetzter Anpassung und Veränderung ein wesentlicher Aspekt der Moderne. In dem Maß, in dem sich die Existenzbedingungen wandeln, müssen auch die bisher geltenden Grundsätze überprüft werden. Wenn sich die Veränderungen langsam vollziehen, tritt der gleichzeitige Wandel der Normen häufig gar nicht ins Bewußtsein, wie es in mehr statischen Gesellschaften der Fall ist. Bei der hochgradigen Dynamik der Entwicklung in der modernen westlichen Welt nimmt diese Auseinandersetzung weit heftigere Formen an, da herkömmliche Orientierungen nicht mehr genügen, ja ihren Wert einbüßen, neue Antworten aber erst gefunden werden müssen. Gelingt die notwendige Anpassung über einen längeren Zeitraum hinweg nicht, kommt es zu einer Kulturkrise im eigentlichen Sinn: Die gesellschaftlichen Institutionen verlieren ihre Autorität, und die sie tragenden Grundwerte selbst werden erschüttert. Im Ergebnis hat sich aber in der westlichen Welt eine hochentwickelte Lernfähigkeit herausgebildet, die immer wieder die Korrektur von Fehlentwicklungen und das Finden tragfähiger Lösungen ermöglicht hat. Man denke nur an die gesellschaftlichen Probleme der Industrialisierung, an den Wiederaufstieg Europas nach den Katastrophen der beiden Weltkriege oder, in kleinerem Maßstab, an die Wirkungen der Revolten der Jahre um 1968.

Mit dem Aufbruch in Osteuropa ist nun eine neue Herausforderung zu bewältigen, von den betroffenen Ländern zuerst, dann von der Bundesrepublik und auch von den anderen Mitgliedern der westlichen Bündnisse. Obwohl die soge-

nannten sozialistischen Systeme zahlreiche Errungenschaften der Moderne, vor allem Technik und Industrie, übernommen haben, blieben sie in ihren Wertsystemen letztlich statische Gesellschaften und waren weithin abgeschottet von den Entwicklungen in den westlichen Demokratien. Jetzt, da die Mauern fallen, kommt auch auf sie die Aufgabe zu, neue, bisher unbekannte Probleme zu lösen und den Anschluß an die Moderne in ihrer gesamten Breite zu finden. Sie müssen sich in einer ganz neuen Weise dynamisch, beweglich und lernfähig zeigen. Der Erfolg hängt davon ab, ob es gelingt, den notwendigen Modernisierungsschub auch geistig zu bewältigen.

In der Kirche haben Begriffe wie Dynamik, Beweglichkeit, Lernfähigkeit bei weitem nicht das Gewicht wie in der modernen Gesellschaft. Die Kirche ist ja berufen, in ihrer Botschaft eine Tradition zu bewahren, die allen Wechsel der Zeiten überdauert. Daß aber Treue zur Tradition nicht gleichbedeutend sein muß mit Unbeweglichkeit, wurde schon vor einem Vierteljahrhundert auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil demonstriert. Die Vertreter der Kirche haben dort eine Wandlungsfähigkeit bewiesen, die eine weitverbreitete Meinung einer so alten, vermeintlich erstarrten Institution nicht zugetraut hatte. Sie haben sich entschlossen den Herausforderungen der Moderne gestellt, in bewußter Abkehr von einer Haltung, die der Moderne nur Widerstand entgegensetzen wollte. Papst Johannes XXIII. hatte diesem Prozeß der Auseinandersetzung den treffenden Namen „Aggiornamento" gegeben: Die Kirche sollte so erneuert werden, daß sie die Botschaft des Evangeliums den Menschen in den tiefgreifend gewandelten Verhältnissen unserer Zeit glaubhaft und überzeugend verkündigen kann.

Wohin und zu welchen konkreten Lösungen dieser Weg führen werde, war den Konzilsteilnehmern naturgemäß nur in Umrissen und in den großen Linien klar. Sie wollten ja nicht die Ergebnisse eines Reformprozesses wiederum für alle Zeiten festschreiben, sondern lediglich die Prinzipien formulieren und die Methoden benennen, wie die Kirche auf den beständigen Wandel der Zeit so reagieren kann, daß sie mit der Entwicklung Schritt hält, ohne ihre Identität aufzugeben. An die erste Stelle setzten sie dabei den Dialog, „ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen, die das eine Volk Gottes bilden".

Mit der herannahenden Einheit Deutschlands steht die Kirche vor Aufgaben, die nur mit der vom Konzil geforderten Flexibilität gelöst werden können. So gehören große Teile der DDR juridisch noch zu bundesdeutschen Diözesen. Sie haben sich aber inzwischen so eigenständig entwickelt, daß eine einfache Wiederherstellung des Zustands vor der Trennung ebenso unmöglich ist wie ein bloßes Fortbestehen des Status quo. Welche Wege eingeschlagen werden sollen, darauf gibt es, wie auf viele andere Fragen, noch keine überzeugende Antwort. Sie kann nur gefunden werden, wenn alle den Aufruf des Konzils zum Dialog ernst nehmen und sich gleichzeitig um die Offenheit bemühen, ohne die ein solcher Dialog in unserer Zeit nie gelingen kann. *Wolfgang Seibel SJ*

Eugen Biser

Wir dürfen nicht schweigen

Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit

In einer bemerkenswerten Überlegung verwies Joachim Fest auf die erstaunliche, bei näherem Zusehen aber allzu begreifliche Sprachlosigkeit, mit der die intellektuellen „Wortführer" hierzulande dem revolutionären Umbruch im Ostblock gegenüberstehen (FAZ, 30. 12. 1989, 25 f.). Ein erstaunlicher Tatbestand, wenn man bedenkt, daß sich dieselben Wortführer soeben noch vielfach, wenngleich in musealer Diktion, zum „Epochenbruch" der Französischen Revolution äußerten. Und nicht weniger erstaunlich, weil sie sich dadurch als literarische Nachhut jener „Vordenker" erwiesen, die der meist blutigen Praxis der Revolutionen noch immer mit ihren „verschiedenen Interpretationen" Vorschub leisteten. Doch ist dieses Verstummen nur zu verständlich. Denn einmal gehört es zum Erscheinungsbild der Gegenwart, daß, wie Fest sich ausdrückt, „der Gedanke vom Geschehen überrollt" wird, daß also, wie dies längst schon von der technischen Entwicklung festgestellt und hier durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsrelation sogar auf den Begriff gebracht wurde, auch die politische Entwicklung dem theoretischen Zugriff entgleitet. Vor allem aber gilt von den obligatorischen Rezensenten des Zeitgeschehens die Feststellung Fests, daß sie, außer Fassung gebracht durch die „Revolution ohne Vorbild", „auf alte Rollen und Kategorien" zurückfielen, die sie an einer zulänglichen Erfassung der Geschehnisse hinderten. Dabei mag offenbleiben, was bestürzender ist: der von Fest registrierte „Mangel an elementarem, humanem Mitgefühl" bei Äußerungen aus den Reihen der Grünen oder die bei Sprechern linker Provenienz zu beobachtende Tendenz, den Wechselbalg eines „Sozialismus mit menschlichem Gesicht" – in einem Fernsehinterview sagte ein rumänischer Politiker in momentaner Sprachverlegenheit unübertrefflich: „Sozialismus mit menschlicher Maske" – ins Spiel zu bringen und damit der Freiheitsbewegung einen ideologischen Knüppel in den Weg zu legen.

Indessen steht es dem theologischen Beobachter nicht an, zusammen mit dem Zeitkritiker mit Steinen zu werfen, während er selbst im kirchlichen Glashaus sitzt, das zudem schalldicht abgeschottet zu sein scheint. Wie wäre es sonst zu erklären, daß sich bis zur Stunde kaum ein Bewußtsein von der allgemeinen Mitbetroffenheit durch die Vorgänge im Osten ausbildete? Zwar steht alle Welt, wie es die päpstliche Weihnachtsansprache ausdrückte, unter dem Eindruck, aus einem schweren Alptraum erwacht zu sein. Doch regt sich kaum einmal die Einsicht,

daß es sich dabei zugleich um einen „Wahrtraum" handelte, der auf eine tiefgreifende Verflochtenheit mit den scheinbar distanzierten Ereignissen verweist.

Gewiß, Theologen sind keine Propheten, und alle, die aus ihren Reihen Anspruch auf die Prophetenrolle erhoben, erwiesen sich als Produzenten von Irrtum und Wahn. Ganz anders steht es indessen mit ihrer Rolle als Interpreten von Welt und Zeit. Denn der Christenglaube vollzieht sich nicht unter Ausschluß der Öffentlichkeit, sondern, sooft das Gegenteil angenommen wurde, in ständiger Interaktion mit ihr. Deshalb muß die Theologie und mit ihr die Kirche wissen, wie es um die „Zeitverhältnisse" (Hermann Lübbe) steht, wenn sie nicht Gefahr laufen will, das rechte Wort zur falschen Zeit zu sagen oder gar, wie es oft genug den Anschein hat, in den Wind zu sprechen. Und mag es in Zeiten des vermeintlichen oder wirklichen Stillstands noch angehen, den „religiösen Umweltfaktor" zu vernachlässigen, so ganz gewiß nicht in dramatisch bewegten Geschichtsstunden wie der gegenwärtigen. Und wenn sich der Eindruck bestätigen sollte, daß manche Äußerungen von Politikern zum Zeitgeschehen so flach und floskelhaft wirken, weil ihnen dessen „ganze Richtung" nicht paßt oder weil für sie am Ende die Lehren der Geschichte nur dann zählen, wenn sie mit Blut geschrieben sind, sollte gerade den Theologen bewußt sein, daß der größte Umbruch der Weltgeschichte durch den herbeigeführt wurde, der im Unterschied zu den übrigen Revolutionären anstatt des fremden Bluts das eigene vergoß.

Wenn je eine geschichtliche Stunde macht darum die gegenwärtige deutlich, daß es nicht genügt, Geschichte nur mit „Interesse" (Reinhard Wittram) zu begegnen, weil sie, wie Rudolf Bultmann in seinem Jesusbuch (von 1926) hervorhob, nur dann zulänglich erfaßt werden kann, wenn man sich ihr im Bewußtsein des Betroffenseins durch sie und in der Bereitschaft zu „persönlicher Begegnung" mit ihr nähert. Sie hat genau wie ein Text „Appellcharakter" (Wolfgang Iser) und ist als solche Trägerin einer „Botschaft", die entziffert sein will. Wer wäre dazu dringender als derjenige angehalten, dem die Warnung im Nacken sitzt: „Die Wetterzeichen an Erde und Himmel könnt ihr deuten; warum nicht auch die Zeichen der Zeit?" (Lk 12,56)

Die Unteilbarkeit

Aufhorchen müßte schon die bereits angesprochene und doch kaum genug zu würdigende Tatsache lassen, daß sich der einschneidende Umbruch weithin unblutig vollzog, auch wenn den Akteuren und Beobachtern im nachhinein schaudernd bewußt wird, daß die Vorgänge in Leipzig und Dresden nur um Haaresbreite dem schrecklichen Schicksal entgingen, das sich zuvor in Peking und kurz danach in Bukarest ereignete. War das ein Zufall, der anderen Eventualitäten gleichgeordnet und einfach hingenommen werden kann, oder wurde hier nicht

vielmehr manifest, daß, wie nach dem Ranke-Wort die einzelnen Epochen, so auch die das aktuelle Zeitgeschehen bestimmenden Ereignisse in jener Weise „unmittelbar zu Gott" sind, für welche die Theologie den – von ihr freilich sträflich vernachlässigten – Begriff „Vorsehung" bereithält? Zweifellos würden ihr dann unverzüglich die in Blut und Grauen versunkenen Befreiungsaktionen der Vergangenheit entgegengehalten. Doch könnte sie diesem naheliegenden Versuch, die gegenwärtige „Revolution ohne Vorbild" (Fest) gegen die blutigen Vorgänge der Geschichte zu verrechnen, nicht mit dem Hinweis auf die langjährige Leidenszeit die Spitze abbrechen, die der Selbstbefreiung in den einzelnen Ostblockstaaten voranging, von den wahrhaft „himmelschreienden" Zuständen unter dem Ceausescu-Regime ganz zu schweigen?

Doch das nur als Einstieg in ein noch weit zentraleres Problemfeld, das die durch die Begriffe „Friede" und „Freiheit" definierte Menschlichkeit betrifft, die sich gegen ihre systematische Unterdrückung nun doch noch siegreich durchsetzte. Denn es ist, theologisch gesehen, ein Irrtum, zu meinen, daß sich die Protagonisten der sanften Revolution diese Güter nur für den eigenen Lebensbereich erstritten. Sie errangen die Ziele, die sie nannten: Selbstbestimmung, Freiheit und mit ihnen die Bedingungen einer menschlichen Lebens- und Friedensordnung vielmehr für alle, gerade auch für die Menschen des in vielen Hinsichten ungleich begünstigteren Westens. Die höchsten Güter der Menschheit, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit, hat man nun einmal entweder zusammen mit allen oder nur bedingt und auf Abruf.

Der auf das Gleichgewicht des Schreckens gegründete Friede konnte, solange er trotz des unverantwortlich vom Zaun gebrochenen Falkland-Konflikts dauerte, diese fast schon als Sicherheitszustand empfundene Dauer nur vortäuschen. Er besaß – und darin behielt Carl Friedrich von Weizsäcker mit seinen beängstigenden Prognosen recht – nie mehr als die Konsistenz eines höchst labilen Gleichgewichts. Darin trat nun aber ein entscheidender Wandel zum Besseren ein, seitdem sich aus dem Einsturz der Mauern und Konfrontationen eine Dialog- und Kooperationsbereitschaft erhob, die auf eine stabilere, von der Solidarität der bisher politisch, ideologisch und militärisch entzweiten Völker getragene Beziehung hoffen läßt. Durch die Ereignisse der letzten Zeit ist der Traum von einem weltweiten Frieden vom Himmel der Utopien herabgestiegen und der friedenshungrigen Erde entgegengekommen; und wenn er dort auch noch keineswegs festen Fuß gefaßt hat, gelangte er doch unverkennbar in die Reichweite einer möglichen Verwirklichung.

Erst recht gilt das für die im Westen kaum noch gewürdigte und weitgehend zur politischen Floskel herabgesunkene Freiheit, seitdem sie in Kirchen erbetet und diskutiert, von anfänglich beargwöhnten und niedergeknüppelten Demonstranten mit wachsendem Nachdruck gefordert und zuletzt mit unwiderstehlicher revolutionärer Kraft durchgesetzt worden war. Wer es nicht bemerkte, daß in

Budapest, Leipzig, Dresden und Prag zugleich die Sache des Westens ausgetragen wurde, bekam es in aller Form durch die Zehntausende gesagt, die sich mit den Worten „Freiheit und Selbstbestimmung" auf den Lippen unter Gefahr und Opfern einen strapaziösen Weg in den Westen bahnten. Ihre Entscheidung mag in politischer Hinsicht unterschiedlich bewertet werden, ausgenommen die törichte Phrase, daß sie den „bequemeren Weg" gewählt hätten. Hilfreich sind und bleiben sie als Protagonisten eines neuen, mit der westlichen Indifferenz brechenden Freiheitsbewußtseins. Und gleichzeitig sind sie die Repräsentanten der längst schon von Hegel herausgestellten Tatsache, daß die Freiheit so lange im Unrecht ist, als anderen, womöglich Angehörigen des eigenen Volks, elementare Freiheitsrechte vorenthalten werden.

Mit dem Stichwort „Selbstbestimmung" ist die anthropologische Dimension des großen Vorgangs angesprochen. Was sich ereignete, ist keinesfalls der Sieg des Kapitalismus über die Planwirtschaft, so sehr deren Mißstände auslösend ins Spiel kamen, noch nicht einmal der Sieg der Demokratie über die diktatorischen Zwangs- und Terrorsysteme, sondern der Sieg des aus griechischer und zumal aus christlicher Tradition erwachsenen Menschenbilds über den gesellschaftlich definierten – und konstruierten – Menschen marxistischen Zuschnitts. Überlegen – gerade auch im Hinblick auf die Folgen der sanften Diktatur der modernen Medien – erwies sich der in seiner personalen Würde begriffene, zur Selbstbestimmung entschlossene und seiner gesellschaftlichen Mitverantwortung bewußte Mensch, der hinter den Verfallssyndromen von Freud und Nietzsche und hinter den Konstrukten von Marx und Lenin unschwer als der Mensch der biblischen Botschaft zu identifizieren ist. Seine „Erweckung" im Bewußtsein der um ihre Lebensrechte kämpfenden Menschen hebt die Wohlstandsmentalität, die sich hierzulande mit dem modischen Etikett der „Postmoderne" behängte, aus den Angeln, indem sie zugleich allen vor Augen führt, daß der menschliche Selbstbegriff, der sich in den östlichen Freiheitsbewegungen Bahn bricht, auch für den von einer anthropologischen Selbstvergessenheit befallenen Westen errungen wurde.

Diesem „Einstieg" muß eine Zwischenbilanz entsprechen. Und sie betrifft die fast schon überfällige Erkenntnis, daß es sich bei der an die Parole der Französischen Revolution erinnernden Trias Selbstbestimmung, Freiheit, Friede bei allem, was antike Geistesarbeit und moderne Wissenschaft dazu an Klärung beitrugen, um Vergünstigungen handelt, mit denen das Evangelium und die in ihm nachwirkende Lebensleistung Jesu die Welt beschenkte. Für die personale Selbstbestimmung klärte das Guardini mit dem unvergeßlichen Wort, daß die im Menschenwesen schlummernde Person, vom göttlichen Anruf berührt, die Augen aufgeschlagen und das Vollbewußtsein ihrer selbst erlangt habe. Für die Freiheit brachte das längst schon Hegel mit seinem luziden Durchblick durch die Stadien der Freiheitsgeschichte zur Geltung, die in der Erkenntnis gipfelt, daß die Freiheit

erst mit ihrer Beanspruchung für einen jeden, der Menschenantlitz trägt, ihre volle Evidenz erreicht. Daß sich darin der Beitrag des Christentums aber noch keineswegs erschöpft, verdeutlichte erst sein radikalster Kritiker Nietzsche, indem er der „Freiheit wovon" die „Freiheit wozu" entgegensetzte und damit unwillkürlich die Spur des Apostels Paulus aufnahm, der, genaugenommen, den Zentralbegriff der Verkündigung Jesu – sein Wort vom kommenden und bereits angebrochenen Gottesreich – mit „Freiheit" wiedergab und dadurch ein für allemal klarmachte, daß Freiheit, in ihrem Kernbestand begriffen, soviel wie die Freisetzung des Menschen zu seiner höchsten, ihm von der Vaterliebe Gottes zugedachten Seinsmöglichkeit bedeutet.

Die Entlastung

Zweifellos geschieht es mit gutem Recht, wenn Kirchenführer darauf hinweisen, daß der Zusammenbruch des Sowjetblocks mit der Unhaltbarkeit seiner atheistischen Ideologie zusammenhänge. Doch abgesehen von der unbequemen Frage, warum der Prozeß dieser Selbstauflösung in der Sowjetunion annähernd doppelt so lange dauerte wie im Bereich der Satellitenstaaten, wird man auch angesichts dieses unbestreitbaren Zusammenhangs zu bedenken haben, ob es genügt, sich den Verfallsprozeß als einen Automatismus vorzustellen, oder ob er nicht gleichfalls nach einer tieferen Erklärung und vor allem nach einer aktiveren Reaktion als der des staunenden und womöglich triumphierenden Zuschauens verlangt.

Was zunächst die Erklärung betrifft, so legt sich die Erweiterung eines patristischen Erkenntnisprinzips nahe. Die pseudodionysische Lehre sprach davon, daß das Gottesgeheimnis mehr noch durch Leiden als durch Forschen erschlossen werde. Drängt sich da nicht der Gedanke auf, daß der zur Staatsideologie etablierte Atheismus an dem unermeßlichen Leiden zugrunde ging, das er über Unzählige brachte? Und keineswegs nur über jene, die wegen ihrer religiösen Überzeugung eingekerkert, verschleppt, zurückgesetzt, vom Studium ausgeschlossen und auf vielfältige Weise benachteiligt wurden, sondern auch über alle, die sich, sei es aus Schwäche oder Opportunismus, dem staatlich verordneten Denkzwang beugten und „innerhalb der Grenzen einer von der Wahrheitsquelle abgeschnittenen Vernunft" forschen, entscheiden und reden mußten. Ist es nicht zumindest aus christlicher Sicht naheliegend zu denken, daß sich dieses millionenfache Leiden wie ein stummer Aufschrei gegen die atheistische Phraseologie erhob und ihr mit der Macht eines kollektiven Einwands den Boden entzog?

Doch soviel daran Hypothese bleiben mag, an der Notwendigkeit einer aktiven Konsequenz besteht kein Zweifel. Denn mit dem Untergang des ideologischen Atheismus verlor der Unglaube, so sehr er in seinen praktischen und strukturel-

len Formen fortbesteht, seine militante Speerspitze. Und damit änderte sich sein Verhältnis zum Glauben, wenn auch nicht in prinzipieller so doch in strategischer Hinsicht. Während die Auseinandersetzung bisher stets unter dem Eindruck oder doch in der Erwartung argumentativer und vielfach polemischer Angriffe geführt werden mußte, besteht jetzt erstmals die Chance, daß der vom Zweiten Vatikanum zum kirchlichen Lebensprinzip erhobene Dialog auch auf das Verhältnis zum Unglauben angewendet werden kann.

Wie ein dazu längst schon gegebenes Signal wirkt das der Widerlegung sämtlicher Gottesbeweise gewidmete Werk des Oxforder Philosophen John Leslie Mackie, das sein Autor im Bewußtsein der Unauslöschlichkeit des Gottesglaubens mit dem resignierenden Titel „Das Wunder des Theismus" (von 1981) überschrieb. Deutlicher konnte das Signal eines grundlegenden Klimawechsels nicht mehr gegeben werden. Wer eine von seinem Gegner, und wäre es auch nur ironisch, als „wunderbar" eingeschätzte Position vertritt, kann mit diesem freier und einfühlsamer umgehen als in einer Abwehrstellung, die im Grund nur apologetisch gesichert werden kann.

Die sich damit eröffnende Chance liegt auf der Hand, weniger freilich die sich daraus ergebende Konsequenz. Die Chance besteht in einem so noch nie oder doch allenfalls nur ansatzweise ermöglichten Dialog von Glaube und Unglaube, der, wie der Leslie-Titel andeutet, mit einer verwunderten Wahrnehmung der jeweiligen Gegenposition seinen Anfang nimmt, in seinem Fortgang jedoch zu der noch weit erstaunlicheren Erkenntnis einer unerwarteten Gemeinsamkeit der gegnerischen Positionen führt. Staunend wird der Glaube erkennen, daß ihm im Unglauben das Negativ seiner selbst entgegentritt, und das durchaus auch in dem Sinn, daß er den Widerspruch des Unglaubens, wenngleich in bewältigter Form, in sich selber trägt. Bevor er als der „Sieg, der die Welt überwindet" (1 Joh. 5,4), gefeiert werden kann, muß er zunächst den „Sieg über sich selbst", also über den in der Abgründigkeit des Menschseins lauernden Widerwillen gegen Gott und seine Offenbarung, erringen. Im Unglauben, so begreift er nun, tritt ihm der Schattenwurf seiner selbst, verdichtet zu einer ihn verneinenden Gegenposition, entgegen.

Ähnliches gilt aber auch vom Unglauben, der im Zug des sich anbahnenden Dialogs zu seiner Überraschung ein religiöses Element in sich wahrnehmen müßte. In diesem Sinn ließ schon Nietzsche den „letzten Papst" zu Zarathustra, dem Gottlosen, sagen: „Du bist frömmer als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgendein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit." Bei Nietzsche kam der letzte Papst zu dieser Einsicht, weil für ihn sein einstiger Dienstherr Gott „gestorben" war. Heute zeichnet sich eine dazu spiegelbildliche Sachlage ab. Die Einsicht in das gegenseitige Verwiesensein folgt jetzt aus der Tatsache, daß dem Unglauben seine atheistische Ideologie unglaubwürdig wurde. Wenn es sich aber so verhält, gewinnt das Goethe-Wort eine erhöhte Aktualität, wonach das

„eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte" im „Konflikt des Glaubens und des Unglaubens" besteht, besonders dann, wenn anstelle von Konflikt – Dialog gesagt werden kann.

Die Unterscheidung

Eine besondere Form menschlichen Unglücks besteht bekanntlich darin, daß große Ereignisse, wie wiederum Nietzsche erkannte, zu lange brauchen, um zu den Ohren und Herzen der Menschen zu dringen. Nichts spricht so sehr für den Eintritt dieses Unglücks wie die Schweigemauer, die sich durch das Verstummen der intellektuellen Wortführer um das große Zeitgeschehen legt. Denn sie müßten deuten, was wochenlang durch die Medien überlaut registriert wurde und doch, wenn die Deutung fehlt, alsbald wieder in Vergessenheit geraten wird. Vermutliche sind die Intellektuellen aber gar nicht die wahren Ansprechpartner des Zeitgeschehens. Wenn dieses im Niedergang der atheistischen Theorie seine bestimmende Mitte hat, sind es vielmehr diejenigen, die von ihrem Glauben her zur Deutung der Zeit-Zeichen berufen sind. Denn die „Augen des Glaubens" (Pierre Rousselot) sind nicht nur nach oben und innen, also auf das Gottesgeheimnis und seinen Reflex in der menschlichen Innerlichkeit, sondern auch nach außen gerichtet, dorthin, wo sich mit den politischen Verhältnissen auch die Bedingungen von Religion und Glaube entscheiden. Mehr als alle anderen Wächter über das Zeitgeschehen sind daher Theologie und Kirche angehalten, die bestürzende Schweigemauer zu durchbrechen und der von den Ereignissen ebenso überraschten wie überforderten Bevölkerung zu sagen, was jenseits der vordergründigen Geschehnisse letztlich „an der Zeit" ist. Was die Apostel denen entgegenhielten, die sich zum Schweigen verurteilen wollten, gilt darum auch für die heute mit dem religiösen Wächteramt Betrauten: „Unmöglich dürfen wir das verschweigen, was wir gehört und gesehen haben" (Apg 4,20).

Das Vordringlichste aber, was die ihre momentane Sprachlosigkeit überwindende Kirche zu sagen hätte, wäre ein Wort eindeutiger Selbstunterscheidung von jeder Form eines totalitären Systems mit Einschluß der für solche Systeme charakteristischen Steuerungs- und Informationsmechanismen. Wer es noch nicht wußte, dem müßte der Zusammenbruch des Ceausescu-Regimes den Blick geöffnet haben, da dieser buchstäblich die Eingeweide diktatorischer Herrschaftsformen freilegte. Dabei kam als letzter Antrieb der zur Perfektion gesteigerten Überwachungs- und Kontrollmechanismen ein abgründiges, menschenverachtendes Mißtrauen zum Vorschein. Wer Menschen überwacht und ideologische Kontrolle über sie ausübt, nimmt von ihnen zunächst – und meist sogar prinzipiell – das Schlechtere an, das er durch seine Strategien einzudämmen sucht. Und er wird es, diesseits des rumänischen Grenzfalls, oft sogar in der Meinung tun, den

Menschen dadurch vor sich selbst bewahren zu müssen. Nur, mit der Denkweise Jesu läßt sich das keinesfalls vereinbaren. Denn er, der selbst in der Tortur seiner Passion „nicht drohte" (1 Petr 2,23), der also niemals repressiv mit Menschen umging, brachte ihnen stets das Vertrauen in ihre besseren Möglichkeiten entgegen – eben jenes Vertrauen, durch das er im Sinn seiner radikalen Absage an alle gewalttätigen Herrschaftsformen (Mk 10,42ff.) in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu jedem totalitären Lebensentwurf trat. Ihn möchten insbesondere diejenigen, die in einem friedlichen Befreiungsakt die Last eines nichtswürdigen Staatsterrorismus abgeworfen haben, im Spiegel einer neuentdeckten Kirche wiedererkennen. Deshalb müßte ihr Wort zu dieser großen und ebenso hoffnungs- wie gefahrenreichen Zeit mit einem Bekenntnis der Selbstunterscheidung beginnen, wenn sie in ihrem Anspruch, religiöse Identifikationshilfe zu leisten, glaubhaft bleiben soll.

Die Solidarisierung

In der Konsequenz dieser Selbstunterscheidung müßte es dann aber vor allem zu – keineswegs nur verbalen – Akten der Solidarisierung kommen, weil die Initiativen dazu auf politischer und wirtschaftlicher Ebene erst dadurch ihre letzte Rechtfertigung erführen. Der Antrieb dazu bestünde in der Erkenntnis, daß die im Prinzip für alle errungene Freiheit als solche auch alle zur Freiheit verpflichtet. Deshalb geht es zunächst um die bewußte Wahrnehmung des von den östlichen Befreiungsaktionen ausgehenden Rückmeldeeffekts. Freiheit aber kann ihrem Wesen nach nur dadurch wahrgenommen werden, daß man sie sich im eigenen Lebensbereich nimmt und daß man sie gegen alle Formen der Restriktion und Verweigerung durchsetzt.

Für den kirchlichen Lebensbereich aber heißt das, daß alle Tendenzen, die auf eine neue Gettobildung theologischer, spiritueller und struktureller Art abzielen, ihrer machtpolitischen Herkunft überführt und, wesentlicher noch, in ihrem unversöhnlichen Widerspruch zum Evangelium denunziert werden müssen. Gerade auch von den Versuchen aus letzter Zeit, das angeblich zu selbständig agierende Kirchenvolk konsequenter zu disziplinieren und die angeblich nach geistiger Herrschaft strebende Theologie einer strengeren Kontrolle zu unterziehen, muß gezeigt werden, daß sie wie die Faust auf das fast überempfindlich reagierende Auge des neuerwachten Freiheitsbewußtseins passen. Wenn nach langjährigem und oft verzweifeltem Warten die politischen Mauern fallen, an denen Menschen im buchstäblichen wie übertragenen Sinn verbluteten, ist es ein Unding, wenn ausgerechnet im Kirchenraum Abschottungsstrategien verfügt, Feindbilder kultiviert und Polarisierungen inszeniert werden. Und das heißt: Die von den wagemutigen Menschen im Ostblock für sich, doch keineswegs nur für sich errungene Freiheit will von den christlichen Zeugen – und Nutznießern – dieses Aufbruchs

auf ihre Urform in der Lebensleistung und Botschaft Jesu zurückgeführt und in ihrem eigenen Lebensbereich zur Geltung gebracht werden.

Nur so kann es zu jener geistigen Osmose kommen, die beide Teile benötigen, wenn der sich vielfältig regende Wille zu Solidarisierung nicht erlahmen und auf die alte „Teilung" zurückfallen soll. Dafür gibt es ein großes Wort, das nicht umsonst vor geraumer Zeit aufs neue, wenn auch ohne durchschlagenden Erfolg, im religiösen Sprachfeld wiederbelebt worden ist. Es ist das urchristliche Wort von der Stellvertretung. Stellvertretend für uns haben die Menschen in den Befreiungszentren des Ostens die elementaren Freiheitsrechte eingefordert; stellvertretend für sie muß die Freiheit von uns als Herzstück der christlichen Botschaft und als die große Gewährung Jesu an die unterdrückte Menschheit wiederentdeckt werden, wenn dem Impuls Dauer beschieden und auch dort zur Wirkung verholfen werden soll, wo er, wie etwa in Albanien und China, noch immer zurückgedrängt und gewaltsam unterdrückt wird. Denn gerade für die Freiheit gilt: Man hat sie entweder mit allem oder nur unvollkommen und befristet.

Dazu bedürfte es eines deutenden, wegweisenden und ermutigenden Wortes. Und das vor allem von seiten jener, die wie die Wächter aus Seir (Jes 21,11) zum Wächteramt bestellt und dadurch beauftragt sind, die Vorboten des Morgens nach langer Nacht wahrzunehmen. Ihr Wort käme nicht zuletzt auch der Theologie zugute, die bei allem Eifer, den sie derzeit auf die Archivierung, lexikographische Verarbeitung und Kodifizierung der in langen Jahrzehnten erzielten Forschungsergebnisse verwendet, doch gleichfalls von einer seltsamen Sprachlosigkeit befallen ist. Denn nach den großen Entwürfen, die in Gestalt der Politischen Theologie, der Befreiungstheologie, der von Hans Urs von Balthasar entworfenen Theologischen Ästhetik, der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Therapeutischen Theologie ihr Erscheinungsbild noch gestern prägten, ist ein auffälliges Ermatten der theologischen Imagination eingetreten, das mit einem nicht minder auffälligen Defizit an wegweisenden Formeln und Direktiven einhergeht. Zweifellos trägt daran der immer noch schwelende Kirchenkonflikt die Hauptschuld. Denn die innertheologische Polemik zog noch zu allen Zeiten eine bleierne Stagnation, verbunden mit einem Erlahmen der kreativen Kräfte nach sich. Zweifellos kamen dabei aber auch „externe" Faktoren ins Spiel, darunter in erster Linie ein defizitäres Zeitbewußtsein. Eine Theologie, die nicht begreift, „was die Stunde schlägt", wird auf den Stundenschlag auch nicht kompetent antworten können. Das heißt gewiß nicht, daß sie sich ihre Konzepte vom Zeitgeist vorgeben lassen müßte. Wohl aber ist eine Zeit der sich erneuernden Freiheit und Humanität wie die heutige dazu angetan, ihren Sinn für das zu schärfen, was ihr durch das Evangelium gerade heute zugesprochen und als Thema aufgegeben ist.

Das Ergebnis könnte durchaus auf der Linie der erwähnten Modelle liegen. Wenn es in einer Umformung der Befreiungstheologie bestünde, dann allerdings ohne deren sozialistische Implikationen, da der Sozialismus mit Einschluß seiner

marxistischen Kategorien aufgehört hat, auch nur noch als Denkmöglichkeit in Betracht zu kommen. Indessen spricht ungleich mehr für eine Neukonzeption, die dann aus dem Spannungsverhältnis von Freiheitswillen und mystischem Sinn- und Gottverlangen hervorginge. Denn Mystik und Politik sind, wie spätestens Martin Buber glaubhaft machte, keine Widersprüche. Vielmehr baut sich aus ihnen ein Spannungspotential auf, aus dem, geschichtlich gesehen, die meisten Utopien und nicht zuletzt die gefährlichsten und folgenschwersten unter ihnen entsprangen. Sie werden die aufs schwerste ernüchterten Völker Europas auf absehbare Zeit nicht mehr verführen könnten. Um so mehr ist zu fragen, ob aus dem politisch-mystischen Spannungsverhältnis nicht ein theologischer Entwurf hervorgehen müßte, der gleicherweise dem Freiheitswillen wie dem Verlangen nach Innerlichkeit entspricht und als solcher die beiden stärksten Tendenzkräfte der Gegenwart in sich zusammenfaßt. Mit ihm gäbe die Theologie die von ihr zu erhoffendem Antwort auf den Anruf der Zeit. Und deutlicher als damit könnte sie schwerlich beweisen, daß sie im Begriff steht, die auch auf ihr lastende Sprachlosigkeit zu überwinden.

Johannes Reiter

Ethik der Grenzwerte

Es gibt wohl kaum einen Lebensbereich, in dem die Erzeugnisse der Chemie keine Verwendung finden. Sie tragen zur Produktionssteigerung der Industrie ebenso bei wie zur Leistungserhöhung der Landwirtschaft. Alle für unseren modernen Lebensstil und die Wirtschaft bedeutsamen Techniken – man denke nur an das Auto und den Computer – kommen ohne die Chemie nicht aus. Chemische Erzeugnisse erfüllen extreme Anforderungen wie beispielsweise hohe Feuerfestigkeit, Haltbarkeit, Flexibilität oder Lichtbeständigkeit. Produke der Chemie gestalten das Leben angenehmer; sie heilen und lindern Schmerzen.

Die Chemie hat das tägliche Leben erobert. Diese allgemeine Tendenz, lange Zeit als Fortschritt erlebt, wird inzwischen von einem immer größer werdenden Teil der Öffentlichkeit als „Chemisierung des Alltagslebens" erfahren und kritisch angezweifelt. Nicht nur Naturschützer und Alternative stellen die nicht zu übersehende Tatsache der quantitativen Zunahme von Chemikalien und ihre wachsende Bedeutung in allen Lebensbereichen in Frage. Es wird vor allem darauf hingewiesen, daß Stoffumwandlungen der Chemie unter nicht ungefährlichen Bedingungen wie hohem Druck und hohen Temperaturen vor sich gehen; daß manche der in der Produktion wichtigen Stoffe explosiv und toxisch sind; daß über lange Umwandlungsketten und Anreicherungen in der Nahrungskette oder im Zusammenwirken mit anderen Substanzen, die, isoliert angewendet, möglicherweise unproblematisch sind, neu synthetisierte Stoffe sich schädlich auf die menschliche Gesundheit und die natürliche Mitwelt auswirken. Weiterhin ist zu bedenken, daß bei der Synthese von Stoffen die Ausgangssubstanzen nur in Ausnahmefällen in den gewünschten Produkten völlig aufgehen; in aller Regel verbleiben Neben- und Folgeprodukte in mehr oder weniger großem Umfang. Ebenso ergeben sich geradezu aus der Zweckbestimmung des Produkts bestimmte Folgen und Nebenwirkungen. So verfolgt man beispielsweise mit Holzschutz- und Pflanzenschutzmitteln das Ziel, bestimmte Lebewesen zu töten; dazu werden diese Produkte in die Umwelt ausgesetzt beziehungsweise in Innenräumen angewandt.

Die von Gewinnung, Umwandlung, Nutzung, Wiederverwertung und Entsorgung chemischer Stoffe ausgehenden Gefahren für Umwelt und menschliche Gesundheit sind nicht neu – diese Gefahren sind der Chemie mit in die Wiege gelegt. Bedingt durch die Erfolge der Chemie in der Entwicklung immer neuer Stoffe und der steigenden Produktion, aber auch durch verbesserte Analysemethoden

und dadurch gewonnene neue Einblicke in Gefahrenpotentiale, ist man inzwischen jedoch Bedrohungen gegenüber sensibler geworden. Und seit den chemischen Katastrophen von Seveso (1976), Bhopal (1984), Basel (1986) und dem GAU von Tschernobyl (1986) wird in der Bevölkerung immer lauter die Frage gestellt, wieviel Gift wir Menschen überhaupt verkraften können, ohne krank zu werden. In diesem ganzen Problemkomplex ist im folgenden das Thema „Grenzwerte" zu beleuchten.

„Grenzwerte" sind Gegenstand der Umweltethik, der Umweltpolitik und des Umweltschutzes. Mittlerweile ist deutlich geworden, daß die vom Menschen bewirkten Veränderungen ökologische Gleichgewichtssysteme derart stören, daß neue Gefahren in einem bisher unbekannten Ausmaß drohen. Ökologisches Denken und Handeln erweisen sich als dringlicher denn je. Wenn der alttestamentliche Kulturauftrag dem Menschen gebietet, sich die „Erde untertan zu machen" und „über die Natur zu herrschen", so ist hier, wenn man die biblische Redeweise in unser heutiges Verständnis überträgt, eine anspruchsvolle Aufgabe formuliert, nämlich, die natürliche Umwelt besonnen zu bestellen und schonend zu hegen. Die Verantwortung für das Gelingen bzw. Mißlingen der Regie über die Natur obliegt dem mit Rationalität, intellektuellen Fähigkeiten und mit Gewissen begabten Menschen. Er ist dazu befähigt, das ihm zu treuen Händen anvertraute Schöpfungswerk mit Vernunft und Weisheit zu verwalten und treuhänderisch zu schützen (H. Jonas). Von solcher Beauftragung her spürt und weiß der Mensch, daß er nicht grenzenlos und in willkürlicher Manipulation über die Natur verfügen darf, daß ihm moralisch nicht alles erlaubt ist, was er technisch kann und wozu er Experimentier- und Innovationslust verspürt.

Eine auf gelungener Umweltethik gegründete Umweltpolitik und ein ebendarauf fußender Umweltschutz verfolgen drei Hauptziele: 1. Beseitigung bereits eingetretener Umweltschäden; 2. Ausschaltung oder Minderung aktueller Umweltgefährdungen; 3. Vermeidung künftiger Umweltgefährdungen durch Vorsorgemaßnahmen. Die Grenzwertphilosophie ist darauf angelegt, dem zweiten und dritten Ziel Rechnung zu tragen.

Die hier zu behandelnde Thematik soll in fünf Thesen entfaltet werden. In der ersten These wird der zwischen Ethik und Risiko bestehende Zusammenhang dargestellt. In der zweiten These geht es um den Begriff Grenzwert und um die Philosophie der Grenzwerte. Die dritte These enthält die Aussage, daß es sich bei Grenzwerten nicht um wissenschaftlich abgeleitete, sondern um politisch manifestierte Werte handelt. Daraus folgt die vierte These, daß Grenzwerte keine Garantie für Sicherheit bieten. In der fünften These wird schließlich für alternative Planungskonzepte plädiert.

Ethik und Risiko

1. These: Ethik ist die Lehre vom richtigen und guten Handeln. Menschliches Handeln ist in einer unvollkommenen, endlichen Welt immer auch mit Risiken verbunden. Bei der Abschätzung und Wertung von Risiken kommt den Grenzwerten eine bestimmte Funktion zu.

Ethik als die Lehre vom richtigen und guten Handeln sucht Antwort auf die Frage zu geben, wie menschliches Leben auf Dauer und aufs Ganze gesehen glükken kann. Nun ist menschliches Leben als solches ein risikoreiches Geschäft und kann nicht völlig sicher und risikofrei vollzogen werden. Risiken sind also kein primäres Kennzeichen der Industriegesellschaft, sondern ein Urphänomen menschlichen Handelns. Die Inkaufnahme von Risiken ist im allgemeinen dadurch gerechtfertigt, daß ihnen ein Nutzen gegenübersteht oder daß ihre Vermeidung einen zu hohen Aufwand erfordert. Nur dadurch, daß der Mensch Risiken eingeht, kann er die durch die Natur gegebenen Gesundheits- und Lebensrisiken herabsetzen.

„Risiko" besagt Schadenswahrscheinlichkeit und Schadenswagnis. Es handelt sich um ein Maß wahrscheinlicher Schwere an Schaden als dem Resultat aus dem wahrscheinlichen Eintreten von Ereignissen in einem bestimmten System und Zeitraum.

„Sicherheit" meint dagegen Gefahrlosigkeit, Gefahrenfreiheit, Ungefährlichkeit. Sicherheit ist ein Relationsbegriff, das heißt nur zu verstehen aus dem Kontrastbegriff Gefährlichkeit. Da es eine totale Ungefährlichkeit nicht gibt, ist auch totale Sicherheit eine Utopie.

Auch aus theologischer Perspektive ist in einer unvollkommenen Welt Sicherheit zumindest fragwürdig. Sich in „himmlischer Sicherheit" zu wiegen, würde dem Menschen dieses Äons den Blick auf die Notwendigkeit religiösen Glaubens und Hoffens versperren. Vom Standpunkt der christlichen Ethik aus kann ängstliches, nur auf Sicherheit bedachtes Handeln – also die dem Risiko entgegengesetzte Verhaltensweise – keineswegs als die bestimmende Grundform menschlichen Daseins angesehen werden. Der Mensch, der nichts mehr wagt und statt dessen nur noch sich selbst festhält und schützt, verfehlt den sittlichen Anspruch seines Wesens, das auf die Entfaltung der Anlagen, auf ein Über-sich-hinaus-Gehen und damit auch auf ein Sich-Wagen ausgerichtet ist und erst dadurch sich selbst findet.

Absolute Sicherheit gibt es nicht. Jede Technologie ist risikobehaftet. Jede Technologie hat ein Restrisiko, das nicht ausgeschlossen werden kann, das in Kauf genommen werden muß. Die Forderung nach völliger Sicherheit einer Technologie hieße, die Grenzen menschlichen Erkenntnisvermögens zu negieren, und wäre zudem gleichbedeutend mit dem Abschiednehmen von fast allen technischen Errungenschaften des Menschen. Deshalb bestehen auch der Rat der

Evangelischen Kirche in Deutschland und die deutschen Bischöfe nicht auf dem Verzicht jeglichen Risikos, sondern vielmehr auf der Einschränkung und Verteilung von Risiken (vgl. Nr. 29 und 30). Sie stellen fest: „Gewisse . . . Belastungsrisiken werden sich . . . nie völlig vermeiden lassen; sie müssen auch weiterhin in Kauf genommen und verantwortet werden. Es verbietet sich jedoch die Selbstüberforderung mit einem Übermaß an Verantwortung, das heißt, die allzu rasche Bereitschaft, Verantwortung für die Wirkungen zu übernehmen, die die Erde über Jahrtausende hin belasten können."

Grundsätzlich ist es also sittlich nicht unerlaubt, Risiken einzugehen, deren Ausmaß im Eintrittsfall begrenzt und beherrschbar ist und aufgearbeitet werden kann. Je höher das Risiko ist, desto höher sollten allerdings die Sicherheitsvorkehrungen sein. Das heißt: Die Wahrscheinlichkeit des Eintritts eines Schadensereignisses muß um so geringer sein, je schwerwiegender die Schadensart und die Schadensfolgen, die auf dem Spiel stehen, sein können.

Grenzwerte

2. *These:* Grenzwerte konkretisieren, was unterschiedliche Institutionen, unter anderem der Staat, als Schutzanspruch oder Eingriffsschwelle zum Schutz der Bevölkerung und der Umwelt vorgeben. Sie schreiben bestimmte Mengen- und Konzentrationsbegrenzungen von Stoffen in den Umweltmedien Luft, Wasser und Boden sowie in der menschlichen Nahrung mit einem hohen Maß an Verbindlichkeit fest.

Grenzwerte haben den Zweck, Bevölkerung und Umwelt vor Belastung und gesundheitlicher Beeinträchtigung zu schützen. In der *Umweltpolitik* gelten sie als geeignete Form der Entscheidungshilfe, da sie komplexe Sachverhalte auf wenige Zahlenwerte reduzieren. Im Vollzug des *Umweltrechts* kommt ihnen eine Schlüsselfunktion zu. Aufgrund des hohen Maßes an Verbindlichkeit, mit denen Grenzwerte ausgestattet sind, können sich Rechtsfolgen aus diesen Werten ergeben.

Als Vorteile des Grenzwertprinzips werden angeführt: leichte Handhabbarkeit in der Praxis, weil Grenzwerte sich in plausiblen und einfachen Anwendungsregeln umsetzen lassen; einfache Überwachung durch moderne analytische Meßmethoden; Anpassungsfähigkeit bei Erkenntnisfortschritten über die Wirkung von Stoffen; ein hohes Maß an Rechtssicherheit.

Die Philosophie der Grenzwerte basiert auf der Annahme, daß eine Null-Emission nicht zu erreichen ist. Und in der Tat würde eine Null-Emission Produktionsverbot bedeuten. Waschmittel wird nun einmal produziert, um zu waschen, und dabei ist es unvermeidlich, daß es nach dem Waschvorgang in die Umwelt entlassen wird. Insofern kann es also nicht darum gehen, die Emissionen von

Chemikalien in die Umwelt generell zu vermeiden, sondern darum, die Emissionen so zu gestalten, daß die Chemikalien den gewünschten Zweck erfüllen, andererseits aber die Umwelt nicht über Gebühr belasten.

Die Forderung nach Null-Emission verkennt auch das Vorhandensein einer natürlichen Grundbelastung mit bestimmten Immissionen, zum Beispiel Kohlenwasserstoffen aus Nadelwäldern oder Methan aus Sümpfen. An diese sind die Lebewesen jeweils angepaßt, und die natürlichen Regelungsmechanismen der Umwelt vermögen diese Grundbelastung zu bewältigen und darüber hinaus auch noch Reservekapazitäten für die Regelung zusätzlicher Belastungen bereitzustellen.

Wer also die Forderung nach Null-Emission ablehnt, wird derjenigen nach kleinstmöglicher Emission zustimmen. Und genau hier ist die Problematik der Grenzwerte anzusiedeln.

Politische Werte

3. These: Grenzwerte sind politische Werte. Sie sind nicht wissenschaftlich abgeleitete Werte, die jedes Risiko ausschließen, sondern haben den Charakter von Konventionen auf der Basis einer Nutzen-Risiko-Abschätzung und gesellschaftlicher Kompromisse über die Vertretbarkeit von kleinstmöglichen Emissionen.

Grenzwerte für Emissionen und Immissionen müssen unterhalb des Wertes gefunden werden, bei dem nicht tolerierbare Schäden auftreten. Die genaue Grenzziehung ist wissenschaftlich nicht oder höchstens teilweise begründbar und daher stets umstritten – und dies wohl nicht zu Unrecht, wenn man die einfließenden wirtschaftlichen Interessen noch hinzunimmt. Das ist auch der Grund, warum Grenz- und Richtwerte in der Öffentlichkeit häufig mit Mißtrauen belastet sind, obwohl sie doch ein Bewußtsein des Schutzes bzw. der Vorsorge vor Umweltgefahren vermitteln sollten. Im Verständnis der Öffentlichkeit trennen Grenzwerte – entgegen ihrer Definition – einen Bereich der Gefährdung, der jenseits eines Grenzwerts liegt, von einem diesseits gelegenen Bereich der Sicherheit. Tatsächlich handelt es sich aber in vielen Fällen beiderseits des Grenzwerts um ab- bzw. zunehmende Schadstoffkonzentrationen und damit nur um Wahrscheinlichkeiten des Schutzes.

Die technische und wirtschaftliche Praxis des Umweltschutzes hat gezeigt, daß die Kosten der Emissionsminderung um so höher steigen, und zwar überproportional, je mehr man sich der kleinstmöglichen Emission nähert. Daher ist es verständlich, daß Industrie und Wirtschaft für möglichst hoch angesetzte Grenzwerte votieren, auch wenn sie den Grundsatz der kleinstmöglichen Emission bejahen. Dagegen fordern die Vertreter des Umweltschutzes, denen es um möglichst hohe Sicherheit vor schädlicher oder gefährlicher Emission geht, möglichst niedrig an-

gesetzte Grenzwerte. Zwischen diesen gegensätzlichen Forderungen muß ein Kompromiß gefunden werden, den zu erreichen die Wissenschaft zwar helfen, den sie jedoch nicht begründen kann. Dies macht den jeweils festgesetzten Grenzwert als einen politischen verständlich.

Der politische Charakter der Grenzwerte wurde überdeutlich nach der Katastrophe von Tschernobyl. Hier war für alle spürbar, wie abhängig die Festlegung der Gefährdungsgrenzen durch Experten und Politiker von deren jeweils zugrundeliegenden Interessen ist. Denn je nach Expertenkreis wurde alarmiert und dementiert, wurden Schadensobergrenzen hoch- oder heruntergesetzt. Bei jeder Mitteilung von Meßwerten und bei jeder Festsetzung von Grenzwerten lag es nahe, daß sie den jeweiligen politischen Interessen von Kernkraftbefürwortern und Kernkraftgegnern untergeordnet wurden. In diesem Kontext verlor die „wissenschaftlich objektive" Information schon auf dem Weg der Interpretation für den pragmatischen Handlungskontext ihren neutralen und deshalb so geschätzten Gehalt.

Keine Garantie für Sicherheit

4. These: Grenzwerte bieten keine Garantie für Sicherheit vor gefährlichen Arbeitsstoffen, Umweltgiften und Rückständen in Lebensmitteln. Sie stellen lediglich eine Art Vorwarnsystem dar, über das die betroffene Bevölkerung zu informieren ist.

Jeder Grenzwertfestsetzung liegt die Vorstellung zugrunde, es gäbe eine Schwellenkonzentration, unterhalb deren die Einwirkung eines Schadstoffs keine nachteiligen Wirkungen habe. Dieses Konzept versagt bei kanzerogenen oder mutagenen Stoffen. Zwar ist auch hier die Wahrscheinlichkeit einer Schädigung dosisabhängig, aber prinzipiell kann schon ein einzelnes Molekül des Stoffs die schädliche Wirkung auslösen. Deshalb bezeichnen die „Technischen Richtkonzentrationen" (TRK-Werte) bei diesen Stoffen lediglich die derzeitige Schwelle des technisch Machbaren.

Prinzipiell können auch nur auf Wirkungen getestet und danach Grenzwerte festgelegt werden, wenn solche Wirkungen schon bekannt sind. Wenn die Wirkung, wie im Fall des fruchtschädigenden Contergans, zuerst am Menschen erkannt und nachträglich Untersuchungsverfahren für den Tierversuch entwickelt werden, gibt es auch keinen Schutz.

Die Schädlichkeit eines Stoffs wird im Tierversuch getestet. Bei der Übertragung auf den Menschen werden Sicherheitsfaktoren verwendet. Aber einzelne Tierarten können sehr unterschiedliche Empfindlichkeiten gegen Schadstoffe aufweisen. Es gibt auch (wenige) Fälle einer unerwarteten, wesentlich stärkeren Wirkung beim Menschen.

Auch wenn heute Langzeitwirkungen, das heißt Wirkungen über den gesamten

Lebenszyklus und teilweise sogar Wirkungen über mehrere Generationen im Tierversuch geprüft werden, wenn Abbauprodukte, Summationswirkungen, synergistische und antagonistische Wirkungen und einseitige Ernährungsweise bedacht werden, kann niemand völlig sicher sein, daß alle diese möglichen Wirkungen in angemessener Weise berücksichtigt werden.

Aufgrund der Tatsache, daß das Grenzwertkonzept kein perfektes, sondern ein mit Mängeln ausgestattetes Planungsinstrument ist, muß die betroffene Öffentlichkeit über seine Problematik informiert werden. Mindestforderungen sind hierbei, daß die einzelnen Schritte seines Zustandekommens transparent sein müssen, die Legitimation des jeweils Handelnden vorliegt und jeder Schritt von größtmöglicher Sachkompetenz und Verläßlichkeit geleitet wird.

Information ist eine zentrale Voraussetzung für die chemiepolitische Diskussion. Ein Teil der Kontroverse wird gerade dadurch bestimmt, daß die Informationen ungleich verteilt sind. Einerseits blockiert fehlendes Vertrauen der chemischen Industrie in die verantwortliche Verwendung von Informationen durch Medien und Umweltschützer in vielen Fällen eine offenere Informationspolitik. Andererseits begünstigt mangelnde Information der Öffentlichkeit das Mißtrauen gegenüber der chemischen Industrie. Hier sollte man von dem Grundsatz ausgehen: Die Weitergabe von Information soll Vertrauen nicht voraussetzen, sondern erzeugen! Jedenfalls muß die Informationspolitik der chemischen Industrie auf eine bessere Information abzielen. Bessere Information ist dabei nicht einfach einem Mehr an Informationen gleichzusetzen, sondern der gezielten Mitteilung entsprechend dem Informationsbedarf.

Alternative Planungskonzepte

5. These: Grenzwerte sollten als Übergangslösungen verstanden und durch andere Planungskonzepte ersetzt werden.

Das Grenzwertkonzept ist eine Prothese. Eine solche ist aber mit all ihren Mängeln immer noch besser als überhaupt kein Schutz vor Belastung und Beeinträchtigung. Denn ohne gesetzliche Grenzwerte wäre die Bevölkerung einem grenzenlosen Risiko und zum Teil auch industrieller Willkür ausgesetzt. Da aber das praktizierte Grenzwertkonzept weder uns noch die belebte Mitwelt ausreichend schützt – die Indizien hierfür sind die Zunahme von Allergien, Bronchialerkrankungen, Immunschwächen, bestimmte Krebsarten, aber auch die Schädigung der Ökosysteme unserer Fließgewässer und Meere, das Waldsterben und der Artenschwund –, sollten sie durch andere Planungssysteme ersetzt werden. Allein durch ein Absenken der Grenzwerte ist die gegenwärtige Dynamik mit all ihren Folgewirkungen nicht beherrschbar – auch in einem noch so dicht gewebten Sieb kann man Wasser nicht aufhalten.

Die Entwicklung solcher alternativer Planungsinstrumente liegt nicht in der Kompetenz des Ethikers. Ich kann daher nur andeuten, wohin meiner Ansicht nach der Weg gehen könnte.

Ein erster Schritt in diese Richtung wäre eine *Entbehrlichkeitsstrategie*. Der Rat von Sachverständigen für Umweltfragen räumt in seinem Umweltgutachten von 1987 ein, daß tatsächlich viele Umsetzungsvorgänge vom industriellen bis in den individuellen Bereich hinein bisher nicht ernsthaft genug auf ihre Entbehrlichkeit untersucht worden sind, nicht zuletzt weil eine generationenlange Gewöhnung dies als unnötig erscheinen ließ (vgl. Nr. 27). Ansatz einer solchen Politik waren die autofreien Sonntage im Herbst 1973, damals allerdings nicht eingeführt aufgrund der Umwelt-, sondern der Energiekrise.

Ein zweiter Schritt in diese Richtung wäre etwa die Entwicklung und Durchführung von *Vermeidungsstrategien*. Für bestimmte Produkte, die mit besonders problematischen technischen Verfahren erzeugt werden, muß eine Vermeidung durch ein Verbot bzw. per Substitution durch andere Materalien oder Verfahren angestrebt werden. Ansatz einer solchen Politik ist das Verbot von Spraydosen mit dem Treibgas Chlorfluorkohlenstoff.

Ein dritter Schritt ist *eine Neubewertung des Verhältnisses von Umweltschutz und wirtschaftlicher Dynamik*. Statt wie bisher üblich die Ökonomie und deren Wachstum als schützenswerten Kern der Gesellschaft zu begreifen, muß die Ökonomie in ökologische Sachzwänge eingebettet werden. Eine preiswerte Produktion darf nicht länger auf Kosten menschlicher Gesundheit und irreversibler Schädigung der belebten und unbelebten Natur erfolgen.

Literatur: Gifte. Geschichte der Toxikologie, hrsg. v. M. Amberger-Lahrmann u. D. Schmähl (Berlin 1988); Chemiepolitik: Gespräch über eine neue Kontroverse, hrsg. v. M. Held (Weinheim 1988); Hoechst-Gespräch 1988. Das Risiko und seine Akzeptanz (Bonn 1989); Umwelt-Lexikon, hrsg. v. Katalyse e. V.-Institut für angewandte Umweltforschung (Köln 1988); Die Grenzenlosigkeit der Grenzwerte, hrsg. v. A. Kortenkamp, B. Grahl u. L. H. Grimme (Karlsruhe 1989); Der Rat der Sachverständigen für Umweltfragen. Umweltgutachten 1987 (Stuttgart 1988); J. Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik (Kevelaer 1989); Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Ev. Kirche in Dt. und der Dt. Bischofskonferenz (Gütersloh 1985); G. Voss, Argumente und Fakten zur Umweltpolitik (Köln 1987); Öko-Lexikon. Stichworte und Zusammenhänge, hrsg. v. H. Walletschek u. J. Graw (München 1988); Grenzwerte. Interdisziplinäre Untersuchungen zu einer Rechtsfigur des Umwelt-, Arbeits- und Lebensmittelschutzes, hrsg. v. G. Winter (Düsseldorf 1986); Nach Tschernobyl. Regiert wieder das Vergessen?, hrsg. v. H.-J. Wirth (Frankfurt 1989).

Alois Baumgartner – Wilhelm Korff

Das Prinzip Solidarität

Strukturgesetz einer verantworteten Welt

Auch ethische Begriffe haben ihre Konjunktur. Wo sie einem herrschenden moralischen Lebensgefühl Ausdruck verschaffen, wächst ihnen Appellqualität zu. Bisweilen hat es den Anschein, als könnten in einem einzigen Wort die Widersprüche der Lebenswirklichkeit zur Sprache gebracht, die gesellschaftlichen Defizite aufgedeckt und die Hoffnungen der Menschen mobilisiert werden. Es wird zum Losungswort, das in unzähligen Resolutionen, Verlautbarungen und Programmen beschworen wird. Um so eher unterliegt es freilich auch der Abnutzung. Es droht wohlfeil zu werden und jede eigene Kontur zu verlieren. Am Ende taugt es dann nur noch als deklaratorisches Versatzstück eines unverbindlichen Moralismus.

Ist darin auch schon das Schicksal des Begriffs Solidarität beschrieben? Das Wort hat Konjunktur. Es ist in aller Munde. Und es bietet sich in der Tat an, um eine fast beliebige Vielfalt uneingelöster Verantwortungen zu reklamieren. Solidarität, das meint am Ende gar die Sache gesellschaftlicher Moral überhaupt. Solidarisch wird zum Synonym für human, sozial, gerecht. Der Begriff bedarf offensichtlich der erneuten Ausklärung[1]. Dies erscheint um so notwendiger, als sich das Bewußtsein einer inzwischen global gewordenen Verantwortung in keinem Begriff so nachhaltig und umfassend artikuliert wie in dem der Solidarität. Wo immer wir heute von solch globaler Verantwortung reden, von Verantwortung für den Frieden, von Verantwortung für die Entwicklungsländer, von Verantwortung für unsere Umwelt, von Verantwortung für die künftigen Generationen, fällt dem Begriff Solidarität Schlüsselbedeutung zu. Es muß sonach geprüft werden, was genau er ethisch besagt und worin die Bedingungen seiner normativen Aussagekraft liegen. Das schließt die Frage auch nach dem theologischen Grund dessen ein, was sich im Solidaritätsgedanken als Anspruch geltend macht.

I. Das Solidaritätsprinzip als gesellschaftliche Einlösung des Personprinzips

Solidarität bezeichnet zunächst jede bewußte Erfahrung von Zusammengehörigkeit und das daraus resultierende Verhalten einer Vielheit als Einheit. Sie erwächst aus dem, was Menschen miteinander verbindet und meint so zugleich den

aus gemeinsamen Voraussetzungen motivierten Willen, das zu tun, was man einander als Gemeinschaft schuldig ist. Als Bewußtsein der Zusammengehörigkeit kann sich Solidarität in der Lebensgemeinschaft einer Familie ebenso herstellen wie in einer Interessengemeinschaft von Aktionären und Eigentümern, in der Freundschaft ebenso wie im Zweckbündnis eines Forschungsteams, in den Ritualen und Feiern einer religiösen Gemeinde ebenso wie in den Kampfaktionen einer Gewerkschaft. Auslösendes Moment für die Aktuierung eines solchen Solidarbewußtseins ist hierbei sicher oftmals eine gemeinsam empfundene Bedrohung oder Herausforderung. Es kommt zum „Schulterschluß", man entwickelt „Korpsgeist". Die Erfahrung, „in einem Boot zu sitzen", zwingt zum Einstehen füreinander. Selbst bei flüchtiger, äußerlicher Beziehung können Menschen, angesichts drohender Gefahren, plötzlich zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengeschweißt werden. Doch ergibt sich die Aktuierung von Solidarität keineswegs nur aus Bedrohungs- und Kampfsituationen. Auch die Erfahrung gemeinsamer Geborgenheit, gemeinsamer Freude, gemeinsam empfangenen Glücks, gemeinsam errungenen Erfolgs weckt und vermittelt Solidarbewußtsein, das hier vielfach zu festlichem Ausdruck drängt. Es gibt also nicht nur eine „kritische" Solidarität, die sich als Antwort auf vorenthaltene Rechte, als Reaktion auf eigene oder fremde Versehrungen versteht, sondern auch eine „emphatische" Solidarität, die gerade das Gegenteil meint und sich aus Erlebnissen der Stimmigkeit und Bejahung aufbaut.

Solidarität verweist sonach stets auf ein vorgegebenes Gemeinsames, das Menschen zusammenschließt und zusammen engagiert, handle es sich nun um eine gemeinsame Freude, einen gemeinsamen Nutzen, eine gemeinsame Aufgabe oder eine gemeinsame Not. Solidarität kann ebenso auf Interessen beruhen wie auf Überzeugungen, auf gegenseitiger Sympathie wie auf gemeinsamer Gegnerschaft. Sie kann in besonderer Weise wertbesetzt sein oder auch rein zweckrationalen Gründen folgen. Was hier zum jeweiligen Zusammenhalt führt und verpflichtet, kann also von durchaus unterschiedlichen Zielsetzungen bestimmt sein und sich entsprechend partikular auslegen. Bezogen auf die Mannigfaltigkeit von Solidargemeinschaften haben wir es sonach zunächst mit Formen strukturell begrenzter Solidarität zu tun.

Solch soziologische Phänomenbeschreibung läßt nun freilich gerade das nicht hervortreten, was den Solidaritätsbegriff überhaupt erst zu einem sozialethischen Schlüsselbegriff macht: seine *Hinordnung auf den Menschen als Person.* Erst unter dieser Voraussetzung aber wird Solidarität als ein universelles Sozialprinzip erkennbar, das strukturell unbegrenzte Geltung beansprucht. Denn wenn die Würde des Menschen auf seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt. Was in der Solidarität als Kraft zur Gemeinsamkeit schon in allen menschlichen Verbindungen hervortritt, vermag eben des-

halb die *gesamtmenschheitliche* Dimension zu ergreifen. Als universelles soziales Zuordnungsprinzip duldet Solidarität keinerlei Einschränkung. Sie erweist sich darin als das moralische Movens der Einheit des Menschengeschlechts.

Gesamtmenschliche Dimension

Damit erhalten alle segmentären und partikularen Formen menschlicher Solidarität ihren universellen Bezugsrahmen. Was immer Menschen an Solidargemeinschaften hervorbringen, muß auf diese umfassende Solidarität hin ausgelegt werden. Von ihr her müssen sie sich legitimieren. Das aber schließt ein Mehrfaches ein:

1. Jede Form von Solidarisierung, die sich auf gleichzeitiger Mißachtung des Allgemeingültigkeitsanspruchs der Menschenwürde gründet, ist ethisch verwerflich.

Auch Räuberbanden und Verbrechersyndikate entwickeln ihre Solidarität, bleiben aber gerade dadurch ihrem Wesen nach korrumpiert, daß sie ihre Ziele sowohl nach innen als auch nach außen ohne Rücksicht auf die Unantastbarkeit menschlicher Würde verfolgen. Aber selbst rechtlich organisierte Gesellschaften können – wie die Geschichte zeigt – die Bestreitung des universellen Anspruchs menschlicher Würde zu ihrem Prinzip machen. Sie können das sie gemeinsam Verbindende aus Vorstellungen begründen, mit denen sie einem Teil ihrer Mitglieder die gleiche Würde grundsätzlich absprechen, deren Leben in die eigene Disposition nehmen oder dessen Auslöschung gar zur Pflicht erheben.

2. Jede Form von Solidarisierung, die dem Anspruch der Menschenwürde faktisch nur im Blick auf die eigene Gruppe und deren Zielsetzungen Rechnung trägt, bleibt ethisch defizitär.

Sie unterläuft damit ihre spezifische Solidarfunktion als Glied der umfassenderen Solidargemeinschaft, zu der sie gehört, und deren übergreifende Bezugsform letztlich die Menschheit als ganze ist. Gruppensolidarität steht in der ständigen Gefahr, in Gruppenegoismus umzuschlagen. Die „wohlverstandenen Rechte" des einzelnen oder einer Gruppe lassen sich nicht ohne Rücksicht auf die person- und gruppenübergreifenden Rechte aller definieren. Anders ausgedrückt: Die Verwirklichung des Wohls der kleineren Einheit muß sich zugleich als Voraussetzung der Verwirklichung des Wohls des Ganzen erweisen. Dieser Grundsatz gilt auch und gerade dort, wo in den vielfältigen Formen des Verfolgens von Eigenwohl das zusätzliche Moment des Wettbewerbs ins Spiel kommt. Das betrifft vor allem den Bereich der Wirtschaft. Auch der wirtschaftliche Wettbewerb als Bedingung für die Leistungskraft und Prosperität des einzelnen Unternehmens wie der sich gegeneinander abgrenzenden Volkswirtschaften muß, aufs Ganze hin betrachtet, so ausgelegt bleiben, daß er sich darin zugleich als Promotor des Wohls

des Ganzen erweist. Ihre ethisch zureichende Rechtfertigung gewinnen konkurrierende Solidarstrukturen sonach erst aus ihrer jeweiligen sozial übergreifenden gemeinwohlfördernden Funktion. Das gilt entsprechend auch im Bezug auf jene Formen von Solidarisierung, die aus einer verletzten Solidarität resultieren und zu denen sich Menschen in kämpferischer Absicht miteinander verbinden, um ihre legitimen Rechte einzuklagen, zu wahren und durchzusetzen. Das darin verfolgte Eigenwohl muß also auch hier als gemeinwohlgerichtet erkennbar bleiben. In seiner inneren Zuordnung zum Solidaritätsprinzip meint dann aber das hier geltend gemachte „Gemeinwohl" nichts anderes als die Solidarpflichtigkeit eines jeden Strebens nach Eigenwohl.

3. Jede Form von Solidarisierung, die den universellen Anspruch der Menschenwürde als Forderung zur Gleichschaltung versteht, muß zur Unterdrückung des personalen Selbstands des Menschen führen und erweist sich darin als ethisch abwegig.

Solidarität als gesamtmenschheitliches Zuordnungsprinzip gründet auf dem Universalitätsanspruch des Menschen als *Person*. Als solche aber ist der Mensch weder auf ein gesellschaftlich noch auf ein gattungsmäßig Allgemeines reduzierbar, sondern seinem Wesen nach zugleich durch Selbstzwecklichkeit, Selbstaufgegebenheit und Entwurfsoffenheit bestimmt. Wo immer diese elementare Wahrheit geleugnet wird, führt dies dazu, den Wert des Menschen ausschließlich nach Gesichtspunkten eines überindividuellen Nutzens zu bestimmen. Die Bedeutung des einzelnen ist nur noch durch seine Funktion innerhalb übergreifender sozialer und geschichtlicher Ziele definiert. Diesen Zielen wird alles ein- und untergeordnet. Ein genuines, unableitbares Recht des einzelnen auf Freiheit und Selbstbestimmung, auf Mitwirkung und Mitgestaltung oder auch nur auf Befriedigung seiner Bedürfnisse kann es unter dieser Voraussetzung gar nicht geben. Genau damit aber wird in sein Gegenteil verkehrt, was das Solidaritätsprinzip gerade als konstitutiv voraussetzt: die Personbezogenheit jeglicher sozialer Zwecksetzung. „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person."[2] Sollen also Institutionen dem Anspruch dieses Prinzips genügen, dann müssen die mit dem Personsein gegebenen Rechte die normative Basis aller ihrer Gestaltungen sein. Personbezogene Rechte sind Menschenrechte. Im Prinzip der Solidarität sind die Menschenrechte immer schon impliziert. Ihre grundsätzliche Anerkennung ist ebensowenig dispensabel wie die Anerkennung des Solidaritätsprinzips selbst.

4. Jede Form von Solidarisierung, die auf Schwächung oder Aufhebung der Eigenfunktion kleinerer, ihr zuzuordnender Solidarstrukturen zielt, lähmt und zerstört ihre eigenen Entfaltungskräfte.

Alle Vorstellungen einer humanen Gesellschaft haben beim Personsein des Menschen und damit bei der Wahrung und Förderung der in diesem Personsein gründenden Eigeninitiativen anzusetzen. In ihnen kommt das zur Geltung, was

den Menschen unmittelbar bewegt. Erst unter dieser Voraussetzung können sich je besondere Fähigkeiten und Kompetenzen ausbilden, die ihrerseits zu vielfältigen Verknüpfungen führen. Je stärker der *personalen* Differenzierung Raum gegeben wird, um so mehr nimmt auch die *soziale* Differenzierung zu und um so mannigfaltiger werden die Solidarformen, in denen sich Menschen aufeinander verwiesen sehen und zur Erreichung ihrer Ziele zusammenschließen.

Wo immer aber diese sich von unten her aufbauende Vielheit und Vielfalt menschlicher Solidargemeinschaften in ihrem Eigenrecht bestritten und ihre Aufgaben in zentralistischer Willkür übergeordneten Steuerungsinstanzen zugewiesen werden, führt dies notwendigerweise zu einer zunehmenden Lähmung der Initiativen. Die Zerschlagung von Solidarstrukturen trifft immer auch den Menschen als Person. Sie erweist sich als Angriff auf das Subjekt des Gesellschaftsprozesses. Demnach muß die spezifische Eigenwertigkeit der einzelnen sozialen Einheit respektiert und gewahrt werden, *wo immer* und *solange* sie sich in dieser Eigenfunktion als die kompetentere bewährt. Strukturelle Vielfalt ist nichts Defizitäres, sondern notwendiges Medium des einen Ziels. Soll die Dynamik des gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses nicht gelähmt und zugleich die Einheit des Zieles gewahrt werden, kann die Lösung nicht in einer zentralistischen Enteignung der vielfältigen individuellen und gruppenspezifischen Initiativen liegen. Der föderative, vom Prinzip der *Subsidiarität* bestimmte Aufbau der Gesellschaft ist der umfassenden, am Anspruch menschlichen Personseins orientierten Idee der Solidarität immanent.

5. Jede Form von Solidarisierung bleibt in Einlösung und Erfüllung der aus ihr erwachsenden wechselseitigen Ansprüche der umfassenden Forderung der Gerechtigkeit unterworfen.

Wo immer sich Menschen um eines gemeinsamen Ziels willen zu einer Solidargemeinschaft zusammenschließen, entsteht zugleich ein Feld von Pflichten und Rechten. Was vom einzelnen erwartet wird und was er seinerseits beanspruchen darf, unterliegt dem Kriterium der Gerechtigkeit. Meint Solidarität das Gemeinsamkeit Stiftende, das Menschen einander zuordnet und sie als jeweilige soziale Einheit konstituiert, so werden im Begriff der Gerechtigkeit die Bedingungen reflektiert, unter denen die den einzelnen zuzuordnenden Positionen und Rollen und die damit gegebenen Erwartungen und Ansprüche menschlich angemessen und billig sind. Was Menschen gerechterweise einander schulden, kann sonach nicht unabhängig von dem bestimmt werden, was sie miteinander verbindet. Verbinden aber können sich Menschen in unterschiedlichster Weise. Dies führt nicht nur zu einer Vielheit strukturgleicher, sondern auch zu einer Vielfalt höchst heterogener, nicht miteinander vergleichbarer Solidargebilde, die, je nach ihrer Zielsetzung, ganz unterschiedliche Grade und Formen persönlichen und funktionalen, materiellen und geistigen, emotionalen und moralischen Einsatzes erfordern.

Insofern kann die Gerechtigkeit, die einer Solidargemeinschaft aufgegeben ist,

immer nur kontextuell begriffen werden. Was Menschen einander schulden, stellt sich innerhalb einer Familie anders dar als im Rahmen eines Unternehmens oder zwischen den Vertragspartnern einer Versicherungsgesellschaft. Zwar geht es immer um Verwirklichung der einen Gerechtigkeit, nämlich, gemäß der Universalität ihres Anspruchs, von jedem das zu fordern und jedem das zu geben, was ihm als das Seine zukommt (Ulpian). Dasselbe gilt auch für die darin nochmals unterscheidbaren allgemeinen *Realisierungsformen* der Gerechtigkeit, wie sie bereits Aristoteles herausgearbeitet hat, nach denen Gleichbewertung für gleiche (iustitia commutativa) und Ungleichbewertung für ungleiche Leistungen (iustitia distributiva) zu fordern ist und gegebene, für die jeweilige Sozialeinheit geltende Normen, soweit die nicht im Einzelfall als unbillig angesehen werden müssen (Epikie), loyal einzuhalten sind (iustitia legalis).

All dies hat ohne Zweifel seine Gültigkeit, sagt aber noch nichts darüber aus, was denn das gerechte Maß der einzubringenden Beiträge in ihrer *Besonderheit* begründet, kraft deren Menschen in den unterschiedlichen Solidargemeinschaften einander gerecht werden. Hierfür ergeben sich die Kriterien in der Tat erst aus der intentionalen Struktur der jeweiligen Solidargemeinschaft, aus der Besonderheit ihrer Aufgabenstellung sowie den sich damit notwendig herauskristallisierenden Kompetenzzuordnungen, gegenseitigen Inpflichtnahmen und Erwartungen. Eben diese Besonderheit der Aufgabenstellung, aus der sich die innere Gerechtigkeit einer Solidargemeinschaft aufbaut, ist es aber auch, die zugleich die Zuständigkeit dieser Solidargemeinschaft nach außen begrenzt. Insofern erscheint es also verfehlt, im Namen der Gerechtigkeit an eine Solidargemeinschaft Erwartungen heranzutragen, die außerhalb ihrer Kompetenz liegen. Gewinnen Solidargemeinschaften doch diese Kompetenz – und damit zugleich ihre besondere soziale Effizienz – gerade aus der Begrenzung ihrer Aufgabenstellung. Eben das aber schließt eine Limitierung auch ihrer moralischen Zuständigkeiten ein. Eine Familie, ein Unternehmen, eine Versicherungsanstalt oder ein Staat können, wenn sie ihrer Aufgabe gerecht werden sollen, ihre Verantwortungsbereiche keineswegs beliebig ausweiten.

Gerechtigkeit in der Solidargemeinschaft

Dennoch, die Frage treibt weiter. Der Anspruch der Gerechtigkeit gilt universell, und zwar nicht nur unter funktionalem Aspekt. Der Mensch ist mehr als eine Summe objektivierbarer Eigenschaften und Leistungen, nach deren Maßgabe sich in gegebenen sozial-strukturellen Kontexten spezifische Pflichten und Rechte, Aufgaben und Ansprüche für den einzelnen wie für die jeweilige Solidargemeinschaft definieren lassen. Er ist zugleich unverfügbares Subjekt, Träger universeller Rechte, die als Forderung der Gerechtigkeit jedem Menschen zuzusprechen und für ihn in Geltung zu setzen sind. Wo immer sich dieser Gedanke aber durch-

setzt, führt dies zwangsläufig auch zu einem neuen, vertieften Gerechtigkeitsverständnis in den Solidargemeinschaften selbst. Es geht um Forderungen der Humanisierung, um Erziehung zur Mündigkeit, Schaffung von Gleichberechtigung, Durchsetzung von Mitbestimmung in allen hier relevanten Strukturbereichen. Damit werden personale Kategorien gleichzeitig *funktional* verpflichtend gemacht. Sie werden integrierender Bestandteil der inneren Gerechtigkeit von Solidargemeinschaften.

Aber das am Personprinzip ausgerichtete Verständnis von Gerechtigkeit reicht noch weiter. Es eröffnet zugleich eine durchgängig soziale Komponente. Gerechtigkeit bedeutet dann immer auch *soziale Gerechtigkeit,* gerechte Teilhabe aller Beteiligten am erwirtschafteten Sozialprodukt sowie am Fortschritt der Produktivität, aber auch soziale Absicherung der Arbeitsunfähigen und der nicht mehr im Erwerbsleben Stehenden. Organisationsformen hierfür sind Regeln geordneter Tarifauseinandersetzungen, Sozialversicherungssysteme, Sozialhilfegesetzgebungen. Dies schließt eine grundsätzliche Transformation staatlichen Ordnungsdenkens ein: die Weiterentwicklung des freiheitlichen Rechtsstaats zum freiheitlich *sozialen* Rechtsstaat.

Doch mit all dem ist der universellen Dimension, die der Gerechtigkeit unter ethisch-personalem Aspekt innewohnt, keineswegs schon zureichend entsprochen. Denn Gerechtigkeit kann hier ja nur denen zuteil werden, die bereits einem konkreten Solidargebilde zuzuordnen sind und die insofern das als gerecht Erkannte auch einzuklagen vermögen. Tatsächlich aber reicht die Forderung der Gerechtigkeit prinzipiell über den Umkreis rechtlich strukturierter Solidargebilde hinaus. Sie gilt jedem Menschen und bleibt damit an jenem ethisch-personalen Prinzip der Solidarität ausgerichtet, das niemanden ausgrenzt, sondern alle gegenseitig in Pflicht nimmt. Zur faktischen Durchsetzung solcher Gerechtigkeit bleiben wir also zunächst auf spontane, freiwillige Initiativen verwiesen.

Allen rechtlich nicht einforderbaren Ansprüchen kann nur durch *Caritas* entsprochen und Genüge getan werden. Die Liebe sucht nicht „das Ihre" und entdeckt darin den Menschen als Person. Sie verzichtet deshalb selbst auf eigene Rechte, um durch ihre Werke dem anderen zum Recht seiner personalen Würde zu verhelfen. Insofern reicht sie weiter und vermag mehr zustande zu bringen als jegliche Form der Gerechtigkeit. Andererseits hebt sie Gerechtigkeit nicht auf. Sie bleibt in ihren Möglichkeiten zurückgebunden an die Leistungsfähigkeit des einzelnen sowie an die Funktionsfähigkeit der Solidargemeinschaften. Und zugleich weiß sie, daß mit ihr alles auf die subjektive Bereitschaft zu ihr gestellt bleibt. Gerade deshalb aber wird sie auch auf Änderung der Strukturen zielen: auf *Einklagbarkeit* der Gerechtigkeit für alle.

Soll es aber solche Einklagbarkeit geben, dann setzt dies einen umfassenden qualitativen Ausbau der bisherigen Solidarstrukturen voraus: ihre Ausweitung auf die gesamte Menschheit. So gewaltig dieses Ziel auch anmutet, es stellt sich

uns heute keineswegs mehr als irreal dar. Von der Sachverhaltsseite her treten die hierzu erforderlichen Voraussetzungen in Wahrheit immer deutlicher zutage. Die Austausch- und Abhängigkeitsverhältnisse in der Welt nehmen zu. Wir haben es mit einer Entwicklung zu tun, die in einer Vielzahl ihrer Elemente globale Wirkungen zeitigt. Die in Wissenschaft und Technik erschlossenen und über den Transfer der Wirtschaft weltweit rezipierten Möglichkeiten führen zu immer umfassenderen Wechselwirkungen und Verflechtungen. Gewiß bedeutet dies noch nicht übergreifende Solidarität. Für sich allein kann auch eine zunehmende Interdependenz – und dies um so nachhaltiger, je mehr sich darin an wirtschaftlicher und politischer Kraft zusammenballt – zum Ausgangspunkt immer neuer Ausbeutung und Unterdrückung, immer neuen Mißtrauens und immer neuer Bedrohung werden.

Tatsächlich bleibt also der entscheidende Schritt zur Solidarität ein ganz und gar moralischer. Was hier, vor allem im Gefolge ökonomischer Sachzwänge, an wachsenden funktionalen Zusammenhängen zu erkennen ist und zum Ausbau immer größerer struktureller Einheiten führt, muß zugleich in seiner ethischen Dimensionierung wahrgenommen und als Anruf zu fortschreitender Sicherung und Einlösung der personalen Würde aller Menschen begriffen werden. Globale Destruktion und globale Einheit rücken als Alternativen in immer größere Nähe zueinander: Die Zukunft der Menschheit entscheidet sich an der Frage ihrer Bereitschaft und Fähigkeit zur Solidarität.

II. Solidarität und ökologische Verantwortung

Die Ausarbeitung des Solidaritätsgedankens zu einem Sozialprinzip, dessen Bezugsrahmen die Menschheit als ganze ist, liegt in der Konsequenz der die neuzeitliche Entwicklung bestimmenden technisch-wissenschaftlichen Kultur, die sich immer stärker als grenzüberschreitend erwiesen hat und alle überkommenen Kulturen in ihren Sog zieht und verändert. Die damit auftretenden sozialen Fragen, zunächst in den Industrienationen, heute weltweit, verlangen nach einer ethisch universell gültigen regulativen Idee. In den westlichen Industriegesellschaften hat diese Idee in grundlegenden Bereichen, durch die Herausbildung der Sozialstaatlichkeit und der sozialen Marktwirtschaft, bereits ihre strukturverändernde Kraft erwiesen. Demgegenüber leiden die Länder der Zweiten Welt, soweit sie sich noch nach den Grundsätzen der zentralen Verwaltung und der Planwirtschaft organisieren, gerade daran, daß hier die Solidarität als ein am Anspruch der Personwürde des Menschen ausgerichtetes Prinzip verfehlt wird. Noch weit von jeder zureichenden Einlösung entfernt erscheinen die Dinge in der Dritten Welt. So vielfältig hier die Formen von Unterentwicklung in ihrer endogenen und exogenen Bedingtheit auch sein mögen, der Ausweg kann nur darin liegen, daß man

den Zusammenhang der Dritten-Welt-Krise mit der wachsenden – und insofern irreversiblen – sozioökonomischen Verflechtung der Menschheit erkennt und beginnt, durch Ausbildung entsprechend übergreifender Solidarstrukturen gegenzusteuern. Auf einen Nenner gebracht: Das Prinzip Solidarität erweist sich als unentbehrliches sozialethisches Regulativ. Erst auf seiner Grundlage vermag der gesamtmenschheitliche Fortschrittsprozeß zu einer Sache des Mitvollzugs und der Teilhabe aller zu werden.

Eine weitere Frage ist es hingegen, ob sich der Solidaritätsgedanke auf diese Zusammenhänge eingrenzen läßt und ob er nicht heute, angesichts der globalen ökologischen Krise, auch auf das Zuordnungsverhältnis Mensch–Natur auszudehnen ist. Auf den ersten Blick legt sich das in der Tat nahe. Der Mensch erkennt sich wieder zunehmend als ein integrativer Teil der Natur. Er lebt aus ihren Voraussetzungen und kann letztlich nicht gegen sie überleben. Jeder Versuch des Menschen, sich von der ihn tragenden Natur zu emanzipieren und sein Verhältnis zu ihr als ein bloßes Verhältnis der Herrschaft zu bestimmen, entlarvt sich als Irrweg. Trotz der Sonderstellung, die dem Menschen zukommt, ist er in eine Natur eingebunden, die sich in all ihren Entfaltungen und Erscheinungen zugleich als ein hochkomplexes Netzwerk darstellt. Die Existenzbedingung des einzelnen verknüpft sich mit der Stimmigkeit des Ganzen. Solche Verknüpfung aber assoziiert die Vorstellung einer „Schicksalsgemeinschaft", die zwischen dem Menschen und der außermenschlichen Natur waltet. Die Überlebenschance der Menschheit steht in unlöslichem Zusammenhang mit den Entfaltungschancen der übrigen Lebenswelt. Der Katastrophe entgehen kann diese Menschheit nur, wenn sie die Erde wieder als „Arche" des Lebens entdeckt. Muß also Solidarität neu definiert werden, nicht nur als Begriff der Mitmenschlichkeit, sondern als Begriff der Mitgeschöpflichkeit?

Es gibt solche Versuche. Hiernach kann der Mensch seiner Naturzugehörigkeit nur aus einem Weltverständnis gerecht werden, das nicht anthropozentrisch, sondern wesenhaft *physiozentrisch* ausgelegt ist. Die Natur geht nicht im Menschen auf, und der Mensch hat sein Leben durch die Gemeinschaft mit ihr. Soll sein ausbeuterischer und despotischer Umgang mit der Natur überwunden werden, so müsse der Mensch seinen Vorrechtsanspruch aufgeben und dürfe sich nur als eine mögliche Erscheinungsform dieser Natur begreifen. Tier und Pflanze, Baum und Stein, Wasser, Luft und Erde komme von daher ein selbständiger Anspruch im Sinn eines Eigenrechts zu. Klaus M. Meyer-Abich spricht in diesem Zusammenhang von einer „Rechtsgemeinschaft der Natur", in welcher der Kreis der Rechtssubjekte „über die Menschheit hinaus" zu erweitern sei[3]. Eine solche Rechtsgemeinschaft aller Naturwesen aber hätte, wie jede Rechtsgemeinschaft, ihr moralisches Fundament in Maximen der Gegenseitigkeit und Gemeinhaftung. Das Prinzip einer physiozentrisch angelegten ökologischen Ethik hieße dann tatsächlich Solidarität.

Ein in dieser Weise entgrenztes Verständnis von Solidarität kann freilich seine Plausibilität nur dadurch aufrechterhalten, daß hier Mitgeschöpflichkeit durchgängig in Begriffen des Personalen ausgelegt wird. Der Umgang mit der Natur wird dialogisch gefaßt, das Verhältnis zu ihr in der Weise der „Geschwisterlichkeit" und „Partnerschaft" verstanden. Entsprechend wird allem, was ist, der belebten und selbst der unbelebten Natur, eine Würde zugeschrieben, die der des Menschen gleichrangig erscheint. Die den Menschen umgreifende Lebenswirklichkeit gewinnt einen Status der Unverfügbarkeit. Bekannt ist in diesem Zusammenhang Albert Schweitzers Grundforderung der „Ehrfurcht vor dem Leben" als universelles ethisches Prinzip. An die Stelle des Personprinzips rückt das Prinzip Leben. „Die Ehrfurcht vor dem Leben", so argumentiert er, „gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und das Vernichten, Schädigen und Hemmen von Leben böse ist."[4] Wo immer der Mensch herrschend in die Natur eingreift, fügt er ihr Leid zu und macht sich an ihr schuldig. Die geschändete Natur, der der Mensch die Solidarität verweigert hat, ruft nach Restitution. Versöhnung und Friede mit ihr können nur durch einen Grundakt der Solidarisierung, durch Einordnung der menschlichen Rechte in die ebenbürtigen Rechte der übrigen Natur erreicht werden.

Grenzüberschreitung

Spätestens hier aber zeigt sich die Grenzüberschreitung. Solche Versuche, den Umgang des Menschen mit der ihn umgreifenden Schöpfung in Kategorien des Personalen fassen zu wollen und entsprechend als ein interpersonales Geschehen zu deuten, erweisen sich als ebenso falsch wie gefährlich. Keiner der außermenschlichen Erscheinungsformen der Natur kommt die Eigenschaft eines personalen, der vernünftigen Selbstbestimmung fähigen Freiheitswesens zu. Die Befähigung zur Selbstverfügung, die allein dem Menschen eignet, begründet zugleich seine Unverfügbarkeit. Wo Unverfügbarkeit aber dennoch der außermenschlichen Natur zugesprochen wird – auch wenn sich dafür kein Fundament in der Sache findet –, fällt zugleich alles ethisch Unterscheidende dahin. Der Versuch, unsere Verantwortung für die Natur durch Personalisierung ihrer Erscheinungsformen zu sichern, führt zwangsläufig zur Einebnung des personalen Anspruchs des Menschen. Person meint dann letztlich dasselbe wie Natur, so erhaben und so gleichgültig wie diese. Natur ist keine moralische Größe, sie folgt nurmehr ihren Gesetzen. Solidarität mit dieser Natur – im strikten Sinn gefaßt – löst alle Solidarität des Menschen mit dem Menschen in sich auf.

Nun könnte man dagegen einwenden, daß sich auch in der christlichen Tradition, insbesondere aber in der Bibel selbst, bedeutende literarische Zeugnisse fin-

den, die den Erscheinungsformen der Natur einen quasipersonalen Status zuweisen. Erinnert sei nur an den berühmten Sonnengesang des Franz von Assisi, in dem wie nirgends sonst das Verhältnis des Menschen zur Natur als ein geschwisterliches besungen wird. Zu nennen sind aber auch schon jene alttestamentlichen Psalmen, in denen die gesamte Schöpfung – Sonne und Gestirne, Himmel und Erde, Flüsse und Berge, Tiere und Pflanzen – in den Lobpreis Gottes einstimmt und ihre kreatürliche Abhängigkeit von diesem Gott bekundet. Seine eschatologische Aufgipfelung findet dies dann schließlich im 8. Kapitel des Römerbriefs: „Die ganze Schöpfung seufzt und liegt in Geburtswehen bis auf diesen Tag" und „wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Kinder Gottes".

Dennoch geht es in all diesen anthropomorphen Beschreibungen des Jubels und des Lobes, der Klage und des Begehrens, des Harrens und der Sehnsucht dieser Schöpfung um rein analoge Redeweisen, die das Einstehen Gottes für das „Werk seiner Hände" (Ps 8, 7) und die Transparenz dieses Werks auf seinen Urheber und Vollender hin mittels solcher Bilder verdeutlichen wollen. Unmittelbarer und eigentlicher Partner im dialogischen Geschehen zwischen Gott und Welt ist hingegen allein der Mensch. „Nur wenig unter Gott gestellt" erweist er sich als Sinnspitze der gesamten Schöpfung (Ps 8, 6 u. 7). Der Anspruch des innerweltlich Numinosen verdichtet sich im Numen des Menschen als Imago dei, als Person, als Res sacra.

Dieser Glaubenserfahrung Israels kommt eine fundamentale, kulturprägende Bedeutung zu, die weit über das auf der Grundlage anderer Religionen Erreichte hinausgeht. Sie bringt einen unumkehrbaren ethischen Fortschritt. Zwar sind auch die übrigen Hochreligionen von dem Impuls getragen, das Maßgebliche und Bestimmende menschlichen Handelns aus einem ethisch universellen Ordnungsprinzip herzuleiten und in ihm festzumachen. Darauf zielt in unterschiedlicher Weise das Dharma der Inder, das Tao der Chinesen, die Themis der Griechen, das Fas der Lateiner, Begriffe, die die Bindung des einzelnen an eine übergreifende, von göttlichen Kräften getragene Lebensordnung ausdrücken und sein Handeln mit der Grundbestimmung der Welt in Einklang bringen sollen. Diesseitige Pflichten und jenseitige Mächte erscheinen so ihrem Wesen nach ursprünglich miteinander verknüpft. Der ethische Bezug entfaltet sich zugleich als ein kosmisch-religiöser. Menschliches Handeln ist eingebunden in die umfassende Vernunft einer von numinosen Mächten durchwalteten Welt. Der Anspruch des Ethischen artikuliert sich letztlich auf der Grundlage eines religiös gefaßten Physiozentrismus.

Diese Ineinssetzung von ethischem, religiösem und kosmischem Bezug wird aber religionsgeschichtlich durch den Gottesglauben Israels erstmals durchbrochen. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes und seiner personalen, freien, geschichtswirksamen Gegenwart – ein Anspruch, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als

Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist – verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Die Ordnungsvernunft – die Tora –, die den Menschen mit Gott verbindet und menschliches Welthandeln in Verantwortung nimmt, ist eine genuin anthropologisch ausgerichtete Wirklichkeit.

Der Mensch – Bild Gottes

Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Begriff der Tora zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit den im Gottesverhältnis gründenden ethischen Anspruch auf den Menschen, nämlich auf den Menschen als Imago dei, als Bild Gottes, zu zentrieren. Das aber hat eine doppelte Konsequenz. Einmal im Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Welt, die ihm kraft seiner Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes zur Gestaltung aufgegeben wird. Genau dies ist im Herrschaftsauftrag Gen 1,28 „Machet euch die Erde untertan" und im Gärtnerauftrag an Adam Gen 2,15, den Garten dieser Erde „zu bebauen und zu bewahren", festgehalten. Mit ihrer Entdivinisierung wird die Welt zum Arbeitsfeld des Menschen. Die andere Konsequenz betrifft das Verhältnis der Menschen zueinander. Es ist in derselben schöpfungstheologischen Profilierung des Menschen als Bild Gottes und berufener Partner seines Bundes grundgelegt. Dem hat aller zwischenmenschliche Umgang zu entsprechen. Nur der Mensch ist sittliches Wesen, und erst im Bezug auf ihn gewinnt der ethische Anspruch den Charakter der Unbedingtheit. Eben diesen Anspruch entfaltet die Tora mit ihren für den Bund Jahwes mit Israel konstitutiven Geboten und Weisungen.

In dieser Zuordnung von Religion und Moral, wie sie das Alte Testament hier vornimmt, zeigt sich zweifellos ein entscheidender Fortschritt. In ihr ist der Gedanke einer wesentlich auf den Imago-Status des Menschen gerichteten Ethik inauguriert und auf den Weg gebracht. Was hier aber an Einsicht erreicht ist, gewinnt heute, in der umweltethischen Diskussion um Anthropozentrik und Physiozentrik, erneut Aktualität. Die Zentrierung des ethischen Anspruchs auf den Menschen als alleinigen Verantwortungsträger in der Schöpfung macht jede physiozentrische Ausweitung des Solidaritätsprinzips unzulässig. In Solidarpflicht kann der Mensch nur durch den genommen werden, dem auch seinerseits dieser Unbedingtheitsanspruch eignet: den Menschen. Wenn nun aber im Umgang des Menschen mit der Natur nicht von Solidarpflicht gesprochen werden kann, so heißt dies keineswegs, daß für ihn damit jede Pflicht gegenüber der Natur entfiele. Soll der Mensch seinem Status als Imago dei gerecht werden, schließt dies viel-

mehr alles Willkürhandeln aus. Er kann sich nicht ohne Preisgabe seiner Würde der Verantwortung für die Natur entziehen.

Die Art dieser Verantwortung ist aber offensichtlich viel differenzierter zu verstehen, als dies die meisten ökologisch-ethischen Ansätze glauben machen wollen. Sie kann letztlich nur im Kontext der generellen Natur-Kultur-Verschränkung des Menschen genau bestimmt werden. So ist beispielsweise die Verantwortung des Menschen für den landwirtschaftlich genutzten Ackerboden eine andere als seine Verantwortung für das Biotop eines Hochmoores, seine Verantwortung für die Fortexistenz der Regenwälder oder der großen maritimen Biosysteme eine andere als die für die Erhaltung der von ihm geschaffenen Parklandschaften, die Verantwortung für Wildtiere eine andere als die für Zuchttiere, für die einzelne Art wiederum eine andere als die für das einzelne Individuum usf.

Solch heterogene Formen von Verantwortung mit dem Begriff Solidarität in Zusammenhang zu bringen, ist völlig abwegig. Natur kann uns in unterschiedlicher Weise gegenübertreten, in ihrer Schönheit ebenso wie in ihren Schrecken, in ihrer Erhabenheit, aber auch in ihrer Nützlichkeit. Nicht wenige Erscheinungsformen der Natur – man denke hier nur an bestimmte Viren und Bakterien in der Welt der Mikroorganismen – können dem Menschen in extremer Weise zum Feind werden, so daß die Vernichtung einiger Arten hier gegebenenfalls sogar geboten ist. Andere hingegen – nicht nur niedere, sondern vor allem auch hochentwickelte Lebensformen – sind ihm außerordentlich nützlich, so daß er sie hegt, domestiziert, züchtet und sogar genetisch weiterentwickelt. Einzelne davon werden ihm sogar zum Gefährten. In solcher Zuordnung können sich durchaus emotionale Bindungen entwickeln, die freilich die genuine Differenz zum Menschen nicht aufzuheben vermögen. Das Tier bleibt in die komplexe Welt seiner Antriebsstrukturen eingebunden. Es vermag dem, was es empfindet, nicht gegenüberzutreten und zum Gegenstand eines vernünftigen Willens zu machen. Dies zeigt sich an Grenzsituationen besonders deutlich. Ein Tier ist zwar schmerz-, aber nicht leidensfähig. Der Tod ist ihm kein Geheimnis, es weiß nicht um ihn. Deshalb wird man ihm dort, wo sein Leben nicht mehr zu erhalten ist, unnötige Schmerzen ersparen: man wird es einschläfern.

Die vielfältigen Formen der Verantwortung, die im Umgang mit der Schöpfung wahrzunehmen sind, betreffen aber nicht nur den einzelnen, sondern zunehmend die Menschheit als ganze. Sie sind zu deren Überlebensfrage geworden. 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: Der gesamtmenschheitliche Haushalt ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Entsprechend kann als Fortschritt nur bezeichnet werden, was von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Dies muß sich nicht not-

wendig 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.

Damit aber wird in der Zuordnung von Mensch und Natur eine Interdependenz sichtbar, der durchaus moralische Qualität zukommt und die entsprechend einer eigenen Kennzeichnung bedarf. Es geht um die Rückbindung unserer Kulturwelt in das sie tragende Netzwerk der Natur. Das Band, das hier alles zusammenschließt, heißt dann aber nicht Solidarität, sondern Retinität: Gesamtvernetzung.

ANMERKUNGEN

[1] Die folgende Abhandlung steht unter einer systematischen Zielsetzung. Die Intention, hier weitere Klarheit zu gewinnen, ergab sich aus unserer Arbeit an dem gleichfalls von uns gemeinsam verfaßten Kommentar zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis (W. Korff, A. Baumgartner, Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt, Freiburg 1988), in dem wir bereits erste Ansätze zur systematischen Erschließung entwickelten. Eine begriffsgeschichtliche Aufarbeitung verfolgen wir hier nicht. Zur Geschichte des Solidaritätsbegriffs erscheint demnächst eine aufschlußreiche Dissertation von J. Schmelter. Der Verfasser weist verschiedene wirkungsgeschichtlich relevante Transformationen nach, die dieser im französischen Sprachraum entstandene Begriff seit der Französischen Revolution erfahren hat. Von daher konnte er zum Schlüsselwort politischer Programmatiken werden. In ethisch-humanistischen Entwürfen, die um die Jahrhundertwende als „solidarisme" diskutiert wurden, fanden Charles Gide und Léon Bourgeois zur Unterscheidung von „solidarité" als soziologischer Größe (solidarité fait) und „solidarité" als ethischer Kategorie (solidarité devoir). Über eine Rezeption dieser solidaristischen Modelle durch Heinrich Pesch ging der Begriff in die Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre ein.

[2] Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" 25, I.

[3] K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Umweltphilosophie für die Umweltpolitik (Wien 1984) 139, 170; zum ganzen Problemkreis vgl. G. Mertens, Umwelterziehung. Eine Grundlegung ihrer Ziele (Paderborn 1989) 152–161.

[4] A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie, T. 2 (München ^{3}1923) XVII.

Michael Hainz SJ

Festung Europa oder Europa der Menschenrechte?

Europäische Asylpolitik am Scheideweg

Die wachsende Zahl von Asylbewerbern und die damit zusammenhängenden Probleme und Maßnahmen sind ein vieldiskutiertes innenpolitisches Thema in der Bundesrepublik. Im Gegensatz dazu findet die in den europäischen Institutionen verhandelte Asylpolitik kaum Resonanz, ja vollzieht sich fast unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Es scheint sogar zur bewußten Strategie einiger mit der Asylpolitik befaßter europäischer Einrichtungen zu gehören, möglichst wenig Informationen über die Themen und Ergebnisse ihrer Verhandlungen nach außen dringen zu lassen. Deshalb fällt es selbst interessierten Beobachtern schwer, sich genaue Kenntnisse über die Zuständigkeiten und den aktuellen Stand europäischer Asylpolitik zu beschaffen und Fehlinformationen zu vermeiden. Anliegen dieses Artikels ist es daher, über die asylpolitischen Aktivitäten europäischer Institutionen zu informieren und daraus einige Schlußfolgerungen zu ziehen.

Asylinitiativen des Europarats und des Europäischen Parlaments

Schon lange bevor der Präsident der EG-Kommission, Jacques Delors, Ende 1984 den Vorschlag machte, bis zum 1. Januar 1993 den Binnenmarkt der EG zu vollenden, beschäftigten sich zwei europäische Institutionen mit Asylfragen: der inzwischen auf 23 Mitgliedstaaten angewachsene Europarat und das Europäische Parlament.

1949 wurde der *Europarat* in der Absicht gegründet, ausgehend von den politischen und geistigen Grundlagen Europas (Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Achtung der Menschenrechte und der Grundfreiheiten), die Neuordnung und Einheit dieses Kontinents voranzutreiben. Die vom Europarat erarbeitete und 1950 unterzeichnete Europäische Menschenrechtskonvention garantiert im Hinblick auf Asylfragen universelle Rechte aller Menschen, nicht nur der Europäer. Sie verbietet unmenschliche Behandlung, schützt das Recht auf familiäres Zusammenleben, gibt Verfahrensgarantien hinsichtlich der Ausweisung von Ausländern und institutionalisiert Beschwerdemöglichkeiten im Fall von Menschenrechtsverletzungen. Seit über zwanzig Jahren ruft das wichtigste Organ des Europarats, das Ministerkomitee, die Prinzipien eines großzügigen und streng an den internationalen Ab-

kommen orientierten Umgangs mit Asylbewerbern in Erinnerung: Am 29. Juni 1967 – und ähnlich am 18. November 1977 – empfahl es den Mitgliedsregierungen, gegenüber „Personen, die im Hoheitsgebiet um Asyl nachsuchen, in besonderem Maß in liberalem und humanitärem Geiste zu handeln". Empfehlungen vom 5. November 1981 und vom 25. Januar 1984 legen klar umschriebene, Willkür möglichst ausschließende Anweisungen für die Grenz- und Asylbearbeitungsbehörden fest und bekräftigen den Grundsatz der Nichtabschiebung im Fall begründeter Furcht vor Verfolgung. Das 1980 in Kraft getretene Abkommen über die Übertragung der Verantwortung für Flüchtlinge regelt die Verteilung der Flüchtlingslast, wurde aber – auch dies zeigt die Ohnmacht des Europarats – von der Bundesrepublik bisher nicht ratifiziert. Ein spezielles Expertenteam des Europarats, genannt CAHAR (Ad-hoc-Komitee für Asyl, Flüchtlinge und Staatenlose), legte im Januar 1989 nach jahrelangen Vorarbeiten den Entwurf eines „Erst-Asyl-Abkommens" vor, um festzulegen, welcher Staat für die Prüfung von Asylgesuchen zuständig ist, bekam aber dafür nicht die Zustimmung der Minister der Mitgliedstaaten[1].

Die Vorstellungen des Europarats decken sich weitgehend mit denen des *Europäischen Parlaments*, des einzigen direkt gewählten Organs der EG (zwölf Mitgliedstaaten). Schon in seiner ersten Wahlperiode (1979–1984) bezog es mehrfach zu Asylfragen Stellung. Als sich die diesbezüglichen Entschließungen in der zweiten Wahlperiode (1984–1989) zu häufen begannen, beauftragte der Rechtsausschuß des Europäischen Parlaments im April 1985 sein Mitglied Heinz Oskar Vetter, einen Bericht „Zu den Fragen des Asylrechts" in der EG auszuarbeiten. Dieser sogenannte Vetter-Bericht[2] analysiert nicht nur die zunehmend restriktive Aufnahmepolitik insbesondere der reichen Länder Europas, sondern auch die Ursachen der Fluchtbewegungen weltweit. Er plädiert für eine Neuorientierung der Entwicklungshilfe der EG in die Länder der Dritten Welt, um das Entstehen neuer Fluchtbewegungen zu verhindern. Am 11. März 1987 verabschiedete das Europäische Parlament die diesem Bericht beigefügte Entschließung, in der es achtzehn Prinzipien großzügiger Asylgewährung nannte, die in die Asylrichtlinie der EG und die Asylpraxis der Mitgliedstaaten eingehen sollten. Dazu gehören unter anderem der Grundsatz der „Nicht-Zurückweisung" durch Grenzbehörden, die strikte Einhaltung internationaler Abkommen, wie der Genfer Flüchtlingskonvention, die freie Wahl des Asyllands, der Verzicht auf „flankierende Maßnahmen" (fortdauernde Unterbringung in Sammelunterkünften, längerfristiges Arbeitsverbot, längere Einschränkung der Bewegungsfreiheit), das Recht auf gerichtliche Überprüfung abgelehnter Asylanträge und die Gleichstellung anerkannter Flüchtlinge mit EG-Ausländern. Visabeschränkungen dürften Fluchtmöglichkeiten nicht verhindern oder einschränken[3].

Als die Mitgliedstaaten mit ihrer restriktiven Politik fortfuhren, bestätigte das Europäische Parlament seine Ausführungen in einer noch schärferen Form am 18.

Juni 1987[4]. Auch nach der letzten Wahl tritt das Europäische Parlament mit großer Mehrheit für großzügige Asylregelungen ein, ist jedoch institutionell zu schwach, um seine Vorstellungen gegen den Egoismus der Mitgliedstaaten im Ministerrat bzw. in den noch zu behandelnden zwischenstaatlichen Sondergruppen durchzusetzen.

Asylpolitik und Binnenmarkt 1993

Viele asylpolitische Aktivitäten der EG bzw. zwischen den EG-Mitgliedstaaten, seien sie innerhalb oder außerhalb der formalen Kompetenz der EG-Institutionen angesiedelt, sind vor dem Hintergrund des kommenden EG-Binnenmarkts zu sehen. Warum macht der Binnenmarkt eine gemeinsame Asylpolitik notwendig? Da bislang die Nationalstaaten die Kompetenz in der Asylpolitik haben, entwickelten sie unterschiedliche Asylverfahren und legten die Kriterien der Genfer Flüchtlingskonvention verschieden aus. Fallen als eine der Voraussetzungen des Gemeinsamen Marktes die Personenkontrollen an den Binnengrenzen der EG weg, so ist zu erwarten, daß Asylsuchende, die in einem Mitgliedstaat abgelehnt werden, in einem anderen EG-Staat um Asyl bitten. Dies würde nicht nur die Mitgliedsländer mit der großzügigsten Asylpraxis besonders belasten, sondern auch dem Geist der Gemeinschaft widersprechen. Außerdem sähen sich auch die bislang asylbewerberfreundlicheren Länder gezwungen, allmählich restriktiver zu verfahren, was eine Kettenreaktion hin zu einer generell verschlechterten Asylgewährung in der EG auslösen würde. Die sich daraus ergebende Notwendigkeit einer „Harmonisierung" der Asylpolitik ist aber auch zumindest insoweit im Interesse der Flüchtlinge, als sie vermeidet, daß Flüchtlinge als sogenannte „refugees in orbit" von Land zu Land irren müssen und sich kein Staat für ihre Asylgesuche zuständig fühlt. Andererseits kann die Harmonisierung der europäischen Asylpolitik auch nur als Vorwand dienen, national nicht durchsetzbare Verschärfungen der Asylgewährung auf dem Umweg über die EG zu erreichen. Entscheidend ist deshalb, wie eine solche Harmonisierung gestaltet sein wird: Wird die europäische Asylpolitik zu einer „Festung Europa" oder zu einem „Europa der Menschenrechte" führen?

Das im Juni 1985 veröffentlichte „Weißbuch zur Vollendung des Binnenmarktes" sieht eine bis 1990 vom EG-Ministerrat zu verabschiedende „Richtlinie für die Koordinierung der Vorschriften betreffend das Asylrecht und den Flüchtlingsstatus" vor. Schon die Tatsache, daß die Generaldirektion III „Binnenmarkt und Wirtschaft" der *EG-Kommission* den Richtlinienvorentwurf erarbeitete, läßt aufhorchen: Nicht Flüchtlingsnot, nicht Menschenrechte, also auch nicht die Vorschläge des Europäischen Parlaments bestimmten die Ausrichtung dieses Vorhabens, sondern die eher technische Frage, wie man beim Wegfall der Binnen-

grenzen das Problem des freien Personenverkehrs in den Griff bekommen könne. Wichtigste Punkte des im Frühjahr 1988 intern zur Diskussion gestellten Vorentwurfs waren zum einen Regelungen darüber, welcher Mitgliedstaat für die Behandlung der Asylanträge zuständig sei, und zum anderen der Vorschlag, die Asylpraxis der Partnerstaaten durch die Einsetzung eines EG-weiten beratenden Ausschusses von Experten aufeinander abzustimmen.

Selbst der rechtlich nicht bindende Charakter dieses Ausschusses ging den auf ihre nationale Souveränität pochenden Mitgliedstaaten zu weit, zum Teil sprachen sie der Gemeinschaft die Gesetzgebungskompetenz auf diesem Gebiet sogar überhaupt ab. Nach ergebnislosen Diskussionen liegt der überarbeitete Richtlinienentwurf seit Mitte 1988 unter Verschluß. Zum Teil widersprüchliche oder zumindest mißverständliche Äußerungen der EG-Kommission vom Dezember 1988 lassen sich dahingehend interpretieren, daß die Gemeinschaft sich aus einer einheitlichen Asylgesetzgebung zurückziehen könnte[5].

Der EG-Gipfel der Staats- und Regierungschefs setzte am 2./3. Dezember 1988 eine Gruppe von zwölf nationalen Koordinatoren ein, den sogenannten *Rhodos-Ausschuß*, der sich unter Leitung von Binnenmarktkommissar Martin Bangemann der Probleme aus dem Wegfall der Personenkontrollen annehmen soll. Wie nach den ersten Treffen verlautete, verzichtet die EG vorläufig auf ein gemeinsames Asyl- und Auslieferungsrecht, will sich aber auf ein einheitliches Asylverfahren einigen. Nach Äußerungen Bangemanns bleibt die Entscheidungskompetenz über Asylanträge bei den Mitgliedstaaten. Die EG-Kommission werde sich nur mit den Grenzkontrollen befassen und dabei auch mit der Frage, welches EG-Land jeweils für einen Asylantrag zuständig sei, um Asylbewerber von mehreren Gesuchen abzuhalten. Die Entscheidung eines Staates solle für alle anderen Mitgliedstaaten bindend sein. Der Madrider Gipfel im Juni 1989 bestätigte die von den Koordinatoren erarbeiteten Empfehlungen und gab damit seine Zustimmung für einen Zeitplan von Maßnahmen zur Abschaffung der Binnengrenzkontrollen, die Einführung von Einreisevisa für Bürger aus 59 Staaten, die Schaffung eines europäischen Visums ab 1992 und die Harmonisierung der Ausländergesetze in der Europäischen Gemeinschaft[6].

TREVI, die „Einwanderungsminister" und ihre Ad-hoc-Gruppe

Seit November 1975 diskutieren die Justiz- und Innenminister der EG im Auftrag des Europäischen Rates, also der Staats- und Regierungschefs der EG, Fragen der „öffentlichen Ordnung", insbesondere solche, die mit Drogen- und Terrorismusbekämpfung auf polizeilicher Ebene zu tun haben. Diese sogenannte TREVI-Gruppe – TREVI steht für Terrorism, Radicalism, Extremism, Violence International – berät angeblich keine asylpolitischen Themen, obwohl dies in der

Öffentlichkeit meist so dargestellt wird[7]. Sie tagte allerdings mehrfach zur selben Zeit und am selben Ort wie die Ad-hoc-Gruppe „Einwanderung", welche die für Einwanderungsfragen zuständigen EG-Minister am 20. Oktober 1986 eingesetzt hatten.

Eine eigene Arbeitsgruppe „Asyl" innerhalb dieser Ad-hoc-Gruppe befaßt sich vor allem mit der Frage, wie es mit dem freien Personenverkehr von Ausländern aus Drittstaaten bzw. Asylsuchenden beim geplanten Wegfall der Binnengrenzen und Personenkontrollen steht. Themen bisheriger Treffen waren unter anderem gemeinsame Visaanforderungen gegenüber Drittländern, Kriterien der Zuständigkeit für die Bearbeitung von Asylanträgen und die Ausweisung abgelehnter Asylbewerber aus dem EG-Gebiet, die gegenseitige Anerkennung von Asylentscheidungen, die Aufhebung des „Nicht-Zurückweisungs-Prinzips" im Fall von Wirtschaftsflüchtlingen mit gefälschten Reisedokumenten, Sanktionen gegen Transportunternehmen, die Passagiere ohne gültige Dokumente befördern, sowie der Aufbau eines übergreifenden Informationssystems. Nach Angaben der EG-Kommission beschäftigen sich sowohl die TREVI- als auch die Ad-hoc-Gruppe „Einwanderung" mit dem „vorrangigen Hauptthema", die Personenkontrollen an den EG-Außengrenzen zu verschärfen[8]. Dies trägt wohl mit dazu bei, daß beide Institutionen irrtümlicherweise gleichgesetzt und als „TREVI" bezeichnet werden.

Die TREVI-Gruppe arbeitete bisher außerhalb der offiziellen EG-Institutionen; erst der Madrider EG-Gipfel im Juni 1989 genehmigte ihr ein ständiges Sekretariat. Die Verhandlungen finden ohne jede Öffentlichkeit statt, selbst Beobachter der Kommission sind nicht zugelassen. Wie die Beantwortung mehrerer Anfragen von Abgeordneten des Europäischen Parlaments ergab, fallen weder TREVI noch die Gruppe der Einwanderungsminister in die Zuständigkeit des EG-Ministerrats bzw. unter die parlamentarische Kontrolle des Europäischen Parlaments[9].

Die Ad-Hoc-Gruppe „Einwanderung" tagt im Halbjahresturnus und ebenfalls unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Für ihre Arbeit steht ihr das Sekretariat des Rates zur Verfügung, obwohl dafür weder eine rechtliche Grundlage existiert noch Mittel im EG-Haushalt vorgesehen sind. Im Unterschied zur TREVI-Gruppe darf die EG-Kommission an den Beratungen der Ad-hoc-Gruppe teilnehmen, nicht aber Vertreter des Hochkommissars der Vereinten Nationen für Flüchtlinge (UNHCR) oder des Europarats.

Die – wenn auch spärliche – Berichterstattung über das TREVI- bzw. Innenministertreffen vom Mai 1989 in Madrid läßt den fortgeschrittenen Stand der Verhandlungen erkennen: Die Zahl der visapflichtigen Länder wurde auf 59 festgelegt, man beschloß die Gründung eines Zentralbüros zur Terrorismusbekämpfung und eines gemeinsamen Informationssystems, und die Beratungen zur Vereinheitlichung der Asylpraxis machten gute Fortschritte[10].

Das Schengen-Abkommen

Am 14. Juni 1985 schlossen die Regierungen der Benelux-Länder, Frankreichs und der Bundesrepublik in Schengen (Luxemburg) ein zwischenstaatliches Abkommen mit dem Ziel, die Kontrolle ihrer Binnengrenzen schrittweise bis zum 1. Januar 1990 abzubauen. Um dafür die „technischen" Voraussetzungen zu schaffen, richteten die Vertragspartner die Arbeitsgruppen „Polizei und Sicherheit", „Personenverkehr" (einschließlich Asyl), „Zoll und Warenverkehr" und „Transport" ein. Der Wunsch Italiens, Österreichs und Spaniens, so bald wie möglich dem Abkommen beizutreten, wurde abgelehnt, um die Umsetzungsmaßnahmen nicht zu verlangsamen. Da sich fünf Staaten leichter einigen als die Gesamt-EG, bilden sie, auch nach Auffassung der EG-Kommission, eine Art Vorreiter und Modell für das künftige Europa. Auf einem von deutschen Medien nicht beachteten Ministertreffen der Partnerstaaten am 12./13. November 1989 in Bonn klärte man letzte Probleme des Schengen-Zusatzabkommens und beschloß, es am 15. Dezember zu unterzeichnen. Dieses geheime Zusatzabkommen soll, was Flüchtlinge betrifft, im wesentlichen folgendes vorsehen:

– Scharfe Kontrolle der Außengrenzen, besonders gegenüber Nicht-EG-Angehörigen, wobei auch die Einreise an der Grenze verweigert werden kann;

– Einheitliche Visaregelungen für alle kommunistischen und Dritte-Welt-Länder, sowie Strafen für die Beförderung von Personen ohne gültige Papiere;

– Klare Regeln für die Zuständigkeit und die Pflichten des für den Asylantrag jeweils verantwortlichen Unterzeichnerstaats, der bis auf weiteres nach eigenem nationalen Asylverfahren entscheidet;

– Die Möglichkeit der Mitgliedstaaten, Asyl zu verweigern, wenn ein Asylbewerber schon in einem anderen Unterzeichnerstaat abgelehnt wurde;

– Die Einrichtung eines computerisierten Schengener Informationssystems, das vertraulichen Austausch von Informationen erlaubt, und zwar unter anderem über: erkennungsdienstliche Daten von Asylsuchenden; bisherige Asylanträge einschließlich Begründung, Stand ihrer Bearbeitung und Gründe etwaiger Ablehnung; „unerwünschte" Personen, selbst wenn sie nur von einem der Schengener Staaten als solche eingestuft werden;

– Ein Exekutivkomitee soll darüber wachen, daß das Abkommen im „öffentlichen Interesse" der Mitgliedstaaten vollzogen wird, das heißt, es darf nicht gegen ein solches Interesse auch nur eines Unterzeichnerstaats verstoßen. Gegen die Anweisungen dieses Komitees scheinen in diesem Zusatzabkommen weder eine Berufung beim Europäischen Gerichtshof noch eine parlamentarische Kontrolle zugelassen zu sein[11].

An den Beratungen der Schengen-Gruppe darf ein Beobachter der EG-Kommission teilnehmen, doch wird auch ihnen Geheimniskrämerei vorgeworfen. Der Innenausschuß des Bundestags forderte am 24. Februar 1989 in einer einstimmi-

gen Erklärung die Bundesregierung sogar auf, ihn unverzüglich im Wortlaut über den Stand der Verhandlungen zu unterrichten. Andernfalls sei die spätere parlamentarische Verabschiedung des Schengen-Abkommens gefährdet[12].

Außerdem sind bei den Schengen-Verhandlungen, wie auch bei denen der TREVI- und der Ad-hoc-Gruppe „Einwanderung", keine Beobachter des Flüchtlingskommissars der UNO (UNHCR) oder der mit Flüchtlingen befaßten Nichtregierungsorganisationen zugelassen. Dabei hatten die zuständigen Minister der Schengen-Staaten im Juni 1989 erklärt, sie wollten an der Genfer Flüchtlingskonvention festhalten. Dies ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, da alle Schengen-Staaten durch Unterschrift an dieses Vertragswerk gebunden sind. Sowohl Art. 35 Abs. 1 der Konvention von 1951 wie Art. II des Zusatzprotokolls von 1967 verpflichten die Unterzeichnerstaaten ausdrücklich, mit dem UNHCR zusammenzuarbeiten. Deshalb reagierte das Europäische Parlament auf die Nachricht des fertigen und zur Unterschrift anstehenden Schengener Vertragstextes am 23. November 1989 mit einer Entschließung, worin es die Schengener und die anderen ohne Beteiligung des UNHCR geführten Geheimverhandlungen über Flüchtlingsfragen als Verletzung der genannten Teile der Genfer Flüchtlingskonvention brandmarkte. Gleichzeitig rief es die Mitgliedstaaten und die EG-Kommission dazu auf, ihre jeweiligen Parlamente einzubeziehen und zu informieren[13]. Dem Endtext des Schengener Abkommens wurde schließlich ein Passus hinzugefügt, der der Genfer Flüchtlingskonvention und dem Zusatzprotokoll den Vorrang gegenüber sämtlichen gegenwärtigen und zukünftigen Flüchtlingsgesetzen der beteiligten Staaten einräumt[14].

Aufgrund der langwierigen Verhandlungen und technisch bedingter Verzögerungen beim Aufbau des Schengener Informationssystems mußte schon bald der 1. Januar 1990 als Stichtag für den Abbau der Grenzkontrollen zwischen den Schengen-Staaten aufgegeben werden. Inzwischen sollen die Maßnahmen des Zusatzabkommens frühestens im Juni 1991 in Kraft treten können. Überraschend mußte jedoch auch die für den 15. Dezember 1989 geplante Vertragsunterzeichnung verschoben werden, nachdem – zusätzlich zu Vorbehalten anderer Schengen-Staaten – die Bundesregierung durch Kabinettsbeschluß zwei Tage vorher ihre Unterschrift verweigert hatte. Sie konnte und wollte offensichtlich nicht garantieren, einen von den Vertragspartnern befürchteten Zustrom von Menschen aus der DDR und Osteuropa zu kontrollieren bzw. zu beschränken[15].

Vorzeichen künftiger Asylpolitik

Am 15. Dezember 1989 einigten sich die für Einwanderungsfragen zuständigen Minister der EG auf die Schaffung zweier EG-Konventionen, die von der Ad-hoc-Gruppe „Einwanderung" ausgearbeitet und in der zweiten Hälfte 1990 un-

terschrieben werden sollen. Wie aus den ungewöhnlich offenen Mitteilungen der Minister hervorgeht, sollen damit ein für alle EG-Staaten gültiges Visum eingeführt und die Asylpolitik vereinheitlicht werden. „Alle Mitgliedstaaten sollen sich verpflichten, beim Kampf gegen die illegale Einwanderung die Interessen des Gebietes der Zwölf in seiner Gesamtheit zu verteidigen. Gleichzeitig sollen die Rechte und Garantien der rechtmäßig in der EG lebenden Ausländer gewahrt bleiben." [16]

Vorsicht ist angebracht gegenüber einer allzu leichtfertigen Verwendung des Begriffs „illegale Einwanderung", vor allem wenn er gleichzeitig den Flüchtlingsbegriff in den Hintergrund drängt. Aufgrund seines negativen Bedeutungsumfelds kann er die Bürger zur unbedachten Ausgrenzung solcher „Gesetzesübertreter" und „unberechtigten Eindringlinge" motivieren, wobei allzuleicht übersehen wird, daß auch echte Flüchtlinge Opfer eines so unbestimmten und politisch manipulierbaren Sprachgebrauchs werden können. Suchen beispielsweise in Zukunft politisch Verfolgte in der EG um Asyl nach, die aber keine bzw. keine gültigen Visa vorweisen können, so sind sie nach dem Sprachgebrauch der Minister „illegale Einwanderer", da sie ja gegen ein Gesetz verstoßen haben, nämlich gegen die Vorschrift, beim Betreten des EG-Territoriums gültige Visa bei sich zu haben. Und gegen solche „illegale Einwanderung" richtet sich nach erklärter Absicht dieser Minister der „Kampf" mittels „zuzugsbeschränkender" und „aufenthaltsbeendender" Maßnahmen, zu dem die geplante Konvention die Länder der Europäischen Gemeinschaft und die sich ihnen anschließenden europäischen Nachbarn verpflichten soll.

Bezüglich der Inhalte der EG-Konventionen gilt als sicher, daß die Vorarbeiten der Schengen-Gruppe in diese Vertragswerke einfließen werden. Freilich bestehen auch gewisse Chancen, daß der schon erwähnte CAHAR-Entwurf eines „Erstasyl-Abkommens" die Konventionen mitprägen könnte. Der EG-Asylkonvention sollen nämlich später auch die anderen europäischen Staaten beitreten können, wenn sie dies für notwendig halten, so daß sich jetzt schon der Rückgriff auf eine fertige Vertragsvorlage des umfassenderen Europarats (23 Mitgliedsländer) anböte. Schließlich hätte der CAHAR-Entwurf den Vorteil, den Flüchtlingen mehr entgegenzukommen als das restriktive Schengen-Abkommen, insofern er ausdrücklich auf die europäische Menschenrechtstradition verweist, Datenschutzbestimmungen zugunsten der Flüchtlinge enthält und wiederholte Asylanträge großzügiger gestattet.

Etwas pessimistischer prognostiziert Heide Langguth die voraussichtlichen Regelungsinhalte der EG-Konventionen: Zuständigkeit jeweils eines EG-Mitgliedstaats für die Behandlung des Asylantrags; Vermeidung von parallelen oder sukzessiven Asylanträgen; umgehende Abschiebung des Asylbewerbers bei Ablehnung seines Antrags; enge Zusammenarbeit der Konsulate und Botschaften in den Herkunftsländern der Flüchtlinge; gemeinsame Sichtvermerks- und Visapoli-

tik; Austausch von Informationen über die Herkunftsländer, den Stand der Asylanträge und einzelne Asylbewerber; Austausch über neue Bestimmungen der Mitgliedsländer im Asylbereich[17].

Asylpolitik und die politische Kultur Europas

Die dargestellten asylpolitischen Aktivitäten auf europäischer Ebene werfen zwei miteinander verknüpfte Fragen auf: Wie werden sich die Ergebnisse dieser Politik voraussichtlich auf Flüchtlinge auswirken, die in Europa Schutz suchen? Was sagen die Vorgehensweisen und absehbaren Resultate dieser Asylpolitik über die politische Kultur Europas aus?

1. Zu begrüßen ist die Zusage, daß Flüchtlinge, die in einem Mitgliedsland als solche anerkannt wurden, von der Großzügigkeit des Binnenmarktes profitieren werden und sich in allen Mitgliedsländern der EG frei bewegen können[18]. Werden aber künftig statt der Binnengrenzen öffentliche Einrichtungen innerhalb der Mitgliedstaaten (z. B. Bahnhöfe, Flughäfen, Sozial- und Ausländerämter) stärker kontrolliert, so ist eine grundsätzliche Diskrimierung von Flüchtlingen anderer Hautfarbe zu befürchten.

2. Positiv zu bewerten ist ferner, daß es nach bisherigem Informationsstand gelungen zu sein scheint, durch präzise Festlegungen der jeweiligen staatlichen Verantwortlichkeit das genannte Problem der „refugees in orbit" innerhalb Europas zu vermeiden.

3. Demgegenüber wiegt jedoch weit schwerer, daß die geplanten Maßnahmen politisch Verfolgten den physischen Zugang zum EG-Territorium – notwendige Voraussetzung, einen Asylantrag überhaupt stellen zu können – fast völlig versperren: Der Druck, sich auf eine gemeinsame Visapolitik zu einigen, erhöht nach dem Gesetz des kleinsten gemeinsamen Nenners tendenziell sowohl die Ansprüche der Visumserteilung als auch die Zahl der Länder, deren Bürger Visa zur Einreise in jedes der EG-Länder brauchen. Die Bundesregierung beispielsweise beschloß, auch motiviert durch die geplante EG-Harmonisierung, am 8. März 1989 die Visumspflicht für alleinreisende Kinder unter 16 Jahren und für Bürger aus 14 bisher noch nicht visumspflichtigen Ländern der Dritten Welt. Zu den dann 98 Ländern sollen nochmals 15 Länder hinzukommen, deren Bürger Einreise- bzw. Transitvisa für die Bundesrepublik benötigen[19]. In welch hohem Maß solch eine restriktive Visavergabe Asylsuchende künftig vom Betreten des EG-Gebiets abhalten dürfte, geht aus einer französischen Statistik hervor, derzufolge die sogenannten spontanen Asylbewerber, das heißt solche, die sich keine gültigen Einreisepapiere holen konnten, mit mehr als 70 Prozent die große Mehrheit unter den Asylbewerbern stellen[20].

Wenn zudem im Zug der wegfallenden Binnengrenzen die EG-Außengrenzen

schärfer kontrolliert werden und Zurückweisungen an der Grenze möglich sein sollen, senkt das zusätzlich die Chancen politisch Verfolgter, europäischen Boden betreten zu können.

Diese Politik der geschlossenen Grenzen macht Europa zu einer für Flüchtlinge weithin unerreichbaren und abgeschotteten Festung. Der beim Bau dieser Festung verwendete Beton beginnt bereits zu trocknen.

4. Inwieweit künftig auch die Kriterien der Asylanerkennung restriktiver ausgelegt werden, welcher Flüchtlingsbegriff in der Rechts- und Verwaltungspraxis de facto gelten wird und wie sich die Lebensbedingungen der Asylbewerber in der EG verändern werden, läßt sich beim jetzigen Stand der Verhandlungen und der Informationen nicht im einzelnen voraussagen. Die entscheidende Frage im Hinblick auf die Asylkonvention der EG freilich wird sein, ob sich die großzügige, menschenrechtsorientierte Linie des Europäischen Parlaments und des Europarats, die bürokratisch und binnenmarkttechnisch verengte Perspektive der EG-Kommission oder gar die auf bloße Abschirmung beschränkte Festungsmentalität der heimlich agierenden und demokratisch nicht kontrollierten Institutionen (Rhodos-Ausschuß, TREVI-Gruppe, Ad-hoc-Gruppe „Einwanderung", Schengen-Abkommen) durchsetzen wird. Nach bisherigen Erfahrungen dürfte die für die Flüchtlinge ungünstigste Machtkonstellation ihr Ziel weitgehend erreichen.

5. Gleichzeitig offenbart die Art, wie die europäischen Regierungen mit der Herausforderung umgehen, welche die Schwächsten der Weltgesellschaft, die Flüchtlinge, für sie bedeuten, mindestens auf diesem Feld einen gewissen Verfall der politischen Kultur des sich vereinigenden Europa: Die völlig intransparenten, demokratisch weder legitimierten noch kontrollierten Vorgehensweisen der europäischen Asylpolitik, die alle Interessenvertreter der Flüchtlinge von jeglicher Mitsprache ausschließen und zudem administrative bzw. sogar polizeiliche Elemente überbetonen, tragen Züge eines autoritären, mit Geheimkabinett regierenden Obrigkeitsstaats. Ferner zeigen der Verzicht auf die Asylrichtlinie der EG-Kommission und die Verlagerung der Asylverhandlungen auf mehrere, unkontrolliert außerhalb des formellen EG-Rahmens arbeitende Sondergremien, daß auch in der Zeit der Vorbereitung auf den Europäischen Binnenmarkt nationalstaatliche Eigeninteressen weit mächtiger sind als der europäische Gemeinschaftsgeist und die Fähigkeit, sich in Übereinstimmung mit vertraglich vorgesehenen Spielregeln zu einigen. Schließlich legen die berichteten Vorgehensweisen und die absehbaren Ergebnisse den Verdacht nahe, daß die mächtige und immer reicher werdende Europäische Gemeinschaft ein großes Repertoire sprachlicher, administrativer, politischer und rechtlicher Mittel einzig zu dem Ziel aufbietet, ihren Wohlstand nicht mit den Flüchtlingen, den „Ärmsten der Kinder Gottes", wie Pedro Arrupe sie nannte, teilen zu müssen.

Konsequenzen für eine menschenfreundlichere Flüchtlings- und Asylpolitik

Orientierungen und Verbesserungsvorschläge für eine menschenrechtlich vertretbare und zugleich realistische Asylpolitik Europas finden sich in den genannten Texten des Europäischen Parlaments und des Europarats wie auch des UNHCR, der mit Flüchtlingen befaßten Nichtregierungsorganisationen und von Wissenschaftlern[21]. Hier seien nur drei Gesichtspunkte einer humaneren Flüchtlings- und Asylpolitik der EG herausgegriffen und etwas konkretisiert:

1. Von grundlegender Bedeutung ist ein Perspektivenwechsel weg von einer eurozentrischen, bloß auf die Abwehr von Einwanderung bedachten Sichtweise hin zu einem Denken, das sich von den Nöten flüchtender Menschen bestimmen läßt. Daraus ergibt sich die Priorität einer offensiven und möglichst präventiven Menschenrechts-, Friedens- und Entwicklungspolitik, welche sich darum bemüht, die Fluchtursachen zu bekämpfen. So sollte die geplante Zusammenarbeit europäischer Botschaften und Konsulate in (potentiellen) Fluchtursprungsländern vor allem auch dazu dienen, Menschenrechtsverletzungen und andere fluchtbegünstigende Strukturen in diesen Ländern deutlicher wahrzunehmen, vor Ort und weltweit mutiger zur Sprache zu bringen und geschlossener dagegen anzugehen. Wirksam und glaubwürdig ist eine solche gemeinsame Menschenrechtspolitk freilich nur dann, wenn sie ergänzt wird durch einen europaweiten Verzicht auf Waffenexporte in Entwicklungsländer, durch entschiedene Abrüstungsschritte in Europa selbst und das Bemühen, auch die Länder der Dritten Welt an den wohltuenden Wirkungen abflauender Ost-West-Spannungen teilhaben zu lassen.

Im Rahmen eines von der EG initiierten gemeinschaftlichen Politikdialogs mit Ländern des Südens, aber auch des Ostens, müßten fluchtbegünstigende wirtschaftliche Strukturen zur Sprache gebracht und entwicklungspolitische Reformen und Hilfsmaßnahmen gefördert werden. Die EG, die ihre Binnenmarktstrukturen zum gegenseitigen Nutzen ihrer Mitglieder aufeinander abstimmt, müßte analog auch für weltwirtschaftliche Strukturreformen zugunsten der Entwicklungsländer (z. B. Abbau des Protektionismus und seiner nach Verarbeitungsgrad gestuften Höhe, Schuldenerlasse, mehr Mitsprache der Entwicklungsländer in internationalen Organisationen wie Internationaler Währungsfonds und Weltbank) eintreten. Ebenfalls ist die EG dazu verpflichtet und kann es sich leisten, ihren im Zug des Binnenmarktprozesses auf rund 445 Milliarden DM geschätzten Wohlstandszuwachs mit den Armen und Flüchtlingen in aller Welt zu teilen. Jedenfalls ist es ein Skandal, wenn gleichzeitig der UNHCR bei einem für 1989 vorausgeschätzten Jahresdefizit von 85 Millionen US-Dollar seinen Aufgaben der Flüchtlingshilfe nicht mehr ausreichend nachkommen kann[22].

2. Die beabsichtigten EG-Konventionen zur Visa- und Asylpolitik dürfen nicht hinter den Verpflichtungen zurückbleiben, die sich aus den Bestimmungen der Genfer Flüchtlingskonvention, der Europäischen Menschenrechtskonvention

und der Menschenrechtserklärung der Vereinten Nationen ergeben. Insbesondere dürfen weder die Visapolitik noch die Aufnahme- und Abschiebepraktiken der Grenz-, Einreise- und Ausländerbehörden der EG Artikel 33 der Genfer Flüchtlingskonvention aushöhlen, der die Zurückweisung eines Flüchtlings in Gebiete verbietet, „in denen 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". Da sich die Fluchtmotive und Fluchthintergründe der unmittelbaren Nachkriegszeit, die dem Flüchtlingsbegriff der Genfer Konvention von 1951 zugrunde liegen, inzwischen änderten, sollte für die künftigen EG-Konventionen eine angemessenere Flüchtlingsdefinition entwickelt werden, etwa im Sinn der Flüchtlingskonvention der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) vom 10. September 1969. Diese betrachtet auch solche Menschen als Flüchtlinge, die vor Krieg, einer Besetzung, einem Bürgerkrieg oder ähnlichem fliehen.

3. Schließlich sind institutionelle Änderungen innerhalb der EG unabdingbar, wozu erfreulicherweise die Einwanderungsminister bei ihrem jüngsten Treffen wenigstens teilweise ihre Bereitschaft erklärten. Erstens hat die Öffentlichkeit das Recht, ausführlich und genau über die Absichten und Ergebnisse aller europäischen Verhandlungen zur Asylpolitik informiert zu werden. Flüchtlinge sind keine Terroristen oder Drogenhändler und es besteht daher kein Grund, die Asylpolitik von den Informationsgepflogenheiten offener demokratischer Gesellschaften auszunehmen.

Damit hängt zweitens die Forderung zusammen, die Zuständigkeit für die Flüchtlings- und Asylpolitik der EG von eigens dafür geschaffenen, unabhängigen zwischenstaatlichen Gremien in die Kompetenz der EG zurückzuverlagern und diesen Politikbereich in angemessener Weise von den nationalen Parlamenten und vor allem vom Europäischen Parlament mitgestalten und kontrollieren zu lassen. Insbesondere die geplanten Visa- und Asylkonventionen der EG sollten unter maßgeblicher Beteiligung des Europäischen Parlaments erarbeitet und verabschiedet werden, was Anhörungen des UNHCR und der mit Flüchtlingen befaßten Nichtregierungsorganisationen einschließen muß.

Schließlich erfordert dies, die institutionellen Rechte des Europäischen Parlaments auszuweiten. Eine stärkere Rolle dieses einzigen direkt vom Volk gewählten Gremiums der Europäischen Gemeinschaft würde nicht nur die demokratische Legitimation der EG-Entscheidungen insgesamt verbessern, sondern auch die geforderte Verknüpfung der Flüchtlings- und Asylpolitik mit der Menschenrechts-, Friedens- und Entwicklungspolitik besser gewährleisten. Zugleich wäre am ehesten sichergestellt, daß in den Asylregelungen neben den europäischen Eigeninteressen auch Menschenrechtsaspekte und die weltweite Flüchtlingsnot gebührende Berücksichtigung fänden.

ANMERKUNGEN

[1] P. Leuprecht, Bestrebungen des Europarats zur Harmonisierung des Asylrechts, in: Asylrecht im Binnenmarkt, hrsg. v. K. Barwig, K. Lörcher, C. Schuhmacher (Baden-Baden 1989) 237–249.

[2] Gekürzte Fassung in: Ein Mensch wie Du und ich. Flüchtlinge in der Europäischen Gemeinschaft, hrsg. v. H. O. Vetter (Bonn 1987).

[3] Dokumentiert in: Jb. d. Dt. Stiftung für UNO-Flüchtlingshilfe 1988, hrsg. v. K.-H. Rosen (Baden-Baden 1988) 21–27.

4 Dokumentiert in: Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. J. Müller (Frankfurt 1990) 70–72.

[5] Doc. COM (88) 640 final (Brüssel 7. 12. 1988); H. Langguth, Festung oder Fluchtburg? – Zur neueren Entwicklung der Asylpolitik in der Europäischen Gemeinschaft, in: Gewerkschaftl. Monatsh. 40 (1989) 421–435, 431.

[6] M. Hainz, Die aktuelle asylpolitische Diskussion, in: Flüchtlinge und Asyl, a. a. O. 149–176, 169f.

[7] So z. B. World Coucil of Churches, Refugee Newsletter „Europe 1992" (Genf, März 1989) und z. T. auch Migration Newssheet (im folgenden: MN). Dieser Artikel folgt der wissenschaftlichen Mitarbeiterin von H. O. Vetter, H. Langguth, a. a. O. 431.

[8] Doc. COM (88) 640, a. a. O. 7, 11. [9] MN Nr. 65 (1988) 3; 69 (1988) 3. [10] H. Langguth, a. a. O. 431f.

[11] MN 81 (1989) 9f. [12] SZ, 25./26. 2. 1989. [13] MN 81 (1989) 9. [14] MN 82 (1990) 9.

[15] MN 81 (1989) 9; SZ, 13. 12. und 16./17. 12. 1989.

[16] SZ, 16./17. 12. 1989; MN 82 (1990) 8f.

[17] H. Langguth, a. a. O. 433f. [18] Doc. COM (88) 640, a. a. O. 24. [19]SZ, 9. 3. 1989; MN 77 (1989) 10.

[20] A. Lebon, 1986/87. Le point sur l'immigration et la présence étrangère en France, hrsg. v. Ministère des Affaires Sociales et de l'Emploi (Paris 1988), zit. n. H. Langguth, a. a. O. 434.

[21] Vgl. Anm. 1, 3, 4, 7; Zeitschriften „Refugees" und „Flüchtlinge" des UNHCR; die Beiträge von ECRE (European Consultation on Refugees and Exiles = Zusammenschluß 45 europäischer NGOs) und R. v. Arnim (UNHCR), in: Asylrecht im Binnenmarkt, a. a. O. 269–288, 289–300; J. Müller, Politische Lösungsansätze des Flüchtlingsproblems und der Beitrag der Kirchen, in: Flüchtlinge und Asyl, a. a. O. 179–209; Memorandum zur Weltflüchtlingsproblematik, hrsg. v. Wissenschaftl. Beirat beim BMZ, in: BMZ-aktuell (Bonn, Juni 1989).

[22] Flüchtlinge Nr. 4 (1989) 38f.

Wolfgang Beinert

Die alleinseligmachende Kirche

Oder: Wer kann gerettet werden?

Der alte Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei – „Extra Ecclesiam nulla salus" – wurde schon von den Päpsten des 19. Jahrhunderts nicht mehr in der Ausschließlichkeit verstanden wie etwa von Papst Bonifaz VIII. in der Bulle „Unam Sanctam" von 1302[1]. Die Frage, wie er genau zu interpretieren ist, mußte notwendig beim Begriff der Kirche ansetzen.

Für das exklusive Verständnis des Extra-Satzes war die Kirche im Grund eine einschichtige Wirklichkeit, die soziologisch genau umschreibbar war, auch wenn ihre Vertreter natürlich nicht in Abrede stellten, daß diese wesentlich geistlich bestimmt ist[2]. In der Argumentation trat allerdings das soziologische Moment ungebührlich in den Vordergrund bis zur mehr oder weniger völligen Abschattung des geistlichen. Aber damit wurde sie dem Traditionsbefund nicht mehr gerecht. Er war stets von dem Umstand ausgegangen, daß Kirche eine vieldimensionale Realität ist: man kann „drinnen" und zugleich „draußen" sein. Das ist logisch nur sinnvoll, wenn es verschiedene Schichten des Phänomens Kirche gibt. Das Problem war freilich, daß damit die Gefahr auftauchte, die einzelnen Dimensionen der einen Realität zu separaten Wirklichkeiten zu erklären. Die Debatte mit den Reformatoren über die „sichtbare" und die „unsichtbare" Kirche hatte diese Gefahr nur zu deutlich markiert und die katholische Tendenz verstärkt, die sichtbare Dimension überzubetonen. Das hatte die rigorose Interpretation gestärkt, aber zugleich ihre Unzulänglichkeit entlarvt.

Das offizielle Lehramt begnügte sich zunächst damit, beide Modelle der Auslegung für legitim zu erklären. Das Erste Vatikanum hatte eine Vorlage auf dem Tisch – die freilich aus den bekannten Gründen nie verabschiedet wurde –, wonach der kirchliche Absolutheitsanspruch feierlich dogmatisiert werden sollte. Wer selig werden will, so der Entwurf, muß Mitglied der Kirche sein; und diese Notwendigkeit ist sachlich vorgegeben (de necessitate medii), nicht nur positiv angeordnet (de necessitate praecepti). Es gibt nur ein Heil „in der Kirche und durch die Kirche"[3]. Hier macht sich schon ansatzhaft das Wissen um die Vielschichtigkeit des Kirchenbegriffs bemerkbar – es kann auch eine Heilsvermittlung nur *durch* die Kirche geben und nicht mehr *in* ihr. Das ist, so heißt es dann ausdrücklich, dort der Fall, wo jemand nicht Glied der Kirche ohne eigene Schuld ist.

Als *Pius XII.* 1943 die Kirchenenzyklika „Mystici Corporis" publizierte, präzisierte er die Lehre dahingehend, daß die Menschen, die zwar nicht zur sichtbaren Gemeinschaft Kirche gehören, aber in Glauben und Liebe nach der Rechtfertigung streben, „in einer Art unbewußten Verlangens und Begehrens" auf den geheimnisvollen Leib der Kirche zugeordnet seien (DS 3821). Es gibt demnach eine Stufung der Gliedschaft, je nachdem die die Kirche ausmachenden Momente – Gnade, Glaube, Liebe, Sakramente, Gemeinschaft mit den Bischöfen und dem Papst – das Leben eines Menschen bestimmen.

Diese Lehre auszubauen ergab sich wenige Jahre darauf Gelegenheit: 1949 propagierte der amerikanische Jesuit *Leonard Feeney* nochmals die rigoristische Interpretation. Danach bleibt allen Nichtkatholiken außer den Katechumenen der Weg in den Himmel verschlossen. Brieflich drohte er den Mitgliedern des US-Kongresses die Verdammnis an, so sie nicht sofort zur römischen Kirche konvertierten. Die Votum-Lehre denunzierte er als bloßen pastoralen Opportunismus, der den Heils- und Missionsanspruch der Kirche gegenstandslos werden lasse. Die amtliche Kirche geht, übrigens nicht gerade sehr feinfühlig, sofort gegen Feeney vor – er wird suspendiert, mit Publikationsverbot belegt und aus seinem Orden entlassen[5]. Im gleichen Jahr 1949 bekommt der zuständige Bischof von Boston, Kardinal Cushing, ein Schreiben des damaligen Hl. Offiziums, das allerdings vorerst nicht veröffentlicht wird. Ein Jahr darauf warnt Piux XII. in der Enzyklika „Humani Generis" davor, den Sinn des Extra-Satzes so aufzuweichen, daß er zu einer „leeren Formel" werde[6].

Erst 1953, nach der Exkommunikation Feeneys, wird das Schreiben „Suprema haec" der Glaubensbehörde publiziert – aber nicht etwa im offiziellen Organ „Acta Apostolicae Sedis", sondern in der „American Ecclesiastical Review". Inzwischen ist der Text in die Sammlung von Denzinger-Schönmetzer aufgenommen[7]. Er hält an der Votum-Lehre fest, präzisiert sie aber dahin, daß nicht, wie bei den Taufbewerbern, ein ausdrückliches Verlangen nach der Kirchengliedschaft erforderlich sei, sondern auch ein „votum implicitum", ein einschlußweises Begehren, genüge; es setze freilich die Glaubensgnade schon voraus. Dem entspricht, daß die Heilsnotwendigkeit der Kirche zwar „de necessitate medii" sei, doch daß diese nicht absolut, sondern relativ zu verstehen sei, also praktisch auch ersetzbar ist – eben bei Vorliegen des Votum implicitum.

Die damit erstrebte Synthese der beiden Interpretationsmodelle konnte nicht befriedigen. Einmal schien sie letztlich doch den Extra-Satz zu einer „leeren Formel" zu machen: Wie bleibt denn bei einem einschlußweisen Begehren noch die Notwendigkeit der sichtbaren Kirchengemeinschaft zum Heil gewahrt, also das Anliegen der exklusiven These? Zum andern blieb es offen, ob und wo es eigentlich einen Unterschied zwischen einem nichtrömischen Christen und einem Ungetauften gibt – Marcel Lefebvre wird später von Protestanten und Animisten undifferenziert sprechen, wie gesehen. Ungeklärt bleibt auch, worin die wirkliche

Heilsdifferenz zwischen einem Katholiken und einem Nichtkatholiken liegt. Denn die Kirchengliedschaft an sich bedeutet so wenig Heilssicherheit wie die Nichtgliedschaft an sich das Unheil impliziert. In seiner 1961 (also vor dem Zweiten Vatikanum) abgeschlossenen Dissertation „Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre" faßt Wolfgang Dietzfelbinger den diesbezüglichen Fragestand treffend mit den Worten zusammen:

„Wie ist der Zusammenhang zwischen Heilssicherheit und kirchlicher Gliedschaft? Im günstigsten Fall so, daß die auch vorher schon vorhandenen Heilsaussichten durch den Eintritt in die römische Kirche die Möglichkeit bekommen, sich graduell enorm zu steigern, ohne daß sie jedoch einen absoluten Gipfel erreichen könnten. Der Unterschied der Heilsmöglichkeiten in- und außerhalb der Kirche ist rein quantitativ, nicht qualitativ. Und in einem minder günstigen Fall würde es sich etwa darum handeln, zwischen einem bloßen ‚Standesamtskatholiken', dessen geistliche Aktivität sich auf das Zahlen der Kirchensteuer beschränkt, und einem ehrlich überzeugten, frommen evangelischen Christen die Heilsaussichten abzuwägen." [8]

Die Problematik forderte natürlich die Theologen heraus. Es entstand eine Palette von Theorien und Interpretationsversuchen, die in diesem Zusammenhang nicht vorgestellt werden kann und braucht[9]. Am bekanntesten ist die These von *Karl Rahner* geworden, die etwa seit 1962 vorgetragen und immer weiter differenziert wurde[10]. Ausgehend vom allgemeinen Heilswillen Gottes kommt sie zum Schluß, daß jeder Mensch, der das unfehlbar an ihn ergehende Gnadenangebot Gottes für seine Person frei übernimmt, auch dann gerettet wird, wenn er nie etwas von Christus und seinem Heilsevangelium vernommen hat: Er ist eben ein „anonymer Christ". Diese Auffassung löste eine heftige Diskussion aus, in der es zu vielen Mißverständnissen kam[11]. Auch darauf brauchen wir an dieser Stelle nicht näher einzugehen. Inzwischen war nämlich das *Zweite Vatikanische Konzil* einberufen worden. Es hat in unserem Problem einen Perspektivwechsel veranlaßt, der aus der geschilderten Dilemmasituation prinzipiell herausgeführt hat.

Die Heilsbedeutung der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Grundintention der Kirchenversammlung war das theologische wie pastorale Aggiornamento, das heißt eine traditionsgerechte Übersetzung der kirchlichen Lehre und Lebensform in die Gegenwart. Bei diesem Geschäft der Vermittlung muß die Frage nach dem Heil und der Heilsmöglichkeit eine außerordentliche Rolle spielen. Tatsächlich kommt sie auch in fast allen Dokumenten mehr oder weniger ausdrücklich zur Sprache; in besonderer Weise sind zu nennen die Kirchenkonstitution „Lumen gentium", die Dekrete über den Ökumenismus („Unitatis redintegratio") und die Missionstätigkeit der Kirche („Ad gentes"), die beiden Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Nostra aetate") und die Religionsfreiheit („Dignitatis humanae") sowie „Gaudium et spes", die Pastoralkonstitution über die Kirche in der

Welt von heute. Die theologische Grundlegung geschieht von der Natur der Sache her in der Konstitution über die Kirche. Ihr widmen wir daher unsere besondere Aufmerksamkeit.

Wie die ganze Tradition grundsätzlich, die des voraufgegangenen Jahrhunderts ausdrücklich sieht auch die vatikanische Versammlung die Spannung zwischen der vom allgemeinen Heilswillen Gottes nahegelegten komprehensiven und der aus dem Heilsanspruch Christi resultierenden exklusiven Interpretation der Heilsbedeutung der Kirche. So wird in Kapitel 1, der theologischen Grundlegung von „Lumen gentium", gelehrt, daß Christus prinzipiell zum Erlöser der ganzen Menschheit und damit zum Haupt des allumfassenden Volkes Gottes geworden ist[12]. *Grundsätzlich:* dennoch ist die Erlösung und damit das eigentliche Ziel der Christustat, das Reich Gottes, nicht vollendet. Die Kirche ist also wesentlich Weggemeinschaft, nicht Zielgemeinschaft: sie ist Gemeinde der Erlösten auf der Wanderung zum Reich Gottes[13]. Genau darin aber liegt ihre geschichtliche Notwendigkeit. Das Gottesvolk der Kirche ist, so „Lumen gentium", „obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde ... in alle Welt gesandt"[14].

Damit ist bereits die bloße Nebeneinanderordnung der beiden historischen Interpretationsmuster des Absolutheitsanspruchs der Kirche überwunden. Das tritt ganz deutlich zutage im Kapitel 2 über das Volk Gottes, das die theologischen Schlußfolgerungen aus Kapitel 1 zieht. Bedeutsam sind für uns die Nummern 14–17. Sie folgen auf die Darlegung über die Katholizität der Kirche (Nr. 13), die als gnadenhafte „Eigenschaft der Weltweite" beschrieben wird, in der die katholische Kirche „mit Tatkraft und Stetigkeit danach" strebt, „die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes"[15] – der universalistisch-komprehensive Akzent ist nicht zu überhören.

In Nr. 14, 1 wird zunächst einmal, „gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition", gelehrt, „daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei". Dies aber nicht aus sich und dank eigener Leistung, sondern wegen der Art, in der Christus seine alleinige Heilsmittlerschaft vergegenwärtigt: Er hat sie an Glaube und Taufe gebunden und damit an die Kirche, in die man im Glauben durch die Taufe eintritt. Dann heißt es – und man beachte den Konjunktiv: „darum *könnten* jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen"[16]. Christus ist also der absolute Heilsmittler; er hat die Kirche in diese Mittelung einbezogen; also ist die Kirche heilsnotwendig für alle Menschen, die das klar erkennen. Anders ausgedrückt:

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche ist an die subjektive Schuldfähigkeit der Menschen gekoppelt. Bis dahin bewegt sich die Konstitution in den seit Pius IX. gewohnten Geleisen.

Neu dagegen ist die Weise, wie die beiden Interpretationen zueinander vermittelt werden. Es geschieht durch den Begriff *„allumfassendes Heilssakrament"* („universale salutis sacramentum"), der LG 48, 2 zu lesen ist, in Varianten auch LG 1 und 9, 3. Damit wird in der neuzeitlichen Theologie eine ursprünglich auf die sieben Heilszeichen des Konzils von Trient beschränkte, dann auf Christus ausgeweitete Begrifflichkeit auf die Kirche angewendet: Sakrament ist demnach eine „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade" [17]. Gemeint ist dieses: Die Kirche ist zunächst eine gesellschaftlich verfaßte Wirklichkeit. Damit ist das Anliegen der exklusiven These aufgefangen. Die Einsicht, die die komprehensive Interpretation leitete, wird eingebracht, wenn gesagt wird, die soziologisch-empirische Kirche sei „in Christus ... Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" [18]. Zwischen *Heil* und *Kirche* gibt es mithin eine innige Verbindung, aber keine Identität. Das Zeichen ist nichts ohne das Bezeichnete, aber es ist dieses nicht schlechthin; das Werkzeug kann nicht vom Werk getrennt werden, ist es aber mitnichten.

Die Kirche ist also, anders formuliert, Organismus, aber als Organismus Organ Christi. Wie also Christus heilsnotwendig ist, ist es auch seine Kirche – aber ganz von ihm her und auf ihn hin, also in sekundärer Weise: sie ist biblisch sein Leib. Wo immer also das Christusheil anwesend ist, ist auch die Kirche anwesend, weil man Christus nicht ohne seinen Leib haben kann.

Das bezieht sich wohlgemerkt auch auf die institutionelle Komponente von Kirche. Das Konzil läßt keinen Zweifel daran, wo man diese Institution zu suchen hat: Die „einzige Kirche Christi, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird". Da wird also kein schlichtes Identitätsurteil ausgesprochen: Die so definierte Gemeinschaft *ist* nicht die Kirche Christi, sondern *verwirklicht* sie nur. Daraus folgt: „das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen" [19]. Der Prozeß der Reich-Gottes-Werdung, von dem in Kapitel 1 die Rede war, vollzieht sich also in der Zuordnung jener Elemente der Kirchlichkeit auf die katholische Einheit hin.

Wurde bei Pius XII. (und übrigens auch in den Entwürfen zu „Lumen gentium") [20] die Menschheit einfach in zwei Klassen geteilt – die Katholiken und die Menschen mit dem einschlußweisen Votum –, so ermöglicht die Theologie von „Lumen gentium" eine differenziertere Sicht der Wirklichkeit. Sie läßt sich am *Modell der konzentrischen Kreise* illustrieren. Der innerste Kreis besteht aus den Vollmitgliedern, also den römischen Katholiken, und zwar näherhin jenen, die

„den Geist Christi haben". Wie die Akten zeigen[21], sind das jene, die im Stand der heiligmachenden Gnade leben. Die Sünder gehören zwar auch zur Kirche, aber in minderer Form: ihrer wartet ein strengeres Gericht als jener, die schuldlos der Kirche nicht zugehört haben[22]. Damit ist die alte Einsicht eingebracht, daß Kirchengliedschaft und Heilsgewißheit nicht in eins fallen. Alle anderen Menschen stehen in einem abgestuften Verhältnis zur Kirche. Es wird durch die ekklesialen Elemente bestimmt, die sie mit der römisch-katholischen Gemeinschaft verbinden[23]. Jene Elemente sind nicht nur individueller, sondern auch sozialer Natur: die Konfession oder Religion eines Menschen ist ebenfalls heilsrelevant[24], aber nicht absolut entscheidend:

„Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe." [25]

Wie das geschieht und vor allem, welche Rolle die Kirche dabei näherhin spielt, wird nicht gesagt. Jedenfalls decken sich – und das war ja seit der Verurteilung von Quesnel schon klar – Gnade und Kirche nicht ohne weiteres. Das Heil ist nicht an die Institution gebunden, es bezieht sie jedoch ein.

Damit hat sich schlußendlich das Verständnis von der Heilsnotwendigkeit der Kirche entscheidend geläutert. Das exklusive Interpretationsmodell ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. „Extra Ecclesiam nulla salus" – das ist keine Angabe darüber, wer gerettet und wer verloren ist; der eschatologische Ausgang des Lebens hängt in keinem Fall ausschließlich von dem Verhältnis zur Institution Kirche ab – man kann in ihr verdammt werden und außerhalb ihrer das Heil geschenkt bekommen. Der Grundsatz ist, mit anderen Worten, kein Personprinzip. Er gibt aber sehr wohl an, wie und wodurch gerettet werden, die das Heil verlangen: durch Christus, der niemals ohne Kirche am Werk ist. In diesem Sinn ist die Kirche in der Tat notwendiges Mittel des Heils und allein seligmachend.

Damit ist die geltende kirchliche Lehre hinreichend dargelegt. Sie läßt allerdings Raum für eine Reihe weitergehender Fragen, die von ihr nicht geklärt sind, aber der Klärung bedürfen. So kann man kritisieren, daß im Modell der Zuordnung die Unterschiede der Religionen zueinander und zum Christentum verdeckt werden, also dessen Absolutheitsanspruch relativiert wird. Man kann Unbehagen empfinden an der Selbstverständlichkeit, mit der sich die institutionelle Kirche in „Lumen gentium" und vor allem in „Nostra aetate" in den Mittelpunkt stellt und alles von ihrer Warte unbefangen betrachtet: So scheint immer nur das bei den anderen geschätzt zu werden, was je schon im eigenen Raum vorhanden ist – aber entspricht dies jener Dialogbereitschaft, die das Konzil in anderen Dokumenten als kirchliche Eigenschaft vertreten hat?[26] Vor allem aber darf nach näherer Klärung der Frage geforscht werden, wie und in welcher Weise die Kirche tatsächlich

heilschaffend wirksam auch und eben dort ist, wo sie augenscheinlich gar nicht präsent ist. Das Verdienst des Zweiten Vatikanums auf dem Hintergrund der Geschichte des Extra-Axioms besteht darin, daß diese Frage nunmehr angstfrei gestellt werden kann. Von ihrer Beantwortung hängt keines Menschen Geschick mehr ab: das kann Gottes Gnade beherzt anvertraut werden. Für die theologische Klärung und damit für das Verstehen der Barmherzigkeit Gottes bleibt sie wichtig. So wenden wir uns der Frage zu.

Heil durch die Kirche

Die theologische Antwort hängt von einer Analyse der Begriffe ab, mit denen die Heilsrelevanz der Kirche artikuliert wird; das sind die Termini Heil, Kirche und Absolutheitsanspruch. Was bedeuten sie?

1. Heil

Das Heil ist der entscheidende Begriff. Wie erwähnt, ist damit eines Subjekts abstrichlose Vollkommenheit, seine integrale Ganzheit gemeint. Sie besteht nach christlichem Glauben in der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Er ist die Vollendung von Mensch und Welt. Diese Antwort bedarf der Erläuterung.

Die christliche Trinitätslehre zeigt, daß Gottes Wesen Gemeinschaft in Liebe ist; er ist die Liebe in Vollendung schlechthin (1 Joh 4, 8). Daraus aber ergibt sich: Was immer Gott tut oder ins Werk setzt, geschieht aus Liebe und um der Liebe willen. Diese Liebe aber lebt als trinitarische Gemeinschaft. Sie ist Beweggrund und Ziel des göttlichen Willens in allen seinen Akten.

Liebe ist dann auch der Beweggrund und das Ziel jener Akte, die außertrinitarisch gerichtet sind, also der Schöpfung. Diese findet somit ihre Vollendung in der Aufnahme in Gottes dreieine Liebe: Das und nichts anderes ist ihr Heil, das und nichts anderes ist auch die Intention des Schöpfungshandelns Gottes. Es wird von seinem *universalen Heilswillen* getragen.

Die entscheidende Botschaft der Liebe besteht darin, daß sie nicht nur die quantitative, sondern auch die qualitative Universalität verkündet. Gottes Heilswille bleibt auch dann bestehen, wenn die Geschöpfe sich ihm versagen und somit der eigenen Sinnerfüllung. Gott bleibt seiner Liebe unbeirrbar treu.

Diese Treue zeigt sich in der Geschichte, die gerade dadurch zur Heilsgeschichte wird. Im Neuen Testament wird deren Zentrum benannt: Das konkrete Heil in der konkreten Geschichte ergeht darin und dadurch, daß Gottes Logos Mensch wird und die Schuldenlast der Menschheit übernimmt durch sein Leben und Tun, vor allem und unüberbietbar durch seinen Tod am Kreuz[27]. Jesus Christus wirkt so die Versöhnung Gottes mit der sündigen Schöpfung, daß er sie in Person ist. In ihm sind Gott und Mensch in die denkbar innigste Gemeinschaft

genommen. Die trinitarische Liebe Gottes ist also in unendlich vollkommener Weise mit einer Kreatur in Liebe verbunden: so ist Jesus Christus das Heil. Er wird damit für die Geschichte und alle in ihr Handelnden der absolut Heilsnotwendige. Es ist also zu sagen: Christus ist allein seligmachend; außer ihm gibt es kein Heil; gerettet wird nur, wer mit ihm verbunden ist.

Damit aber verlagert sich die Heilsproblematik auf die Frage: Wie kommt man in den allein heilschaffenden Kontakt mit Christus? Darauf sagt das Neue Testament nun nicht, wie die Problemgeschichte nahezulegen scheint: durch die Kirche. Es sagt vielmehr: durch den Heiligen Geist! Das heilsentscheidende Kreuzesgeschehen mündet in die Auferstehung, die bereits pneumatisch zu sehen ist (vgl. Röm 8, 11). Sie hat ihrerseits die Folge, daß Christus, nach den Synoptikern bisher der einzige Geistträger, das Pneuma mitteilt – nach Johannes den Aposteln am Ostertag selber, nach Lukas grundsätzlich allen am Pfingsttag[28]. Erst dadurch tritt das Volk des Neuen Bundes, das sich Christus am Kreuz gewonnen hat, in die Öffentlichkeit der Geschichte; dadurch wird es auch geschichtsmächtig. In diesem Sinn hat man Pfingsten als Geburtstag der Kirche bezeichnet.

Die Kirche ist also ganz und gar Kirche Jesu Christi und ihm aufgrund der Kreuzestat aufs innigste zugeordnet als Leib und Braut, aber sie ist es durch den Geist, im Geist und als Werk des Geistes. Die Väter des Konzils von Konstantinopel 381 haben darum die ekklesiologischen Aussagen in den dritten, den pneumatologischen Artikel ihres und unseres Glaubensbekenntnisses gesetzt.

Wer also wissen will, wer oder was die Kirche sei, kann nicht von der Pneumatologie absehen. Genau dies ist aber lange Zeit in der Theologiegeschichte geschehen; das hatte seine schlimmen Folgen – auch für unser Problem. Was aber ergibt sich unter dem geistlichen Aspekt für die Kirche? Die Theologie hat das Wirken des Geistes in der Geschichte auf die Begriffe Liebe und Gabe gebracht. Das ist im Grund ein und dasselbe. Was der Geist gibt, wenn er sich in die Geschichte hineinbegibt, ist die in Christus konkret gewordene Liebe Gottes, also die Gnade, die den Sünder zum Heil führt. Sein Tun ist also Mitteilung (communicatio) und Teilgabe (communio) des Heils. Dann aber ist die Kirche Jesu Christi als der geistgewirkte Leib ihres Herrn Communio und Communicatio jener Liebe Gottes, die das Heil ist. So ist sie Werk des Pneumas und als solches notwendig Bestandteil des Heilsprozesses in der Geschichte: sie ist Werk des Geistes als sein Werkzeug. In diesem Sinn ist sie heilsnotwendig „necessitate medii", ohne doch schon das Heil zu sein. Ihre Intervention ist immer nachgeordnet.

2. Kirche

Wir stehen schon bei der Analyse des zweiten Begriffs. Sie darf sich weder vom Optimismus der Anhänger der rigorosen Interpretation noch vom Pessimismus vieler aus denen leiten lassen, die sie bestreiten. Die Kirche ist weder ideale Gemeinschaft der Vollkommenen noch eine Bande hoffnungslos krimineller Men-

schen. Mit der Tradition der Alten Kirche hat man realistisch vorzugehen: Kirche ist, so sagte sie, eine keusche Hure (casta meretrix)[29]; „simul iusta et peccatrix", „zugleich gerecht und sündig", respondierten die Reformatoren[30]; „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig", resümierte das Zweite Vatikanum[31].

In der Terminologie einer pneumatischen Ekklesiologie läßt sich sagen: Die Kirche ist Gemeinschaft und Mitteilung der heilschaffenden Liebe Gottes immer nur im gleichzeitigen Modus der Vorgabe und der Aufgabe. Die *Vorgabe* liegt darin, daß sie bleibend als Werk des Geistes Christi die Heilsgemeinschaft ist. In der Realisierung bleibt sie allerdings auch stets hinter diesem Anspruch zurück, sofern sich ihre Glieder als Sünder dem Geist nicht werkzeuglich zur Verfügung stellen. Sie muß also werden, was sie ist: Heilsgemeinschaft und Heilsmittelung. Das ist ihre *Aufgabe*. Heil und Heilsrealisation durch die Kirche sind also nicht dasselbe, aber beide sollen sich in ihr annähern. Die Liebe bleibt das Ziel der Kirche[32].

Dann aber ist der Heilsanspruch der Kirche nicht nur (Christus und seinem Geist) nachgeordnet, sondern auch relativ: Er bezieht sich auf ihre Vorgabe, nicht unbedingt auf deren Verwirklichung. Die hier zur Erscheinung gebrachte Dialektik ist in der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche durch das Zweite Vatikanum eingefangen: Wenn die Kirche das universale Sakrament des Heils ist, dann ist sie nicht das Heil, wohl aber ereignet sich durch sie das Heil. Zwischen Heil und Kirche existiert eine Differenz.

Die traditionellen Reflexionen brachten den nämlichen Sachverhalt zur Sprache, wenn sie auf die bleibende *Heilsungewißheit* der Kirchenglieder hinwiesen oder sich Gedanken darüber machten, wann man wirklich von der Verkündigung des Evangeliums in einer Region reden könne. Uns ist heute klarer denn je, daß eine objektive (was immer das genau heißt) Darlegung der Glaubenslehre nicht ausreicht. Vielmehr ist entscheidend wichtig, daß die Plausibilitätsstrukturen des Glaubens dem Hörer deutlich werden. Es treibt ihn nicht um, „das" Heil gepredigt zu bekommen, wohl aber, wenn er erkennt: Christ werden ist mein Heil! Der innere Grund: Die in der Glaubensverkündigung zu vermittelnde Wahrheit ist keine schlichte Sachwahrheit, die angibt, wie etwas sich verhält, sondern eine existentielle Wahrheit. Ihr Inhalt ist der Sinn des Lebens der Person, ihr letzter Garant der personale dreieine Gott in der personalen Vermittlung Jesu Christi und des Hl. Geistes. Die Wahrheitsfrage wird dann nicht entschieden durch Lehrsätze und deren Vergleich mit anderen Lehrsätzen, sondern durch die Deutung der Wirklichkeit als Heil, das heißt als das, was mich auf Tod und Leben betrifft. Nur wenn es gelingt, auch die Kirche als Komponente dieses Heils transparent werden zu lassen, kann sie als universales Sakrament „empfangen" werden.

Dabei genügt es nicht, das ein für alle Male zu absolvieren. Weil der Glaube immer angefochten bleibt, kann eine solche Einsicht in die Heilsnotwendigkeit der konkreten Kirche auch wieder verlorengehen. Die Schuld muß dann nicht un-

bedingt beim einzelnen liegen, der angefochten wird; sie kann auch Lebens- und Verfahrensweisen von Kirchengliedern anzulasten sein, die dadurch den Zusammenhang von Kirche und Heil verdunkeln. Wer also die Kirchenmitgliedschaft aufgibt, muß deswegen nicht zwangsläufig sein Heil aufs Spiel setzen. Das Extra-Axiom wird auf diese Weise zur kritischen Anfrage an die Institution Kirche selber.

Aus der Differenz zwischen Heil und Kirche kann nun auch das Verhältnis zwischen dieser und anderen religiösen Gemeinschaften bestimmt werden. Zum ersten gilt: Weil die Sünde ein offenbar universales Faktum ist, kann es auch außerhalb der Kirche keine Vollgestalt der Liebe geben; weder bei anderen Menschen noch bei anderen Institutionen. Keine Religion und Konfession kann also einen sachlich begründeten Konkurrenzanspruch auf die absolute Heilsvermittlung erheben. Ebenso aber gilt: Weil Liebe und Kirche nicht identisch sind, kann es auch außerhalb der soziologisch verfaßten Kirche die effektive Verwirklichung heilschaffender Liebe geben. In diesem Sinn ist es durchaus denkbar, daß andere Religionen und andere christliche Kirchen und Kirchengemeinschaften ein Heilsangebot in der Geschichte anbieten, das der katholischen Kirche auf der Ebene der Institution und damit tatsächlich abgeht. Das Ökumenismusdekret sagt über sie: „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle und Wahrheit herleitet." [33]

Hier wird das Kriterium im Tun des Hl. Geistes nicht in der materialen „Katholizität" einer solchen Gemeinschaft gesehen. Die Zuordnung zur Catholica ist also nicht so mißzuverstehen, als sei eine Kirche bloß die unvollkommene Ausgabe der „eigentlichen", sprich: der römischen Kirche, vielmehr soll nur gesagt werden, daß dieser die ganze Fülle anvertraut ist, nicht aber, wie sie ihrer Treuhänderschaft gerecht wird. Sie tut es offenkundig nicht immer optimal. Warum hätte sonst der Geist sich anderer Gemeinschaften als „Mittel des Heils" bedienen müssen?

Danach ist die römisch-katholische Kirche aus der Treue zum Hl. Geist gehalten, in Dialog und Lebensaustausch die Heilsgaben der anderen für sich real fruchtbar zu machen und so zur katholischen Fülle wirklich zu gelangen[34]. Der Ökumenismus ist somit für sie nicht Verrat des eigenen Anspruchs, sondern dessen Geltendmachung. Die Kluft zwischen Vorgabe und Aufgabe kann sich so schließen.

Der innerste Grund liegt im Wesen von Liebe selber. Lieben heißt nach einer alten Definition auch, den anderen anders sein lassen, das heißt seine Werthaftigkeit anerkennen. Gerade das Anderssein der anderen Konfessionen und Religionen ist, wenn der Geist sich ihrer bedient, nicht nur Mangel, sondern auch Erfüllung.

3. *Absolutheitsanspruch der Kirche*

Damit aber stehen wir schon beim dritten Begriff, der zu erörtern ist: Wie ist genau der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche zu verstehen? Wir wissen bereits: nachgeordnet und relativ ist er. Was aber, so ist ergänzend zu fragen, ergibt sich daraus für seine Verwirklichung? Heilsvermittlung ist Vermittlung von Liebe zu Liebe. Wenn aber Liebe immer auch die Wahrung des Andersseins des anderen bedeutet, dann ergibt sich, daß das Heil nur in Freiheit gewirkt werden kann. Für den einzelnen bedeutet das, daß er nur in freier Entscheidung den Glauben der Kirche übernehmen darf und kann. Die Sinnspitze dieses Glaubens ist die Liebe zu Gott; sie ist nur in Freiheit möglich, so daß diese inneres Moment kirchlichen Glaubens wird. Intoleranz der Kirche ist also nicht ein inneres Moment der Kirche, sondern Widerspruch zu ihrem Anspruch.

Die hier postulierte Freiheit darf nicht nur der einzelne als Individuum, sondern (gegebenenfalls) auch als Angehöriger einer Religionsgemeinschaft beanspruchen, in der er die Suche nach dem Lebenssinn und also seinem Heil unternimmt. Damit aber schließt der Absolutheitsanspruch der Kirche die Anerkennung der Religionsfreiheit ein.

Mit alledem ist nicht entschieden über Wert und Unwert, Wahrheit und Irrtum einer religiösen Gemeinschaft, sondern nur über „die Würde der menschlichen Person", von der die vatikanische Erklärung über die Religionsfreiheit bekanntlich ausgeht[35]. So kann auch das Argument nicht stechen, wenn man den Absolutheitsanspruch der Kirche nicht rigoros interpretiere, räume man dem Irrtum, ja dem Bösen Rechte ein. Weil zudem die kirchliche Verkündigung nicht abstrakte, sondern existentielle Wahrheit anzusagen hat, wendet sie sich unmittelbar nicht an ein (falsches oder böses) System, sondern allenfalls an irrende und sündige Menschen – und das ist so, ob sie sich an ihre Glieder oder an die Außenstehenden richtet.

Nun stehen aber, wie wir sahen, alle Menschen bleibend unter der Treue der Liebe Gottes, also unter *seinem* Heilsanspruch. Er will ihr Heil in freier Zusage seinerseits, als freie Zusage ihrerseits und er will es damit also angesichts einer Situation, die die Möglichkeit der Verweigerung dieser Zusage durch den Menschen – die Möglichkeit der Sünde – einschließt. Weil aber auch die Kirchenglieder Sünder bleiben, besteht von Gott her keine prinzipielle Scheidelinie zwischen den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche, sondern allein zwischen Heiligkeit und Sünde, Heilsannahme und Heilsverweigerung. So existiert eine entscheidende Solidarität des Irrtums und der Bosheit zwischen Kirchengliedern und Kirchennichtmitgliedern, die allein durch die universale Gnade Gottes durchbrochen werden kann – innerhalb wie außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft!

Jetzt wird immer deutlicher, daß und wie der Mensch durch die Kirche gerettet wird, ohne zugleich Mitglied der Institution Kirche sein zu müssen. Absolut heilsnotwendig für den Menschen ist die Liebe Gottes und zu Gott. In der ver-

faßten Kirche Jesu Christi wird beides geschichtlich greifbar: Sie ist Frucht seiner Erlösungstat und zugleich die Gemeinschaft derer, die sie in liebendem Glauben annehmen. So ist sie die namentliche Anwesenheit des Heiles.

Weil aber heilsentscheidend die Liebe Gottes und zu Gott ist, ist jeder auf dem Weg des Heils, der sich von Gottes Liebe treffen läßt und in Liebe antwortet. Wie die Gerichtsrede Mt 25 zeigt, geschieht dies nicht unbedingt, ja man ist versucht zu sagen: nicht einmal normalerweise durch innerkirchliche Aktivitäten, sondern immer durch die Liebe des Menschen zu den Menschen, vor allem zu den Geringsten. In ihnen liebt man Christus, in Christus Gott. Der Grund liegt in der Mehrschichtigkeit der irdischen Wirklichkeit. Sofern sie geschaffene Wirklichkeit ist, besitzt sie eine transzendente Dimension. Sie ist nicht empirisch exakt zu definieren, aber erschließt sich unserer Lebenserfahrung. Dann ist aber auch grundsätzlich kein Gebiet der irdischen Wirklichkeit denkbar, auf dem, innerhalb dessen nicht die Liebe verwirklicht und das Humanum gefördert werden kann. Wenn und wo immer solches geschieht – in Religion oder Moral, in Kunst oder Wissenschaft, in Recht oder Wirtschaft, in Politik oder Pädagogik –, hebt der dynamische Prozeß des Heiles an – nicht wegen der immanenten Leistung des Liebenden, sondern dank der sie ermöglichenden Liebe Gottes.

Das ist keine Theorie, sondern kann historisch verifiziert werden. Die traditionelle Skepsis kirchlicher Kreise gegenüber dem Phänomen der Säkularisierung hat nur allzuoft übersehen lassen, daß durch es viele Konsequenzen aus der Botschaft des Evangeliums erst realisiert worden sind, so die Menschenrechte und die Emanzipation unterdrückter Mitmenschen.

Weil aber auch in der verfaßten Kirche nichts anderes geschehen soll und dank der Gnade Gottes auch schon, wie fragmentarisch immer, geschieht, ist humanes Handeln immer bereits durch die Signatur der Kirche Christi gekennzeichnet. Die Kirche hat das heute erkannt, wenn sie die Menschenrechtsbewegung etwa als Fleisch von ihrem Fleisch ansieht und sich für die Religions-, die Gewissens- und Pressefreiheit einsetzt. Wo immer also human gehandelt wird, geschieht das ähnlich „in" ihr, wie sich das inhumane Handeln des Sünders immer „außerhalb" ihrer vollzieht. Und so wie im letzten Fall die volle Kirchenzugehörigkeit eines Katholiken desavouiert wird, so wird im ersten Fall die Nichtzugehörigkeit des Nichtkatholiken wenigstens so genichtet, daß sie nicht mehr als absolut angesehen werden kann. Weil freilich die Kirche als verfaßte Gemeinschaft die Liebe Gottes in Christus durch den Geist namhaft machen soll, drängt jede Liebe auf die volle Gliedschaft in dieser Gemeinschaft und entfaltet sich voll und ganz nur mittels ihrer.

Da das aber für den Sünder in der Kirche nicht minder gilt wie den Gerechten außerhalb ihrer, stehen beide prinzipiell in der gleichen Situation: Sie sind je auf ihre Weise immer nur in Bewegung im Blick auf den Zielpunkt der vollen Gottesgemeinschaft. Entscheidend für diese, für das Heil also, ist das Maß des ernsten

und ehrlichen Heilsverlangens. In ihm, also mit anderen Worten in der Liebe zu Gott aus der Gnade Gottes, besteht je und je die Teilhabe an der Communio und Communicatio des Heils.

Wer kann also gerettet werden?

Die langen und nicht immer leichten Reflexionen ermöglichen immerhin eine schlichte Antwort am Schluß.

1. Zumindestens seit Ostern gibt es in der Welt kein Heil ohne den Geist Jesu Christi, der in der Kirche am Werk ist.
2. Wer also immer gerettet wird und das Heil erlangt, erlangt es als ekklesiales Heil.
3. Das bedeutet nicht, daß die namentliche Zugehörigkeit zur kirchlichen Institution (Mitgliedschaft) heilserforderlich ist.
4. Vielmehr erlangen alle die das ekklesial geprägte Heil, die in der Christusgnade stehen und mit ihr wirken, weil in keinem anderen Namen Heil ist, dieser „Name" aber in der Kirche verkündet wird.
5. Aufgrund des universalen Heilswillens Gottes ist davon auszugehen, daß jeder Mensch diese Gnade angeboten bekommt und sich vor ihr frei entscheiden kann.
6. Weil aber das Wirken mit der Gnade einen Prozeß darstellt, dessen Endziel nicht die Kirche, sondern das Heil, biblisch: das Reich Gottes, ist, werden in ihm nicht nur die Potenzen des einzelnen als einzelnen, sondern auch als Gemeinschaftswesen eingeschaltet. In diesem Sinn können auch andere Kirchengemeinschaften, andere Religionen, ja alle kreatürlichen Gegebenheiten heilsförderlich sein.
7. Ein solcher Prozeß kann sich nur im Raum der Freiheit vollziehen. Der Heilsdienst der Kirche wird also überall dort ins Gegenteil verkehrt, wo er beeinträchtigt wird: Innerkirchliche Oppressionen sind unter dem Horizont des Heils ebenso pervers wie Intoleranz und Zwang nach außen. Die Gewährung von Toleranz und Religionsfreiheit, die Aufnahme des ökumenischen Dialogs und die Teilhabe an den Sorgen und Problemen der „Welt" sind also innere Momente an der Verwirklichung des kirchlichen Absolutheitsanspruchs. Ohne sie kann er gar nicht aufrechterhalten werden.
8. Unbeschadet davon hat die Kirche gelegen und ungelegen die Wahrheit des Heils zu verkünden. Die Gewährung der Freiheit ist auch ein Anspruch, den sie selber erheben muß. Aber die Wahrheit, um die es geht, ist existentielle Wahrheit. Sie kann als Wahrheit über das unendliche Geheimnis immer nur bruchstückhaft erfaßt und als Wahrheit innerhalb der Geschichte immer nur mit Mängeln ausgesprochen werden; das gilt selbst dort noch, wo diese Wahrheit mit definitori-

schem Anspruch verkündet wird. Sie bleibt also immer unvollkommen und somit vervollkommnungsfähig nach Inhalt wie Ausdruck. Die Geschichte des Satzes „Extra Ecclesiam nulla salus" ist das beste Beispiel dafür. Die theologische Erkenntnislehre hat das mit der These festgehalten, daß auch das Dogma nur „articulus", also Teilwahrheit innerhalb einer großen Gesamtwahrheit ist[36]. Was aber für die Kirche wegen ihrer unaufhebbaren Einbindung in die Geschichte gilt, gilt auch für alle anderen Menschen und Gemeinschaften innerhalb der Geschichte: Auch ihnen ist Wahrheitserkenntnis möglich; und auch sie wird immer nur fragmentarisch im doppelten Sinn sein.

9. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des Dialogs für die Kirche. Andere Kirchen und Religionen bedürfen der Wahrheit, die die Kirche ansagt; die Kirche hat der Wahrheit nachzuspüren, die der Geist Gottes in sie gelegt hat, als er sie als Mittel des Heils in Anspruch genommen hat: Die Kirche muß sich auch durch die Religionen kritisieren lassen[37]. Andernfalls wird die Frage nach dem verfehlten Heil zur Anfrage an die mögliche Schuld der Kirche.

10. Das Heil haben wir auf Erden immer nur als Angeld und also in der Weise der Hoffnung. Die Vollgestalt wird erreicht durch die Fülle der Liebe, wie sie uns geschenkt worden ist in der Stiftung der Kirche: Seligmachen heißt dann für diese nichts anderes als die immer vollkommenere Verwirklichung der Katholizität, das heißt die Mittelung der Gnade in ganzer Fülle an die Schöpfung in all ihrer Vielfalt. Diese Namhaftmachung des Heiles Gottes ist der innere und bleibende Sinn ihrer Sendung an die Welt und für die Welt.

ANMERKUNGEN

[1] Zu dieser Entwicklung s. W. Beinert in dieser Zschr. 208 (1990) 75–85.

[2] F. Ricken, „Ecclesia ... universale salutis sacramentum". Theol. Erwägungen zur Lehre der Dogm. Konst. „De Ecclesia" über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol 40 (1965) 356–358, zeigt dies an Hand der Bellarminschen Ekklesiologie deutlich.

[3] Mansi 51, 541f. Wesentl. Teile auch NR 368f. [4] Y. Congar, Heilige Kirche (Stuttgart 1966) 443f.

[5] Die ausführlichste Darstellung: C. G. Clarke, The Loyolas and the Cabots (Boston 1950); vgl. auch G. Montesi, Skandal in Boston, in: WW 6 (1951) 233–236; W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach röm.-kath. Lehre (Göttingen 1962) 109–113; F. Hartl, Außerhalb der Kirche kein Heil? Die Stellungnahme des Hl. Offiziums zur Feeney-Affäre, in: PhTh 54 (1979) 418–425.

[6] D 2319; in DS ist der Passus ausgelassen. [7] DS 3866–3873; NR 370f. (in Auszug).

[8] W. Dietzfelbinger, a. a. O. (A. 5) 125. Zum Problem des Austritts wegen Kirchensteuerverweigerung vgl. B. Primetshofer, Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen, in: Recht als Heilsdienst (FS M. Kaiser) (Paderborn 1989) 187–199.

[9] Neben Dietzfelbinger vgl. U. Valeske, Votum Ecclesiae (München 1962).

[10] Bis 1964 zusammenfassend: K. Riesenhuber, Der anonyme Christ nach K. Rahner, in: ZkTh 86 (1964) 286–303; danach K. Rahner, Schriften z. Theol. Bd. 6, 545–554; 8, 187–212; 329–354; 9, 498–515; 10, 531–546.

[11] Zur Auseinandersetzung vgl. Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg

1976); H. Pissarek-Hudelist, Universaler Heilsoptimismus – Denkanstoß f. d. Religionsunterricht?, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner) (Freiburg 1984) 713–740.

[12] LG 5, 1; 9,2; 13, 1. [13] LG, 8, 2f. [14] LG 9, 2. [15] LG 13, 2. [16] LG 14, 1.

[17] DS 1639; NR 571. [18] LG 1. [19] LG 8, 2.

[20] F. Ricken, a.a.O. (A. 1) 373–375 hat alle Entwürfe zu LG untersucht. [21] Ebd. 375, A. 117. [22] LG 14, 2.

[23] Einen gewissen Widerhall hat die Lehre von LG im CIC (1983) gefunden. Nach c. 204 § 1 wird man durch die Taufe in die Kirche Christi aufgenommen. Diese Kirche ist aber nicht mit der röm.-kath. Kirche voll deckungsgleich, sondern „subsistit" in ihr (c. 204 § 2). Nach c. 205 wird die Vollgliedschaft nach den Kriterien des Bellarminschen Kirchenbegriffs definiert: Sichtbare Einheit in Bekenntnis, Sakramenten und Leitung. Nach c. 1117 gilt die Eheschließungsform nicht für jene, die „durch einen formalen Akt" von der Kirche „abgefallen" sind. Somit hat eine Kirchenaustrittserklärung kirchl. Rechtswirkungen, obwohl sie doch theologisch gar nicht möglich ist (c. 849). Eine Lockerung der Kirchengliedschaft resultiert auch aus kirchl. Strafen (c. 96). Vgl. P. Krämer, Die Zugehörigkeit zur Kirche, in: HkKR 162–171; K. Walf, in: Wb. d. Christentums (Gütersloh 1998) 626f.

[24] UR 3, 3; 4 bzw. LG 17. [25] LG 16. [26] Vgl. v. a. GS 40; 85; 90; 92; AG 16, 41.

[27] Die ma. Theologie betrachtete unter diesem Aspekt die „Mysteria vitae Christi". Vgl. A. Grillmeier, R. Schulte, C. Schütz, Die Mysterien des Lebens Jesu und die christl. Existenz (Aschaffenburg 1984).

[28] H. Berkhof, Theologie des Hl. Geistes (Neukirchen-Vluyn [2]1988) 21 kommentiert das bibl. Zeugnis sehr schön: „Zuerst erschafft (der Hl. Geist) den Einen; dann schließt er die Vielen in dem Einen zusammen. Der Geist ruht auf Jesus, und der Geist geht von Jesus aus."

[29] H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi (Einsiedeln 1960) 203–305.[30] Vgl. Apol. CA 7, 20f. (BSELK 238).[31] LG 8, 2.

[32] Vgl. den Duktus der paul. Charismenlehre 1 Kor 12–14: Das Ziel aller kirchlichen Gnadenbegabungen und zugleich deren Kriterium und Zusammenfassung ist die Liebe (1 Kor 13). Auf die Liebe als Ziel der Kirche hat auch Paul VI. hingewiesen: „Animadvertere potius cupimus, Concilii nostri religionem in primis fuisse caritatem" (Schlußanspr. 4. Sitzungsperiode 7. 12. 1965).

[33] UR 3, 3. Der Text bekommt Relief, weil Pius XII. in „Mystici Corporis" noch die Ansicht vertreten hatte, die von der röm.-kath. Kirche Getrennten könnten „nicht in diesem einen Leib und aus seinem eigenen göttlichen Geist leben" (AAS 35, 1943, 203).

[34] Als Dialogregel kann gelten: „Jeder muß bereit sein, sich vom Partner betreffen zu lassen und auch zu lernen, sofern da etwas ‚Wahres und Heiliges' (DH 2) aufleuchtet. Es könnte ja etwas sein, was in der eigenen, auch in der christl. religiösen Tradition nicht so entwickelt ist wie in einer fremden. Und jeder der Partner muß auch bereit sein, die Zweifel und die kritischen Fragen von seinem Partner her ernst zu nehmen und diese mit ihm zusammen brüderlich zu prüfen" (B. Welte in: CGmG 26, Freiburg 1980, 76).

[35] DH 1.

[36] Vgl. W. Beinert, Dogmatik studieren. Einführung in dogm. Denken und Arbeiten (Regensburg 1985) 15–38.

[37] H. Waldenfels, Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit, in: HFTh 2 (Freiburg 1985) 241–265, macht hierzu sehr konkrete Angaben.

UMSCHAU

Bilder von Erlösung

Zu Eugen Drewermanns „Markusevangelium"[1]

Warum bewegt Eugen Drewermann mit seiner tiefenpsychologischen Exegese so viele Menschen? Doch wohl, weil sie in den Ängsten ihres Lebens sich ernst genommen und angesprochen finden; weil sie eine Hoffnung ahnen und ein Licht sehen; weil die „Bilder von Erlösung" ihnen wohltun und sie vom Heilsein etwas spüren lassen. Es begegnet ihnen in Drewermanns Schriften jemand, der nicht einfach die Bibelsprache nachredet und die wohlvertrauten Formeln benutzt, wie wenn sich seit der Kinderzeit nichts geändert hätte; vielmehr jemand, der die alltäglichen Erfahrungen aufruft, sie mit den Methoden der Tiefenpsychologie reflektiert und sie so, als psychologisch vertiefte, mit der Botschaft des Evangeliums zusammenbringt.

So, mit dem Erfahrungsvorsprung der Psychotherapie betrachtet, werden alte, nie recht verstandene Begriffe lebendig. Die Dämonen im Markusevangelium etwa werden als das Ich zerstörende Mächte begreifbar, in denen sich die Zerrissenheit des Menschen zeigt; dieser „Automatik der Selbstzerstörung" und Entpersönlichung tritt der freie und vertrauende Mensch Jesus entgegen, er hat Macht über die „bösen Geister". Wir haben eine Anschauung von dem Gemeinten an Psychosen, auch an schweren Zwängen und neurotischen Ängsten.

Oder die Heilungswunder Jesu sind, in der Auslegung Drewermanns, nicht mehr etwas blind zu „Glaubendes", vielmehr haben wir durch die moderne Psychosomatik ein neues Verständnis körperlicher und seelischer Leiden gewonnen. Wir wissen, daß sich die Heilung einer Blutflüssigen (Mk 5, 25–34) (M. Cardinal, Schattenmund. Roman einer Analyse, Reinbek 1979, schildert eine schwere Menorrhagie und ihre Heilung in der ersten Therapiesitzung) und die Heilung von hysterischen Lähmungen oder Erblindungen auch heute in psychotherapeutischen Behandlungen ereignet; daß familiäre Verwicklungen (Mk 9, 14–29) in Familientherapien aufgehoben werden. Wie wir über das rein naturwissenschaftliche Krankheitsverständnis des 19. Jahrhunderts hinaus sind, so haben wir auch neue Begriffe von der „Heilung aus der Begegnung" (H. Trüb; vgl. I 208 Anm., 559 Anm. 39 u. ö.), und wir verstehen die therapeutische Seite an Jesus neu; es wird einfühlbar, daß sich im Menschen etwas ändert, wenn er von Gott redet. Auch die Verbindung der Heilungsgeschichten zur zentralen Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu ist gesehen. Das heilende Gegenüber ist offen für das freie Schwingen der Begegnung mit dem absoluten Geheimnis.

Mancher wird dankbar sein für den nicht definierenden, nicht dogmatisch engen Ton in Drewermanns „Markusevangelium". Er zeigt „Bilder von Erlösung", ähnlich wie in den gotischen Kathedralen die „Biblia pauperum" in den Fenstern vom Licht erweckt wurde. „Mit welchen Augen sieht man einen Engel?" fragt er (II 693), oder: „Man braucht die Augen der Legende, um die Wahrheit Gottes in der menschlichen Geschichte zu erkennen" (II 498 Anm. 28). Drewermann versteht es, Symbole zum Leuchten zu bringen; die Symbole, die jedem in den eigenen Träumen begegnen können, sind ein wichtiger Ansatzpunkt dafür. Gegen die Überschätzung des Historischen wagt er es, die Perikope von der Verklärung Jesu „mythennah" zu nennen, so daß sie nur mit dem inneren Ohr zu hören sei (I 588 Anm. 2). Die beiden schönen Abschnitte darüber bringen eine Einführung in die Symbolik des Berichts; die „weißen Kleider" etwa erklärt Drewermann von den strahlenden Glückskleidern mancher Märchen aus; der Ausdruck „Glück" für das Verklärungserlebnis erscheint als starke, gelungene Umsetzung der traditionellen Sprache, die heute verstanden wird. Auch die

Geschichte von der Brotvermehrung und die „Begegnung auf dem See" (Mk 6, 45–56) behandelt Drewermann als „Ikonen" (I 450 Anm. 18): bildhafte Verdichtungen, in denen die Innenseite des Geschehens sich ausdrückt. Es gilt ihm: „Ich glaube, daß die symbolische Wirklichkeit die einzig wirkliche Wirklichkeit ist" (I 442).

Drewermann trifft, indem er gegen das „Auseinanderfallen von Theologie und Frömmigkeit" (II 472 Anm. 5) angeht, die religiöse Sehnsucht, wie sie in vielen Menschen da ist. Er thematisiert immer wieder eine fast mystische Entgrenzung des Glaubens, die alle kirchenamtliche Verengung und Verkrampfung weit hinter sich läßt, wie in den schönen Sätzen über das Gebet (zu Mk 9, 29). Gewiß wird er auch gehört, wenn er scharfe Sätze gegen die „Schriftgelehrten und Pharisäer" findet, gegen die zur Zeit Jesu und gegen die heutigen. Der religiöse Hunger wird verschärft durch die Abneigung gegen den Apparat Kirche, auch gegen die trockene Objektivität der wissenschaftlichen Theologie – und Drewermann gibt beiden Tendenzen breiten Raum, er liegt im Trend. Es ist, als ob sein neuestes Buch über die „Kleriker" schon in sein „Markusevangelium" und in seine Darstellung des Gegensatzes zwischen Jesus und den Schriftgelehrten hereinspielte. Das Suchen nach religiöser Vertiefung, wie sie von der historisch-kritischen Exegese nicht geleistet wird, ist begleitet, oft auch gestört von einer mächtigen Lust an der Polemik.

Die beiden Bände des „Markusevangeliums" sind zusammengehalten durch ein psychologisch eindringliches Jesusbild, das menschlich einfühlbar erscheint. Es ist ein Jesusbild „von innen", nicht von vornherein überstrahlt von dem, was die Dogmatik lehrt: Jesus als der Begegnende und Gegenübertretende und dadurch das Innerste Aufrufende; der in Bildern und Symbolen vom Geheimnis und der Würde des Daseins Redende; der religiös Ergriffene, der im Vertrauen und als Freier lebt, damit aber bei den Mächten der religiösen und zivilen Ordnung anstößt.

Im Zentrum steht, von der Einleitung zum ersten Band an, die uralte Frage: „Warum mußte Jesus sterben?" Drewermanns Antwortversuch überrascht, verläßt die alten Theologumena, besonders Anselms Satisfaktionstheorie. Er schlägt vor, psychologisch, also vom Menschen her, zu argumentieren. Man müsse nicht sagen, daß Gott den Tod Jesu am Kreuz gewollt habe; sondern der Mensch wehre sich gegen das Heil, hänge an seinem bisherigen Leben, lasse sich nicht einfach von der Angst befreien. So sterbe Jesus an dem, was wir sind (II 625) – auch darin wäre er der Offenbarer. Drewermann verwertet theologisch die psychoanalytische Lehre vom Widerstand (I 45–80); die Kreuzigung ist ihm das „Psychodrama des Heils", die alte Ambivalenz des Gottesbildes – Gott als unverständlich grausam! – sei überwunden.

In den beiden Abschnitten über die Auferstehung Jesu (zu Mk 16, 1–8) plädiert Drewermann entschieden dafür, mit Paul Tillich und C. G. Jung, die symbolische Darstellung des Evangelisten symbolisch zu lesen, so wie man einen Traum symbolisch lesen müsse, um die inneren, psychischen Erfahrungen des Träumers zu verstehen. „Man muß Mk 16, 1–8 so lesen, daß deutlich wird, was es heißt, vom Tode Jesu her ein Vertrauen geschenkt zu bekommen, das es ermöglicht, Gräber geöffnet zu sehen" (II 684 ff. Anm. 1). Den Frauen am Grab schreibt er das Wissen der Liebe zu, die den Sieg des Lebens sehen kann; Auferstehung könne nur geglaubt, nur in Bildern und Symbolen gesagt werden (II 699). Es gehe in der Auferstehung Jesu um ein Empfinden für den Wert unseres Lebens, das der Tod nicht zu entwerten vermag (II 710). Eine objektivistische, letztlich materialistische Auffassung verbiete sich (II 713 Anm. 46; II 700 Anm. 6).

Drewermanns „Markusevangelium" ist ein Buch, das nicht die Spuren der Angst vor der Glaubensbehörde trägt. Freilich kann man manches anmerken, etwa daß, bei der Entstehung aus Predigten naheliegend, durch die immer neuen Ansätze sowohl der Aufbau, die Redaktionsgeschichte, die Theologie des Markus, überhaupt das Evangelium als Form und Gestalt zurücktritt; oder daß neben vielen kräftigen, originellen Abschnitten auch flachere stehen, die mit Tiefenpsychologie und auch mit Exegese nicht viel zu tun haben (z. B. zu Mk 6, 30–34; 14, 1–9); daß man die Beliebigkeit, Akzente so oder anders zu setzen, wohl dem Prediger zugestehen mag, aber nicht einer Auslegung des Markusevangeliums; daß die Angst zu undifferenziert negativ gesehen

(außer der „Heiligen Todesangst", wo G. Bernanos wohl oder übel zitiert werden muß) und nur in einer Anmerkung die doch nicht zu überspringende Geschichte der Angst erwähnt wird (II 549 Anm. 6); daß überhaupt zu unbedacht das Unbewußte der Menschen biblischer Zeit mit dem heutigen gleichgesetzt wird; daß nicht die Methodik der tiefenpsychologischen Exegese gezeigt wird, sondern Ergebnisse – aber ein neues Schriftgelehrtentum, nur mit psychologischen Vorzeichen, kann doch nicht der Sinn des Verfahrens sein.

Was den Wert von Drewermanns „Markusevangelium" entschiedener mindert, ist seine Spaltung in jeweils zwei Bücher: den Text der Homilien und die Anmerkungen, denn das Werk besteht zu einem Drittel etwa aus (kleingedruckten) Fußnoten. In ihnen steht viel Erhellendes, das im Text nicht Platz hat, viel gelehrte Diskussion und viel Zank mit den Exegeten, und reichlich Lesefrüchte aus Theologie, Philosophie (besonders Kierkegaard), Psychoanalyse und C. G. Jung, Dichtung, chinesischer Weisheit. Das Wissen, das Drewermann in den Anmerkungen ausbreitet, wirkt wie die Rüstung Sauls, in der David sich nicht bewegen kann, als ob er den Homilien die wissenschaftliche Auseinandersetzung hinterherwerfen müßte, die er anderseits so oft angreift; als ob er Rudolf Peschs ebenfalls zweibändigen Markuskommentar übertreffen wollte, den er übrigens oft, auch zustimmend, zitiert. So hat der fromme Prediger als seinen Schatten (im Sinn der Jung-Schule) einen polternden Gelehrten hinter sich, der sein Archiv ausschüttet.

Bei allem, was an dem Werk Drewermanns auszusetzen bleibt: die Lust, mit ihm zu streiten, vergeht einem unter der Drohung eines lehramtlichen Verfahrens gegen ihn. Der Versuch der Disziplinierung von seiten der Bischöfe verdirbt das Klima der offenen Auseinandersetzung mit Theologen und Psychologen. In einem solchen Gespräch, sei es von den Grundlagen der Exegese aus oder auf der Suche nach dem heute treffenden Reden über die Geheimnisse des Glaubens oder psychologisch, wäre erst zu erarbeiten, wie hier zu hören und zu antworten ist. Das schnelle Ausfinden von Schwächen greift ebenso zu kurz wie das obrigkeitliche „So nicht", das uns im übrigen ratlos läßt, wie der Glaube heute weiterzugeben sei. *Lorenz Wachinger*

[1] Drewermann, Eugen: Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung. Bd. 1–2. Olten: Walter 1989. 656, 796 S. Lw. 68,–, 78,–.

Kreislauf der neuzeitlichen Kirchengeschichte

Die Gattung „Leitfaden" in der wissenschaftlichen Literatur stellt einen jeden Gelehrten, der sich in dieser Form äußert, vor erhebliche Probleme. Er muß sich „kurz fassen" und deshalb in der Stoffmasse streng auswählen, was er in diesen Faden verspinnen kann. Die Kategorien der Auswahl sind keineswegs objektiv vorgegeben, auch nicht bei systematischen Themen, am wenigsten bei historischen. Eben dies ist zu bedenken, wenn hier als Nr. 20 des „Leitfadens Theologie" die „Kirchengeschichte der Neuzeit II" von Klaus Schatz vorzustellen ist[1]. Denn er hat dieses Problem in überlegener Weise gemeistert.

Der Band erschien zwei Jahre nach dem Buch „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" des gleichen Autors (vgl. diese Zschr. 205, 1987, 177–194), welches es jedoch mit einer relativ geschlossenen Erscheinung zu tun hatte. Die neue Publikation befaßt sich mit der Geschichte der katholischen Kirche von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Vatikanum (inklusive) und schließt mit einem sich auf Westeuropa und Nordamerika beschränkenden „Ausblick auf die nachkonziliare Zeit" (189–195). Eine bestürzende Erkenntnis tut sich auf: Die Kirche bewegt sich in diesen zwei Jahrhunderten im gleichen Problemfeld zwischen Rückzug auf sich selbst und Öffnung zur gegenwärtigen Welt. Entgegen allen Vereinfachungen aber zeigt der Verfasser die innere Dialektik der beiden Perioden zwischen Revolution und Erstem Vatikanum und zwischen diesem und dem Zwei-

ten Vatikanum, so daß er etwa den „Siegeszug des Ultramontanismus (1848–1870)" einerseits würdigen kann als den Abschied vom Traum der Restauration der vorrevolutionären Welt und als Ausdruck der kirchlichen Eigenständigkeit und des Identitätsbewußtseins gegenüber der Moderne, andererseits aber eindeutig jene „Papstfrömmigkeit" zu illustrieren vermag, in welcher ein Ultramontaner Irlands sich jeden Morgen zum Frühstück eine neue Enzyklika wünschte (76; solche Details beleben den „Leitfaden").

In erfreulicher Deutlichkeit weist der Verfasser „um der historischen Wahrheit willen" den Versuch zurück, eine lehramtliche Kontinuität vom „Syllabus" und der Enzyklika „Quanta cura" (1864) hin zum Dekret des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit zu konstruieren, mit der Behauptung, Pius IX. habe nur den „Indifferentismus" verurteilt (84) – auch jüngst die Ablenkung eines prominenten Theologen beim Umgang mit dem Problem der Toleranz. Leo XIII. hat statt „tolerantia" die „patientia" empfohlen, gewiß eine „vorsichtige Öffnung" (110), welche der Verfasser im Hinblick auf die so unterschiedlichen Situationen in Deutschland, Frankreich und Italien sehr präzis behandelt; ein wichtiges Moment dieses Pontifikats, die Illusion Leos XIII., ein moderner Papst Innozenz III. sein zu können, sollte deutlicher herauskommen.

Die Darstellung der „Modernismus-Krise" (120–130) ist ein Kunststück: Auf zehn Seiten werden alle wichtigen Personen in ihren jeweiligen Problemen charakterisiert und wird die Grundfrage formuliert: „die Geschichtlichkeit von Glaube, Kirche und Dogma" (125). Vielleicht unterschätzt der Verfasser die freilich manchmal auch überschätzte Wirksamkeit des „Sodalitium Pianum", dieser von dem Msgr. Umberto Benigni gegründeten Spitzelorganisation, wenn er auf den niederen Rang des Personals hinweist. Aber während noch 1960 im Lexikon für Theologie und Kirche (5, 717) geschrieben wird, dies alles habe sich „hinter dem Rükken Pius' X." abgespielt, notiert der Verfasser, daß die Organisation vom Papst „offiziell unterstützt" (128) wurde. Wie subaltern auch die Organe waren, Benigni hatte das Ohr des Papstes, der sich laufend von ihm unterrichten ließ und ihm Aufträge gab.

Der Verfasser schließt dieses Kapitel mit einem sehr bedenkenswerten Satz: „Die Krise nach dem II. Vatikanum ist z. T. auch die Hypothek der nicht gelösten, sondern künstlich unterdrückten Krise der Jahrhundertwende" (130), und ergänzt so die Analyse der „nachkonziliaren Zeit" am Ende des Buchs. Dort hebt er zu Recht das „Nebeneinander zweier Kirchenbilder" (191) in den Texten des Konzils hervor; die Nachwirkungen vom „Ende der 60er Jahre" machen sich aber heute in der Kirche vielleicht mehr bei damals erschrockenen und jetzt auf Sicherungen bedachten Avantgardisten geltend als bei den Nachfahren jenes Jahrzehnts. Und so mag einer nach 1989 mit einiger Nostalgie die Notiz lesen vom „1910 eingeführten (und unter Paul VI. abgeschafften) Anti-Modernisten-Eid" (127).

In souveräner Kenntnis hat der Verfasser die zwei Perioden der Kirchengeschichte seit der Französischen Revolution dargestellt in allen ihren Dimensionen; in den politischen Situationen der jeweiligen Länder, in der daraus resultierenden Kirchenpolitik, in den verschiedenen Katholizismen mit ihren inneren Spannungen, in den Theologien und religiösen Lebensformen, im Weg „Von den Heidenmissionen zu den Jungen Kirchen". Man möchte diesem Buch einen Leserkreis wünschen, der weit über theologische Examenskandidaten hinausgeht. Denn es kann sehr hilfreich sein zur Überwindung der gegenwärtigen Polarisationen, wenn eine jede Seite ihre geschichtliche Bedingtheit wahrnimmt – und nicht vorab die der anderen. *Oskar Köhler*

[1] Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit. Düsseldorf: Patmos 1989. 203 S. (Leitfaden Theologie, 20) Kart. 24,80.

Zur Zukunft kirchlicher Schulen

Die Kirche hat sich immer im Bereich von Erziehung und Bildung engagiert. Es sei nur an die abendländische Bildungsgeschichte erinnert, die in ihren Lehrplänen und Schulmodellen nicht ohne den Beitrag des Christentums zu denken ist. Längst bevor von der Emanzipation der Frau die Rede war, haben sich Frauen wie Angela Merici oder Theresia von Jesus Gerhardinger um die Bildung zumal armer Mädchen gemüht. Auch heute spielen die kirchlichen Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik eine nicht unbedeutende Rolle. Im Schuljahr 1987/88 unterhielten die katholischen Orden und Diözesen 449 allgemeinbildende Schulen, 163 Sonderschulen und 199 berufsbildende Schulen. Der Schulform nach lag der Schwerpunkt bei den Gymnasien und Realschulen. Diese katholischen Schulen wurden von 268 846 Schülerinnen und Schülern besucht, das waren vier Prozent der entsprechenden Schülerschaft. Dazu kamen noch etwa 272 Krankenpflege-, Kinderkrankenpflege- und Altenpflegeschulen, die etwa 1800 junge Menschen ausbildeten. Die Hälfte der genannten Schulen befand sich in der Trägerschaft eines Ordens. Daneben waren Diözesen, der Caritasverband oder kirchliche Stiftungen die wichtigsten Unterhaltsträger der Schulen.

Da die kirchlichen Schulen sich durchweg kaum Sorgen um neue Schülerinnen und Schüler machen müssen – sie können im Gegensatz zu öffentlichen Schulen jedes Schuljahr meist mit ihrer jeweils üblichen Klassenzahl beginnen –, sind die kirchlichen Schulen im Bildungswesen in der Bundesrepublik Deutschland unbestritten, wenn man von den fast regelmäßig sich wiederholenden Versuchen absieht, die staatlichen Zuschüsse für Privatschulen in Frage zu stellen. Doch es zeigen sich andere Probleme, die wie dunkle Wolken über der heiteren kirchlichen Bildungslandschaft liegen. Die abnehmende Zahl der Ordensleute signalisiert große Nöte: Im Schuljahr 1977/78 waren 2262 Ordensleute an allgemeinbildenden kirchlichen Schulen tätig, zehn Jahre später sind es nur noch 1403. Die Hälfte von ihnen ist also inzwischen aus dem Schuldienst ausgeschieden. Ebenso bedenklich ist, daß ein Großteil jener, die heute noch Schule halten, das 60. Lebensjahr bereits überschritten hat. Angesichts des geringen Nachwuchses bei den Schulorden lassen sich Rechenexperimente anstellen, wann die letzte Ordensfrau in einer bestimmten Schule stehen wird und wie viele Ordensleute noch eine christlich orientierte Erziehung in einer kirchlichen Schule gewährleisten. Eigentlich eher trübsinnige Rechnungen.

Diese Veränderung in der Lehrerschaft bringt zuerst finanzielle Probleme; denn anstelle der „kostengünstigen" Ordensleute müssen christliche Laien als Lehrer angestellt werden. Wie es scheint, führt diese Notlage dazu, daß die Diözesen den größten Teil des finanziellen Aufwands erbringen. Damit ändert sich auf die Dauer die Zuständigkeit, vielleicht ändert sich durch eine ortsferne Verantwortlichkeit auch etwas am inneren Klima einer Schule. Aber diese Befürchtungen sind unbedeutend im Vergleich zur Umstrukturierung in den Lehrerkollegien; denn die eigentliche Frage lautet doch: Wo sind jene engagierten christlichen Lehrerinnen und Lehrer (auch in der Schulleitung) zu finden, die sich die Erziehungsziele einer kirchlichen Schule ungeteilt zu eigen machen? Das ist das eigentliche Problem – und es reicht gewiß nicht, den Imperativ zu setzen: „Wir müssen die katholische Schule auf jeden Fall erhalten!", wenn nicht zur gleichen Zeit Schritte bedacht und unternommen werden, die die christliche Lebensform eines engagierten Lehrers ermöglichen.

Das Selbstverständnis eines christlichen Lehrers wird nicht vom Erziehungskonzept einer kirchlichen Schule ablösbar sein. Dafür bieten sich heute unterschiedliche Modelle an: 1. Das „Getto-Modell" wird unter dem Begriff des exklusiv „Katholischen" entworfen und versucht, durch Selektion und ängstliche Orientierung an der Tradition einen Raum der Geborgenheit zu erstellen. 2. Das „Liberalisierungsmodell" möchte auf jeden Fall den Beifall aller gewinnen, indem es die Unterschiede einebnet und dem, was man für modern hält, Tür und Tor öffnet. 3. Das Modell „christlicher Realismus" nimmt beides als Herausforderung wahr: die spirituelle Herkunft der konkreten Schule und die gerade von jungen Menschen existentiell vorgebrachten

Zeitfragen, und so versucht es im Dialog aller mit allen – Schulleitung, Lehrer, Eltern, Jugendliche – einen Weg in die gemeinsame Zukunft zu finden. Angesichts des Mangels an gemeinsamen erzieherischen Maximen wird das letzte Modell das schwierigere sein. Aber genau dieses wird jene Lehrerinnen und Lehrer ansprechen, die sich für Kreativität und Phantasie entschieden haben und in Partizipation mit Jugendlichen das spirituelle, alltägliche, zeitraubende Wagnis einer christlichen Lebensform eingehen wollen.

Die Versuchung der heutigen Zeit ist auch in diesem christlichen Lebensfeld eine doppelte: Das Ausruhen auf finanziellen Polstern, auf denen man satt Schulwerke und Schulstiftungen entwerfen kann, und die im Lob der Tradition unbedachte Verherrlichung einer retrospektiven Utopie. Wenn ein kirchliches Schulwesen (auch und gerade unter Mitarbeit der Orden) eine Zukunft haben soll, wird diese nur im Wagnis einer spirituellen, das heißt einer sinnorientierten Schule gewonnen. Die Statistik der kirchlichen Schulen mag darunter leiden, aber das Ansehen dieser Schulen wird bei Schülern und Eltern, auch bei anderen, zumal öffentlichen Schulen, nur wachsen. Die Not und die Herausforderung der heutigen Schule besteht darin, ihren Sinn jungen Menschen zu erhellen.

Gerade diese Sinnfindung müßte in einer kirchlichen Schule auf der Tagesordnung stehen. Nicht in aufdringlicher Bekehrungssucht, sondern in der Bereitschaft aller, im Gespräch das Sinndunkel zu klären und miteinander Wege zur Sinnfindung zu gehen. Daß dabei der Religionsunterricht und die Schulseelsorge eine besondere Rolle spielen werden, liegt auf der Hand. Doch nur dann, wenn die Lehrer in allen Fächern im Kanon der Schule deren sinnbestimmte Dimensionen zur Kenntnis nehmen und zur Kenntnis bringen, kann die Integration des Vielfältigen und Widersprüchlichen in der Schule gelingen, kann sich alles harmonisch in einem Menschenbild finden, das im letzten an Jesus Christus Maß nimmt. Nur aufgrund eines solchen Rückbezugs könnte es gelingen, daß kirchliche Schule wirklich – wie das Zweite Vatikanische Konzil in der Erklärung über die christliche Erziehung gesagt hat – einen Lebensraum schafft, „in dem der Geist der Freiheit und der Liebe des Evangeliums lebendig ist".

Am Ende wäre nicht zu vergessen, daß nicht Schulordnungen die Verwirklichung von Schulzielen sichern, sondern vor allem Lehrer, die sich ein solches Ziel der Schule zum Maß des eigenen Lebens gewählt haben. Gelingt ihnen dies zunehmend, dann wird auch eine Schule für junge Menschen „glücken".

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Kirche und Religion

Konfessionelle Religiosität. Chancen und Grenzen. Hrsg. v. Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut. Zürich: NZN 1989. 115 S. (SPI. 4.) Kart. 16,80.

Anläßlich des zwanzigjährigen Bestehens des „Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts" (SPI) fand in St. Gallen eine Studientagung statt zum Thema „Was wird aus den Kirchen?" Die Vorträge, die über die Fragestellungen des schweizerischen Katholizismus hinaus von Bedeutung sind, werden in dieser Publikation vorgelegt. Alle Beiträge – ob von Soziologe, Sozialwissenschaftler, Geschichtler oder Theologe – stimmen in ihrer Grundaussage darin überein, daß die katholische Kirche in einer Krise steckt, die sich weithin aus gesamtgesellschaftlichen Problemen herleitet. Orientierung ist dabei nicht aus der Vergangenheit zu gewinnen, sondern aus der Analyse des derzeitigen sozialen Wandels und aus der Kritik an nur traditionellen Strukturen. Besonders wichtig sind die Feststellungen von Karl Gabriel (Osnabrück), der den Gesamtkonflikt an den Begriffen Individualisierung und Organisation festmacht. Er plädiert einmal für eine Ebenendifferenzierung in der Kirche, also für eine stärkere Unterscheidung von Weltkirche, Diözese, Gemeinde, Gruppe. Eine zweite Forderung nennt die Möglichkeiten und Grenzen von Organisationen: Sie können gewiß verwalten und kontrollieren, können aber nicht die heute geforderte Geborgenheit und religiöse Erfahrung bieten. Die Neuentdeckung der Kleingruppe drängt sich als notwendig auf. In ähnliche Richtung arbeitet Norbert Mette (Paderborn) die Desiderate heraus. Er greift dabei auf den Imperativ Evangelisierung zurück und entfaltet diese dann als Martyria, Koinonia und Diakonia. Er subsumiert die in der Trias der Gemeindefunktionen fehlende Leiturgia der Diakonia. Dies kann man für eine Engführung halten, weil ja das Lob Gottes dem Dienst untergeordnet wird. Es zeigt sich darin ein noch weiter zu diskutierendes neues, eher totales bzw. radikales Verständnis von Diakonie. Man kann nicht sagen, daß dies bislang in der Pastoraltheologie rezipiert ist. Auch die anderen Referate von Roland J. Campiche (Lausanne), Urs Altermatt (Fribourg), Alfred Dubach (St. Gallen) und Ivo Führer (St. Gallen) sind so anregend und instruktiv, daß sich die Lektüre des Bändchens lohnt. *R. Bleistein SJ*

Wass, Barbara: *Leben „in der Wahrheit"?* Zwölf Jahre Zeugin Jehovas. Salzburg: Müller 1989. 244 S. Kart. 29,80.

B. Waß, Frau eines Arbeiters, Mutter von drei Kindern und Verfasserin von alltagsgeschichtlichen Beschreibungen des Lebens eines österreichischen Bergbauern (ihres Vaters) sowie einer Sennerin, schildert in diesem Buch, wie sie sich zusammen mit ihrem Mann 1968 den Zeugen Jehovas anschloß und nach zwölf Jahren wieder von ihnen löste. Die streng katholisch erzogene junge Frau wollte ursprünglich nur die Bibel kennenlernen und ihre Isolation durch das Gespräch mit einer vertrauten Person durchbrechen – zwei Wünsche, die sie in ihrer traditionalistischen und menschlich engen Gemeinde nicht erfüllen konnte, bis sie die gesuchte Gesprächspartnerin in einer Zeugin Jehovas fand. Das Studium der Bibel – in Wirklichkeit nur der mit Bibelstellen belegten Lehre der Zeugen – unter deren Anleitung bestärkt ihre Zweifel am autoritären Gehabe der Kirche, an den Kreuzzügen usw., und die kleine Gemeinschaft der Zeugen, in der sich alle mit „Bruder" und „Schwester" anreden und einen starken Zusammenhalt pflegen, wirkt wie ein ideales Gegenbild dazu. Das beste Mittel in dieser Anfangsphase wäre „Verständnis und Geduld" gewesen; doch gerade dies verweigern ihr sowohl die Schwiegermutter als auch der Pfarrer, die sie beide auf die primitivste Weise unter Druck setzen.

Mit den edelsten Absichten ließ sie sich mit ihrem Mann auf einem Kreiskongreß taufen und gelobte Treue gegen Gott. Daß dies auch Unterwerfung unter die Leitung der Organisation bedeutete und eine systematische Isolierung gegenüber allen Andersdenkenden nach sich zog, wurde ihr erst allmählich klar. Wie diese „zwölf Jahre geistiger Gefangenschaft" in der Lehre und Organisation der Zeugen Jehovas begründet waren, schildert Waß in einem informativen Kapitel, das die Kernpunkte des zu ihrer Zeit gültigen Organisationslehrbuchs erläutert. Sie beschreibt, wie die Botschaft jetzt, da die Stunde des Gerichts gekommen ist, mit Nachdruck verkündet werden muß, aber auch, wie das System der von oben ernannten „Aufseher" den Einsatz der Verkünder plant und ihren Eifer kontrolliert; was von ihnen verlangt wird, wozu sich viele freiwillig verpflichten, wie sie sich gegenseitig durch Denunziation beaufsichtigen, wie sich die Organisation finanziert, den Beitritt zu „weltlichen Organisationen", zumal zu politischen Parteien, verbietet u. a. m.

Ein weiteres Kapitel erzählt anschaulich, wie das Ideal, „alles zur Ehre Gottes" zu tun und die „Zeit auszukaufen", in ihr einen skrupulösen Perfektionismus, Angst vor weltlichen Vergnügen und Sexualität, die Unterordnung unter den Mann und eine ständige Überforderung durch die vielen Zusammenkünfte und den Predigtdienst von Tür zu Tür förderte, aber auch, wie die großen Kongresse Begeisterung vermittelten. Die „langsame Loslösung", die das letzte Kapitel nachzeichnet, wurde vor allem durch die Enttäuschung über das für 1975 vorhergesagte Weltende ausgelöst, aber auch durch ihre Kritik an der Unehrlichkeit der Organisation, ihren Widerstand gegen den geforderten blinden Gehorsam und den Verdacht, daß die Mitglieder finanziell ausgenützt werden. Sie führte nicht zum Wiedereintritt in die katholische Kirche, aber zur Befreiung ihres Denkens und zur Wiedergewinnung einer Menschlichkeit und Aufrichtigkeit, die das ganze Buch angenehm durchziehen. Waß blickt ohne Ressentiment zurück. Ihr Bericht enthält manche Längen und Wiederholungen, bietet aber einen nüchternen, erfahrungsgesättigten Einblick, der die guten Absichten und Schwächen der einfachen Zeugen Jehovas ebenso verstehen läßt wie die Entmündigungsstrategien ihrer Organisation und dadurch vielen helfen kann. *B. Grom SJ*

Kirchengeschichte

Brox, Norbert: *Erleuchtung und Wiedergeburt.* Aktualität der Gnosis. München: Kösel 1989. 107 S. Kart. 24,80.

Daß die sogenannte Gnosis die gravierendste Herausforderung der Kirche und ihrer Theologie in den ersten zwei bis drei Jahrhunderten war, wird heute kaum bezweifelt. Die Kirche wurde durch diese Geistesströmung gezwungen, ihre eigenen Positionen vor allem in Lehr-, aber auch in Institutions- und Kanonfragen genauer abzustecken; gleichwohl wurde sie, etwa im Punkt Leib- und Sexualfeindlichkeit, nicht unwesentlich auch durch die Gnosis geprägt. Mit der sogenannten New-Age-Bewegung ist der Kirche in den achtziger Jahren unseres Jahrhunderts nun eine neue Herausforderung erwachsen, die vorrangig in ihren Lehren, aber auch in ihrer Bedeutung häufig mit der Gnosis verglichen wird. Vielfach spricht man gar von einer „neuen Gnosis", obwohl Begründungen für diese Parallelisierung nur selten oder nie gegeben werden.

Immerhin hat dieser Vergleich gemeinsam mit dem allseits wieder erwachenden Interesse an der (christlichen) Mystik eine neue Hinwendung zur antiken Gnosis zur Folge, wie es zahlreiche Veröffentlichungen belegen. Auch die bisher noch wenig bekanntgewordenen gnostischen Originaltexte aus dem Fund im oberägyptischen Nag Hammadi (1948/49) werden aus diesem Anlaß einer breiteren Öffentlichkeit jetzt zugänglich gemacht.

Das Büchlein des Regensburger Patristikers sucht in diesem Zusammenhang eine leicht verständliche Einführung in das Phänomen der antiken Gnosis zu geben. Mit Recht betont der Autor dabei die Eigenständigkeit der Gnosis als ei-

ner spätantiken Erlösungsreligion (14), die breite Zustimmung auch in christlichen Kreisen fand und hier enorme Faszination auslöste. Daß Gnosis vor allem Selbsterkenntnis sucht, wird deutlich gesagt (16f.), die wichtige präsentische Auferstehungskonzeption zumindest angesprochen (20ff.). Der wesentliche, aller gnostischen Religion zugrundeliegende Geist-Materie-Dualismus und seine charakteristische Bestimmtheit aus der antiken Philosophie werden hingegen kaum angedeutet, die hieraus erwachsende spezifische Gottes-, Christus- und Menschenlehre den Lesern und Leserinnen fast vollständig vorenthalten.

Der zweite Abschnitt des Buchs behandelt die enge Verknüpfung antiker Gnosis mit dem frühkirchlichen Christentum und weist zu Recht auf das ambivalente Verhältnis zwischen beiden hin. Während Kirchenväter wie Eirenaios und Hippolyt all ihre intellektuellen Kräfte aufbieten, um die Gnosis als Ketzerei zu entlarven, gewinnt die Gnosis vor allem bei den alexandrinischen (Kirchen-)Theologen Klemens und Origenes derart an Boden und Sympathie, daß die Trennungslinie zwischen beiden Geistesströmungen kaum mehr zu ziehen ist. Auch in diesem Abschnitt beschränkt der Autor sich aber auf relativ unsystematisch zusammengestellte Informationen und benützt beispielsweise mit dem Ausdruck „frühkatholisch" (33) eine längst überwunden geglaubte (Kampf-)Terminologie.

Insgesamt gelingt es dem Autor – auch durch die im letzten Abschnitt zusammengestellten fünf gnostischen Originaltexte – kaum, das geitesgeschichtliche Phänomen der Gnosis dem Leser und der Leserin in angemessener Form nahezubringen. In erster Linie fehlt eine Einbettung der Gnosis in die spätantike geistige Situation insgesamt; nur auf diesem Fundament hätte eine einigermaßen systematische und damit erklärende Beschreibung der Gnosis erfolgreich sein können. *H. Frohnhofen*

Friedenspolitik

Friedenssicherung. Bd. 3: Historische, politikwissenschaftliche und militärische Perspektiven. Hrsg. v. Manfred Spieker. Münster: Regensberg 1989. 128 S. Kart. 18,–.

Die beiden ersten Bände der Reihe Friedenssicherung sind in dieser Zeitschrift bereits vorgestellt worden (207, 1989, 502f.). Genese und Intention der Reihe wurden dort ebenso skizziert wie Reichweite und Dimensionen des Friedensverständnisses, die Manfred Spieker dem ganzen Unternehmen im Sinn interdisziplinärer realistischer Friedensforschung zugrunde legt. Der hier anzuzeigende dritte Band hat zwei Schwerpunkte, einen historischen und einen zeitgeschichtlich-politikwissenschaftlichen. Den historischen Schwerpunkt bildet, dem Ort der Osnabrücker Friedensgespräche angemessen, der Westfälische Friede, den zeitgeschichtlichen die Friedenssicherung im Kalten Krieg und unter den Bedingungen atomarer Bewaffnung.

Vier Historiker, darunter einer aus Greifswald, der Partnerstadt von Osnabrück, erörtern Aspekte der im Westfälischen Frieden ausgehandelten deutschen und europäischen Friedensordnung. Indem sie, jeder unter einer spezifischen Perspektive, Gründe sowohl für die Tragfähigkeit als auch für die Labilität dieser Ordnung aufzeigen, liefern sie zugleich am Modell Hilfen für das Nachdenken über rechtliche und politische Bedingungen inner- und zwischenstaatlichen Friedens. Geschichte wird auf diese Weise fruchtbar gemacht für allgemeinere Erkenntnis, ohne daß ihr in ihrer Einmaligkeit Gewalt angetan würde.

Zwei Politikwissenschaftler (H. P. Schwarz und K. Kaiser) und General W. Altenburg, derzeit Vorsitzender des Militärausschusses der NATO, analysieren Bedingungen und Mittel der Friedenssicherung im Kalten Krieg (1948–1969) und in der Zeit der Abrüstung. Die von den Autoren als plausibel erwiesene Position läßt sich etwa so umschreiben: Friedenssicherung im Kalten Krieg ist erzwungen worden durch die Existenz von Kernwaffen; sie ist gelungen durch Entwicklung einer der neuen Situation entsprechenden Krisen-, Rüstungskontroll- und schließ-

lich Abrüstungsdiplomatie; nukleare Abschreckung und konventionelle Verteidigungsfähigkeit bleiben gerade im Prozeß der Abrüstung auch weiterhin nötig.

Man kann gewiß die „Kehrseite der Medaille", das ethische Dilemma dieser Art von Friedenssicherung sowie die ökonomischen und politischen Kosten, deutlicher formulieren, als es in diesen Beiträgen geschieht. Auch dann aber bleibt die Einsicht in die Notwendigkeit nüchternen politischen Kalküls und kluger Diplomatie gerade um des Friedens willen, eine Einsicht, die gerade in unseren Tagen einer rasanten politischen Entwicklung durch Stimmungen und durch moralisch veredelte Emotionen leicht verdrängt werden kann. Auch der dritte Band der Reihe bietet jedenfalls wissenschaftlich gediegene und für das politische Denken hilfreiche Beiträge. *B. Sutor*

ZU DIESEM HEFT

Gegenüber dem Umbruch im Osten sind viele intellektuelle Wortführer, auch viele Vertreter der Kirche, in eine erstaunliche Sprachlosigkeit verfallen. Was müssen Kirche und Theologie tun, damit sie nicht das rechte Wort zur falschen Zeit sagen oder gar in den Wind sprechen? Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, geht dieser Frage nach.

In der Umweltethik, der Umweltpolitik und dem Umweltschutz spielt der Begriff Grenzwerte eine wachsende Rolle. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, diskutiert Ziele und Inhalte einer Grenzwertphilosophie.

Das Wort Solidarität wird so umfassend und vieldeutig verwendet, daß es einer neuen Klärung bedarf. Wilhelm Korff, Professor für Sozialethik an der Universität München, und Alois Baumgartner prüfen, was der Begriff ethisch besagt und ob er auch auf das Verhältnis von Mensch und Natur ausgedehnt werden kann.

In der Auseinandersetzung um die Asylpolitik finden die Diskussionen der europäischen Institutionen und ihre Ergebnisse kaum Resonanz. Michael Hainz informiert über diese Aktivitäten und analysiert kritisch ihre Wirkungen.

Wolfgang Beinert, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, skizzierte im Februarheft die Geschichte der These, daß es außerhalb der Kirche kein Heil gebe. In diesem Heft erörtert er, wie der Satz genau zu interpretieren ist.

Religionsunterricht – Lernfeld der Kirche

Ein Standardvorwurf vieler kirchlich engagierter Kreise lautet, der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen vermittle zu wenig religiöses Wissen und führe die Schüler nicht mehr zur kirchlichen Praxis. Ganz in diesem Sinn mahnte Kardinal Antonio Innocenti beim Gespräch der bundesdeutschen Diözesanbischöfe mit der römischen Kurie im November 1989, der Religionsunterricht müsse die Gemeindekatechese bei ihrem Bemühen „ergänzen", den Glauben weiterzugeben, und der Papst fragte kritisch: „Was geschieht zum Beispiel im schulischen Religionsunterricht, in der Erwachsenenbildung wirklich? Wie weit reicht die pfarrliche Katechese? Warum erwachsen daraus so wenig Kenntnisse der inneren Gründe des Glaubens und der Freude an der Kirche?"

Niemand wird die ehrliche Sorge um eine wirkungsvolle Glaubensvermittlung verkennen, die hinter solchen Anfragen steht. Man kann auch nicht leugnen, daß eine Minderheit von Religionslehrern versagt – ähnlich wie andere Fachlehrer und Seelsorger auch. Ebensowenig läßt sich der Mangel an Glaubenswissen bestreiten, daß etwa manche Schüler weder das Vaterunser noch die Zehn Gebote kennen.

Was der genannten Kritik jedoch vorzuwerfen ist, sind die falschen Voraussetzungen, von denen sie ausgeht. Unhaltbar ist vor allem die Ansicht, die Religionslehrer könnten wesentlich mehr erreichen, wenn sie nur wollten. In manchen Klassen besuchen 80 bis 90 Prozent der Schüler (und ihrer Eltern) nie einen Gottesdienst, und in einer Repräsentativumfrage erklärten 42 Prozent der 15- bis 17jährigen in der Bundesrepublik, daß sie weder regelmäßig noch gelegentlich, sondern schlichtweg „nicht" beten. Wie sollen sie dann den Text des Vaterunsers im Gedächtnis behalten? Angesichts der fortgeschrittenen Entkirchlichung und Säkularisierung unserer Gesellschaft wäre es naiv zu erwarten, daß der schulische Religionsunterricht die Gemeindekatechese in dem Sinn „ergänzt", daß er deren Programm, das eine positive Einstellung zum kirchlichen Leben voraussetzt, auch auf die Jugendlichen ausdehnt, die diese nicht erreicht, oder daß er die religiöse Erziehung nachholt, die vom Elternhaus versäumt wurde.

Ist der schulische Religionsunterricht also nutzlos? Bezeichnend ist, daß diejenigen, die dies meinen, keine wirkliche Alternative vorzuweisen haben. Bei dieser immer wiederkehrenden Debatte geht es letztlich um die grundlegende Schwierigkeit, der geistigen Situation, die das Wirken der Kirche heute überall erschwert, konstruktiv und offensiv zu begegnen. Anstatt den Religionsunterricht zu überfordern und an falschen Maßstäben zu messen, sollte man mit kritischer Sympathie anerkennen, wieviel Kraft und Phantasie er in den letzten 20

Jahren darauf verwendet hat, Glauben und Ethos des Christentums unter veränderten Bedingungen neu zur Sprache zu bringen. Davon könnten alle lernen.

In kaum einem anderen Bereich mußten und müssen Christen mit kirchlichem Verkündigungsauftrag so beharrlich gegen das materialistische Vorurteil kämpfen, interessant und lernenswert sei nur, was einem in der heutigen Leistungs- und Konsumgesellschaft Erfolg verspricht, müssen also den Glauben so konsequent als spirituelle Quelle von Lebenshilfe, Sinnorientierung und Humanität erschließen und neu formulieren. Sie müssen die elementarsten humanen Voraussetzungen für ein Glaubensleben – Gesprächsbereitschaft, soziales Empfinden, Nachdenken über ethisch-religiöse Fragen, Meditationsfähigkeit –, die in der durchschnittlichen Familien- und Schulkultur keineswegs mehr gegeben sind, zuerst einmal schaffen, müssen behutsam der latenten Aufgeschlossenheit für übermaterielle Werte nachspüren und sich mit geistigen Strömungen und Veränderungen auseinandersetzen, die als öffentliche Meinung zunächst die Eltern (und auch die Kollegen im Lehrerzimmer) und über sie die Schüler beeinflussen.

Ein solcher Religionsunterricht mag sich bei manchen in Lebenskunde und in aktuellen Fragen erschöpfen; die Mehrheit der Religionslehrer will jedoch die jungen Menschen dort abholen und begleiten, wo sie stehen, und sie dazu anleiten, nachdenklich zu werden und sich am Evangelium zu orientieren. So wurden denn auch viele Themen – von der Sinnfrage bis zur Verantwortung für Frieden, Entwicklung und Bewahrung der Schöpfung – im Religionsunterricht früher aufgegriffen als in der Universitätstheologie oder in kirchlichen Verlautbarungen. Die Lehrer, die dies versuchen, unterrichten neben Religion meistens noch ein anderes Fach, so daß die Verbindung zu den Naturwissenschaften, zur Sozialkunde oder Literatur naheliegt, ein Vorzug, der dem schultheologischen Denken und der Verkündigung (etwa durch die Laienpredigt) nur zu wünschen wäre.

In kaum einem anderen Bereich sind Beauftragte der Kirche so genötigt, mit Menschen ins Gespräch zu kommen, die keine Tradition oder Autorität mehr fraglos anerkennen, sondern durch sachliche Argumentation und persönliche Glaubwürdigkeit überzeugt werden wollen. Auch muß sich die Kirche selten irgendwo so intensiv dem Mißtrauen gegen die Bindung an eine Institution stellen und dem Rückzug ins Private die Erkenntnis entgegenhalten, daß Selbstwerdung nur in Gemeinschaft möglich und das Engagement in der Kirche sinnvoll ist.

So werden Christen selten irgendwo so unausweichlich mit Grundtendenzen der heutigen Gesellschaft konfrontiert wie im Religionsunterricht: mit materialistischem Leistungs- und Konsumdenken, funktionalistischer Verkümmerung, religiöser Indifferenz, Orientierungsmangel, Traditionsverlust, Emanzipation und Individualisierung. Der Religionsunterricht an der „Schule für alle" ist ein hervorragendes Lern- und Bewährungsfeld für eine Kirche, die sich diesen Herausforderungen missionarisch stellt und der Versuchung widersteht, sich ins gesellschaftliche und kulturelle Getto zurückzuziehen. *Bernhard Grom SJ*

Roman Bleistein SJ

Der Kreisauer Kreis und die Katholiken

Seit Bundeskanzler Helmut Kohl bei seinem Aufenthalt in Polen am 12. November 1989 auch den niederschlesischen Ort Kreisau besuchte, ist das ehemalige Schloß der Grafen Moltke vielen Deutschen als Ort des Widerstands gegen den Nationalsozialismus bekannt[1]. Kreisau, nach dem die Gestapo Ende August 1944 den Widerstandskreis um den Grafen Helmuth James von Moltke nannte, ist damit der Vergessenheit entrissen und soll zu einer Stätte der Versöhnung in einem friedlich geeinten Europa werden. Vergangenheit und Zukunft begegnen sich. Kreisau ist nach über 40 Jahren wieder eine aktuelle Adresse.

Mehr als früher stellen sich nun aber auch Fragen an den Kreisauer Kreis. Was war er? Was wollte er? Im folgenden wird der Kreisauer Kreis unter einer konfessionellen Optik wahrgenommen, unter einer Optik, die ihm selbst zutiefst fremd gewesen wäre; denn er verstand sich als Experiment einer umfassenden Ökumene. Dennoch kann ein solcher Akzent, solange er nicht als ausgrenzend begriffen wird, das Wagnis dieser Ökumene bewußt machen, wobei Ökumene kirchenpolitisch als Einung zwischen evangelischen und katholischen Christen und gesellschaftspolitisch als Verbindung aller Menschen guten Willens aus allen Ständen und sozialen Schichten verstanden wird, die im Widerstand gegen den Nationalsozialismus eine neue Gesellschaft entwerfen wollten.

Die katholischen Kreisauer

Wenn man alle Kreisauer, über deren genaue Mitgliederzahl immer noch die Zeitgeschichtler streiten, in Gruppen aufteilen will, kann man mit Friedrich Wilhelm Winterhager[2] vier nennen: Um den Freundeskreis Helmuth J. von Moltke (1907–1945), Peter Graf Yorck von Wartenburg (1904–1944) und Adam von Trott zu Solz (1904–1944) sammelten sich Carl Dietrich von Trotha (1907–1952), Horst von Einsiedel (1905–1947/48) und Hans Bernd von Haeften (1905–1944). Die sozialistische Gruppe bestand aus Adolf Reichwein (1898–1944), Carlo Mierendorff (1897–1944), Theodor Haubach (1896–1945) und Julius Leber (1891–1945). Die evangelische Gruppe war zusammengesetzt aus den beiden Theologen Harald Poelchau (1903–1972) und Eugen Gerstenmaier (1906–1986) sowie Otto Heinrich von der Gablentz (1898–1972) und Theodor Steltzer (1885–1967). Zur katholischen Gruppe gehörten Hans Lukaschek (1885–1960)[3],

Paulus van Husen (1891–1971)[4], Hans Peters (1890–1966)[5] und die drei Jesuiten Augustin Rösch (1893–1961), Lothar König (1906–1946) und Alfred Delp (1907–1945).

Selbst wenn bei der Arbeitsmethode der Kreisauer der Grundsatz galt, „über konkrete Fragen Gesprächspartner entgegengesetzter Standpunkte verhandeln zu lassen" (Freya von Moltke)[6], bildeten sich unter den Kreisauern keine fixen Gruppen, keine Fraktionen. Freya von Moltke spricht eher von „Fachgruppen"[7]. Eine Fraktionsbildung wurde bereits dadurch erschwert, daß sich gar nicht alle Kreisauer gegenseitig kannten und deshalb für alle zutraf, was Peters von sich berichtet: Er habe niemals eine genaue Vorstellung gehabt, „wer in die gleiche Richtung mitarbeitete, wenn auch in Besprechungen gelegentlich der eine oder andere Name fiel"[8].

Trotz dieser Tatsachen stellt Winterhager bei den katholischen Kreisauern fest: „Aus der vierten, der ‚katholischen Gruppe' zugehörig, sind neben den drei Ordenspriestern Rösch, König und Delp, Lukaschek, Husen und Peters zu nennen, die alle drei vor 1933 im politischen Katholizismus Deutschlands im Rahmen der Zentrumspartei verantwortliche Positionen innehatten. Auch im Kreisauer Kreis verstanden sich diese sechs, bei aller Offenheit im Dialog für andere Auffassungen, primär als Vertreter ihres Glaubens und ihrer Kirche, so daß die Gruppe der sechs praktizierenden Katholiken im Kreis unter den vier Einzelgruppen am ehesten als einheitliche und in sich geschlossene Gruppe zu betrachten ist."[9] Bei einer erneuten Analyse der Tatsachen läßt sich die Aussage Winterhagers wohl kaum aufrechterhalten; denn, wie Theodor Steltzer feststellte[10], bestand schon zwischen Rösch und Delp ein Unterschied in der inneren, religiösen Weite, und was die Ausrichtung an Zielen der Wirtschaftsordnung betrifft, dürfte Delp, der für eine Sozialisierung bestimmter Großbetriebe eintrat, sich gewiß von Lukaschek oder Peters unterschieden haben. Übrigens wird gerade im „personalen Sozialismus", den die Jesuiten vertraten, eine konfessionalistische Enge überschritten, eine Tatsache, die den engagierten Dialog zwischen Jesuiten und sozialdemokratischen Arbeiterführern im August 1942 erst ermöglichte.

Im Unterschied zu den drei Jesuiten waren die drei Nichtjesuiten der katholischen Gruppe von Beruf Juristen und stammten aus Norddeutschland oder Schlesien. Vor 1933 hatten sie bereits als engagierte Zentrumspolitiker in politischer Verantwortung gestanden. Alle drei kannten Moltke seit den Jahren um 1928, sei es aus den Löwenberger Lagern, sei es aus der Universität Breslau. Diese alten Freundesbeziehungen lebten um 1940 oder 1941 wieder auf, als sich Moltke und York Gedanken über eine „Neuordnung im Widerstand" machten.

Im Gegensatz dazu kamen die drei Jesuiten, die Moltke und Yorck erst Oktober 1941 bis Frühjahr 1942 kennenlernten, aus Süddeutschland, stammten aus der Mittelschicht (die Väter waren Lokomotivführer, Kaufmann, Sparkassenangestellter), hatten ihre Ausbildung im Jesuitenorden erhalten, also Philosophie

und Theologie studiert. Von ihnen hatte nur König an der Universität München über ein ethnologisches Thema promoviert, während Delp bereits die Immatrikulation an der staatswissenschaftlichen Fakultät in München (1939) mit dem Hinweis verwehrt wurde, ein Jesuit könne sowieso nicht promovieren. Er hatte sich dann in langen Gesprächen mit dem Professor der Nationalökonomie Adolf Weber (München) gemäß seinen sozialen Interessen fortgebildet. Rösch hatte über seine Ordensstudien hinaus keine weitere akademische Qualifikation erworben. Seine eigentlichen Fähigkeiten lagen im Bereich der Menschenführung und einer zielstrebigen, kämpferischen Strategie. Politisch dürften alle drei dem Zentrum bzw. der Bayerischen Volkspartei zugeneigt haben.

Schon diese kurzen Charakterisierungen lassen erwarten, daß den drei Nichtjesuiten bei den Kreisauer Planungen Beratungsaufgaben im Bereich der Verwaltung, des Staatsaufbaus, in Rechtsfragen, in Problemen um Bildung und Kultur zufielen und daß im Gegensatz dazu die drei Jesuiten in Themen wie Kirche und Staat, Ökumene, neue soziale Ordnung und grundsätzliches Engagement der Kirchen im Widerstand beraten sollten.

Die Vorstellungen von Peters, van Husen und Lukaschek

Die Beiträge der Nichtjesuiten im Kreisauer Kreis lagen also aufgrund ihrer Ausbildung und Berufserfahrung auf dem Gebiet des Rechts, der Verwaltung und der Kultur. Obgleich es sowohl von Husen (1946) wie von Peters (1952) ausführliche Berichte über den Kreisauer Kreis gibt[11], können nur einige Formulierungen in den „Grundsatzerklärungen" ihrem Einfluß zugeschrieben werden.

Hans Peters, der an der ersten und zweiten Kreisauer Tagung teilnahm, bezog deutlich eine Gegenposition zum totalen Staat. Man darf vermuten, daß folgende Aussagen in einem Entwurftext auf ihn zurückgehen: „Der Staat ist nicht total. Er hat die Aufgabe, die menschliche Persönlichkeit zu überhöhen, darf und kann sie aber nicht aufheben. Der Staat ist nicht allmächtig. Seine unaufhebbare Grenze ist das Naturrecht... Der Staat ist nicht Selbstzweck... Der Staat strebt eine gesamteuropäische Einheit an."[12] Diese Position ließ sich ohne Schwierigkeiten mit der Idee der Selbstverwaltung, gerade auf der Gemeindeebene, und dem Grundsatz der Subsidiarität verbinden. Peters setzte sich ferner dafür ein, die Rechtsstellung der Kirchen zu sichern und bejahte auf der ersten Kreisauer Tagung entschieden das Konkordat. In der Schulfrage schwebte ihm wohl „als Höchstes eine christliche Gemeinschaftsschule vor, die wirklich christlich war"[13]. Im Kulturprogramm konnte er seine Ansichten über die Reichsuniversitäten, über grundsätzliche Erziehungsfragen und über die Bedeutung von Kultur schlechthin einbringen[14]. Er war entschieden gegen eine Favorisierung der Monarchie. In den Plänen der Kreisauer schien ihm der Weg zu einer echten Demo-

kratie eröffnet. Er wollte aber in den Kreisauer Erklärungen immer zwischen einem „Sofortprogramm" und einem „Zielprogramm" unterschieden wissen. Seiner Meinung nach kamen später die Unklarheiten über die Absichten der Kreisauer aus der Vernachlässigung dieser wichtigen Unterscheidung.

Der Einfluß von *Paulus van Husen* wird an einigen Stellen der Beratungen deutlich, am klarsten bei der Ausarbeitung über die „Wiederherstellung der Rechtsordnung", die eine Grundlage für die „Bestrafung der Rechtsschänder" abgab. Sie wurde auf der dritten Kreisauer Tagung besprochen, an der Husen teilnahm. In der Forderung der Bekenntnisschule – „Religionsunterricht ist obligatorisch in jeder Schule auf der Grundlage des christlichen Bekenntnisses" – stand er wohl unter dem Einfluß des Bischofs von Münster, Clemens August von Galen, mit dem er diese Frage besprochen hatte. Seine Meinung war diametral entgegengesetzt den Ausführungen Reichweins, der in der öffentlichen Schule keinen Religionsunterricht mehr haben wollte[15]. Was die Ordnung des Staats betrifft, plädierte er entschieden für einen Föderalismus; er wünschte eigenverantwortliche kleine Gemeinden, ganz im Sinn der Selbstverwaltung.

Hans Lukaschek, der an der ersten Kreisauer Tagung teilnahm, neigte in der Schulfrage wohl einer katholischen Position im Sinn von Galens zu. Er beriet auch bei der Neugliederung der Länder[16].

Wenn man das Gesamt der Texte und Grundsatzerklärungen in den Blick nimmt, scheint diese Ausbeute einer persönlichen Zuschreibung gering. Es ist auch nicht möglich, allgemeine Aussagen über ihre grundsätzlichen Einstellungen von „national-konservativ" über „liberal" bis „sozialistisch" zu machen. Dies ergibt sich notwendigerweise aus der Tatsache, daß die Einflüsse einzelner nicht dokumentiert sind, daß die Vorentwürfe nur selektiv überliefert sind und teilweise nur aus Texten aus der Nachkriegszeit erschlossen werden können. Man darf dennoch abschließend sagen: Da alle drei lebensgeschichtlich aus der politischen Verantwortung der Zentrumspartei kamen, werden sie – mit gewissen Korrekturen, weil belehrt durch den Nationalsozialismus – in der Linie der politischen Richtung dieser Partei geblieben sein. Im übrigen ist auf Schritt und Tritt in ihrem Engagement die Soziallehre der katholischen Kirche zu entdecken, wie an Begriffen wie Person, Naturrecht, Subsidiarität ablesbar wird.

Die Vorstellungen der Jesuiten

Die drei Jesuiten waren wegen ihrer Kompetenz in religiös-kirchlichen Belangen in den Kreisauer Kreis gebeten worden. Der allgemeine Wunsch nach Zusammenarbeit wurde präzisiert, als Delp hinzugezogen wurde: Es ging um soziale Probleme, auch um die Vermittlung der Grundsätze der katholischen Soziallehre[17]. Die fachliche Qualifikation der Jesuiten bestand einerseits in einer gro-

ßen Vertrautheit mit der katholischen Situation, nicht zuletzt was den Kontakt mit deutschen Bischöfen anging (vgl. den Ausschuß für Ordensangelegenheiten)[18], andererseits in einem ausdrücklichen sozialen Interesse.

Was ihre soziale Orientierung angeht, war Ausgangspunkt der Mitarbeit die 1931 von Pius XI. veröffentlichte zweite Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“[19], die von dem damals noch wenig bekannten Oswald von Nell-Breuning entworfen worden war[20]. Daß die Folgerungen aus dieser Enzyklika für viele aufregend waren, beweist die Aussage von Emil Henk, einem Freund Carlo Mierendorffs, „daß die Wendung der führenden Männer der katholischen Kirche zum Sozialismus... eine ungeheuere geschichtliche Entscheidung“ sei[21]. Eine ähnliche Überraschung offenbarte das Mißtrauen Moltkes gegen diese sich auf die Sozialenzyklika berufenden Jesuiten, ein Mißtrauen, zu dessen Behebung Delp ein Gespräch zwischen Moltke und dem Bischof von Fulda, Johannes B. Dietz, Ende August 1942 arrangierte.

Nun ist es gar nicht leicht, aus der Fülle der sich in diesem Kontext anbietenden Themen auszuwählen. Es sollen nur die *sozialpolitischen Vorstellungen* besprochen werden, die vor allem auf Anregungen *Alfred Delps* zurückgehen.

Die sozialen Ideen Delps zu entfalten wird dadurch erschwert, daß Delps Werk „Die dritte Idee“ nach seiner Verhaftung durch die Gestapo am 28. Juli 1944 in München wohl von den Mitbrüdern, aus Sorge um Delps Leben, vernichtet wurde. Dieses Werk läßt sich jedoch aus drei Quellen einigermaßen rekonstruieren: aus Delps Kassibern aus der Haftanstalt Berlin-Tegel, aus seinen Entwürfen für die Kreisauer Beratungen und aus der Darstellung seines Freundes Ernst Keßler, die, auch nach dem Urteil seines Mitbruders Paul Bolkovac, authentisch die Aussagen Delps wiedergibt[22].

Den Einstieg in die sozialpolitische Konzeption bietet die soziale Frage. Sie hat sich „zu einer Frage auf Leben und Tod entwickelt“, ist also nicht mehr nur das Problem einer Schicht. Infolge von Wirtschaftswandel, Vermassung und Verproletarisierung erhebt sich die Forderung nach einem „Existenzminimum“: „Es gilt wirtschaftliche Voraussetzungen zu schaffen und zu wahren, die der Mensch zu einem menschenwürdigen Leben braucht, wenn er nicht geistig, sittlich, religiös verkümmern soll.“[23] Eine neue Verfassung für den Aufbau der Gesellschaft und Wirtschaft muß gefunden werden. Die Lösung der sozialen Frage erkennt Delp in einem „personalen Sozialismus“. Als Idee wird dieser negativ begriffen als Abbau der Proletarisierung („Entproletarisierung des Proletariats“, forderte Quadragesimo anno), positiv als Sicherung des Minimums einer menschenwürdigen Existenz für alle. In der Grundsatzerklärung des Kreisauer Kreises vom 18. Oktober 1942 wird dann zu lesen sein: „Dem arbeitenden Menschen wird dasjenige Existenzminimum gesichert, welches der Menschenwürde angemessen ist und seiner Bedeutung für die Gesamtheit entspricht.“[24] Inhaltlich gehören sozialistischer und personaler Aspekt einer Sozialordnung zusammen: „Eine Wirt-

schafts- und Gesellschaftsverfassung, die die Rechte der Gemeinschaft wie des Einzelnen wahren will, die beides zu garantieren sucht, soziale Sicherheit und Freiheit des Einzelnen, muß also zugleich sozialistisch und personal sein. Wir heißen sie deshalb ‚Personaler Sozialismus'." [25]

Was die damit sich aufwerfende Beziehung zwischen Sozialismus und Christentum angeht, läßt sich feststellen, daß der Sozialismus vom Marxismus zu unterscheiden ist und daß angesichts der Geschichtlichkeit von Gesellschaftsvorstellungen Sozialisten und Christen auf je unterschiedliche Weise von der neuen Situation herausgefordert sind. Darin überschreitet Delp „Quadragesimo anno", wenn er von einer möglichen Verbindung zwischen Sozialismus und Christentum spricht, die von der Enzyklika (ebenso bekanntlich von August Bebel) aus sachlichen Gründen ausgeschlossen wird. Das Richtbild eines personalen Sozialismus wird in sechs Hauptforderungen einer „sozialen Gerechtigkeit" entfaltet.

1. Revision der Eigentumsverteilung. Delp unterscheidet zwei Arten von Eigentum: das Privateigentum, das immer sozialpflichtig ist, und das Eigentum im Großkapital mit seiner Macht. Um die Aufspaltung von Betrieb und Besitz, von Arbeit und Kapital zu überwinden, stellt sich die Frage nach Sinn, Form und Grenze einer Sozialisierung, nach „Überführung also von Privatbesitz in gemeinschaftliches Eigentum" [26].

2. Der Friede zwischen Kapital und Arbeit bedeutet eine Einkommens- und Lohnreform. Ziel ist: Der Arbeiter soll aus seiner Besitzlosigkeit herauskommen. Auf welche Weise? Durch Kleineigentum, durch Mitbesitz oder zumindest Gewinnbeteiligung am Unternehmen, durch Mitbestimmung und Mitverwaltung. Als tieferer Sinn der Sozialisierung wird sichtbar, „den Mißbrauch wirtschaftlicher Macht auszuschalten oder doch wenigstens einzudämmen und es den Arbeitenden zu ermöglichen, über das Kapital, von dem ihre wirtschaftliche Existenz abhängt, mitzuverfügen" [27]. Damit soll eine Sozialisierung von unten nach oben ablaufen, und eine Verbürokratisierung einer verstaatlichten Wirtschaft wird vermieden. Der Genossenschaftsgedanke führt zu autonomer Selbstverwaltung, zu einer solidarischen Arbeitsgemeinschaft (Betriebsgewerkschaft). Delp ist realistisch genug, auch die Risikobeteiligung eines jeden Miteigentümers anzusprechen.

3. Organisch-solidarische Ausgleichswirtschaft, also eine organisch-solidarische Auffassung von Wirtschaft und Gesellschaft wird angestrebt. Da die Planung der Wirtschaft durch staatliche Rahmenbedingungen mitbestimmt wird und die darin notwendige Macht durch einen politischen und wirtschaftlichen Föderalismus zugleich dezentralisiert werden soll, ergibt sich die Subsidiarität als entscheidender Grundsatz einer solidarischen Wirtschaftsordnung.

4. Die Vollbeschäftigung steht neben der wirtschaftlichen Stabilität einer solchen Wirtschaftsordnung im Zielpunkt. Sie kann nur dann erreicht werden, wenn die sich aufwerfenden Schwierigkeiten gelöst sind. Zuzüglich zur Umfor-

mung der Wirtschaft ist „von außen" gefordert eine Milderung der zu weit getriebenen Arbeitsteilung, und „von innen" eine Erneuerung des sozialen Bewußtseins des einzelnen[28].

5. Milderung der Arbeitsteilung. Delp optiert für eine Umwandlung der Großindustrie in mittel- und kleinbetriebliche Formen der Industrie. Er hält sich dabei an die beiden Thesen: Der Mensch ist kein Sklave der Technik, der Großbetrieb ist nicht unter allen Umständen die optimale Betriebsform.

6. Erneuerung der sozialen Gesinnung. Delp sagt: „Die soziale Revolution wird moralisch sein oder sie wird nicht sein."[29] Der Mensch, der „sozialkrank" geworden ist, flieht die soziale Verantwortung. Als Therapie erkennt Delp den kleinen, überschaubaren Bezirk: die Begegnung von Mensch zu Mensch. Diese innere Sozialreform wird eine Aufgabe für lange Zeit sein. Das „Auftauen der sozialen Kräfte" zeigt sich auch als religiöse Aufgabe.

Die Verwirklichung des personalen Sozialismus ereignet sich in einer personalen Demokratie. Delp benennt die Scheu vor der persönlichen Verantwortung als die eigentliche Gefahr der Demokratie. Er folgert: Es geht um eine Dezentralisierung der Macht und um das Ernstnehmen der Person. „Wie die Wirtschaftsverfassung des personalen Sozialismus organisch ist und geformt wird von ihrem innersten Bauprinzip, dem Prinzip der Subsidiarität, also dem Grundsatz der Hilfeleistung jeder Gesellschaftstätigkeit, so muß auch die Staatsverfassung und Staatsstruktur nach diesem Prinzip gebaut sein, um eine personale Demokratie zu verwirklichen."[30] Auch in diesem Entwurf von Demokratie zeigt sich wiederum jener Sozialismus, der personalistisch und nicht kollektivistisch ist.

Abschließend ist Delp realistisch genug, die Frage zu stellen: „Ist eine solche Verbindung möglich, ohne daß die Sozialisten sich gleich zur christlichen Religion bekennen müßten, und können andererseits die Christen Sozialisten sein, ohne die Wahrheit ihres Glaubens zu verraten?" Delp antwortet, der personale Sozialismus gebe die Antwort, einfach auch deshalb, weil der Auftrag der Geschichte an uns lautet: die Lösung der sozialen Frage. Hier verbindet Delp seine Sozialphilosophie mit seiner Geschichtsphilosophie, wenn er die epochale Herausforderung begründet: „Es hat jede Zeit und jedes Geschlecht seinen Auftrag in der Geschichte, und je rascher sie diesen ahnen und erkennen und sich an seine Verwirklichung begeben, um so rascher werden sie aus einer gewissen Brutalität der Geschichte entlassen und finden ihre relative Harmonie."[31]

Dieser Entwurf kann auch in verstreuten Details sowohl in Delps Kassibern wie in Texten der Zuarbeit zu den Kreisauer Tagungen wiedergefunden werden. Beispielhaft soll der in drei Entwürfen vorliegende Delpsche Text „Neuordnung" eingebracht werden. Dort geht es in der zweiten Fassung um die fünf großen Wiederherstellungen: die Wiederherstellung des Bewußtseins vom absoluten Recht, einer konkreten Rechtssicherheit, eines echten Staats, der Familie und einer echten Sozialordnung. Bei letzterer heißt es thesenhaft:

„(1) Neben die rechtliche Sicherheit und die geistige Freiheit muß die wirtschaftliche Sicherheit treten.

(2) Das verlangt auch im wirtschaftlichen Sektor die Wiederherstellung der echten Privatsphäre. Eine dauerhafte Eigentumsbildung muß für alle Schichten der Bevölkerung ermöglicht werden. Die Politik und die Wirtschaftspolitik der staatlichen Macht darf nicht dauernd den echten Besitz und das sichere Einkommen durch innerpolitische Bedrohung und außenpolitische Gefährdung riskieren. Der Staat soll nicht als wirtschaftende Instanz auftreten; er soll die planende Kraft und die ausgleichende Hilfsinstanz sein.

(3) Die grundlegende Lehre Papst Pius' XI. von der ‚Iustitia socialis' muß zum praktischen Ordnungsprinzip erhoben werden. Jeder Besitz und jedes Einkommen ist in durch die Verfassung näher zu bestimmende, soziale Pflichten zu nehmen.

(4) Der Familie des arbeitenden Menschen ist eine krisenfeste wirtschaftliche Sicherung zu garantieren.

(5) Die Wirtschaft ist der Gesellschaft zurückzugeben. Die Wirtschaft ist vom Staat zur Bildung einer echten Selbstverwaltung, zum Aufbau sozial gebundener Stände und zur Förderung des bonum commune anzuhalten, anzuleiten und nötigenfalls zu zwingen." [32]

Daß gerade in diesem Beitrag zur Lösung der sozialen Frage, in diesem personalen Sozialismus Delps Verbrechen lag, beweist Roland Freisler, wenn er, der laut Moltke „doch ein guter politischer Richter war" [33], das Todesurteil vom 11. Januar 1945 begründet. Dort wird ausführlich über Delps erste Begegnung mit Graf Yorck von Wartenburg berichtet:

„Hier ging die Unterhaltung über soziale Frage. Delp trug die bekannte Stellungnahme der Enzyklika Quadragesimo anno über die ‚Iustitia socialis' vor und erläuterte sie als Bekenntnis zur ‚Gemeinschaftsvorbelastung des Besitzes'. Graf Yorck zu Wartenburg fragte ihn nun, ob er dem Grafen Moltke seine Gedanken einmal vortragen wolle. Der Jesuitenpater Delp war damit einverstanden. Man ging zu Graf von Moltke; dort fanden sich auch Dr. Friedrich (Mierendorff), Maaß und Gerstenmaier ein. Mierendorff nahm Delps Ausführungen über die ‚Iustitia socialis' mit Mißtrauen auf. Delp versprach, die Enzyklika Quadragesimo anno zu beschaffen." Später heißt es in diesem Todesurteil über einen Bericht Delps von der zweiten Kreisauer Tagung: „Und hier habe er nochmals gesprochen; dann Fragen des Staatslebens, zu denen er ebenfalls geredet habe; auch habe man über die weitere Entwicklung der Deutschen Arbeitsfront und über die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Arbeiterschaft diskutiert. Delp bekennt sich dazu, daß auf dieser Tagung Graf Moltke ihn bat, ihm die Möglichkeit zu geben, sich über die amtliche Stellungnahme der katholischen Kirche zur sozialen Frage zu unterrichten, und daß er ihm und Mierendorff ein Gespräch mit dem Bischof von Fulda vermittelte, in dem dieser die amtliche Stellungnahme der katholischen Kirche bestätigte." [34]

Delp selbst kommentierte später das Todesurteil in einem Kassiber nach dem 11. Januar 1945. Er nannte als vierten Grund: „Die katholische Lehre von der Iustitia socialis als Grundlage für einen kommenden Sozialismus." [35]

Konservative Utopie oder realistisches Zukunftsprogramm?

Die Vorstellungen der Jesuiten, vor allem Delps, dessen Name weithin für alle drei Jesuiten steht, weckten unterschiedliche Bewertungen. Noch während des Dritten Reichs stieß Delp auf herbe Kritik. Bei einem Treffen mit den christlichen Gewerkschaftlern im Ketteler-Haus in Köln kam es zu einem Konflikt zwi-

schen Delp und Bernhard Letterhaus. Laurentius Siemer berichtet: Als Delp den demokratischen Wiederaufbau des kommenden vierten Reichs in einem Vortrag behandelte, „wurde ihm von den Arbeitern so hart zugesetzt", daß er in seinen Anschauungen mehr als erschüttert wurde. Letterhaus attackiert ihn, Nikolaus Groß versucht zu vermitteln[36].

Auch vom Ansatz der Praktibilität aus ging Walter Dirks 1974 mit Delp hart ins Gericht. Bei Delp sei nichts von konkreter Soziologie und nichts von katholischer, zumal Frankfurter Sozialtradition. Das Zielwort „personaler Sozialismus" oder die Rede vom „Existenzminimum" sei ungefähr alles für ihn. Delp bleibe „ein Idealist gemäß dem doppelten Sprachgebrauch des Wortes: einer, der die Macht des Ideals überschätzt, und einer, der von der Idee aus argumentiert und postuliert"[37]. Ebenso habe Delp nie bedacht, welche Personen eigentlich seinen personalen Sozialismus realisieren sollten. Das Urteil Dirks' wurde 1974 vorgetragen und hatte als Grundlage allein Delps Buch „Im Angesicht des Todes" (1946). Inzwischen hat sich die Dokumentenlage verbessert. Es wird heute ebenso erkannt, wie unreflektiert, ja utopisch manche Erwartungen von Dirks an Entwürfe im Widerstand gerichtet wurden.

Von ganz anderer Seite her übte der DDR-Geschichtsprofessor Kurt Finker 1978 Kritik an Delps Aussagen. Sein entscheidender Vorwurf war: Delp bewege sich nicht auf dem Boden der katholischen Soziallehre. Gerade die Enzyklika lehne „den Sozialismus als mit der katholischen Lehre unvereinbar ab und empfahl als Ausweg aus der tiefgreifenden ökonomischen, politischen und geistigen Krise des kapitalistischen Systems eine Wirtschafts- und Sozialreform mit dem Ziel einer berufsständischen Ordnung. Klassengesellschaft und Klassenkampf sollen ersetzt werden durch Klassenzusammenarbeit im Interesse des ‚Gemeinwohls'." Finker zählte die drei Jesuiten immerhin zu der „Gruppe der einflußreichen Vertreter beider Kirchen, die aus humanistischen Gründen gegen den Faschismus und für eine politisch-soziale Erneuerung durch Reformen eintrat und gleichzeitig auch die Erhaltung der kirchlichen Positionen im Auge hatte"[38].

Finker steht in seiner Bewertung nicht ohne interessegeleitete Wahrnehmung da. Er kann Delp gar nicht voll gerecht werden, weil er sowohl die zeitgeschichtliche wie die sozialpolitische Bedeutung der Enzyklika Quadragesimo anno aufgrund seiner ideologischen Aprioris verkennen muß. Zeitgeschichtlich gesehen markiert die Enzyklika die Zuwendung der katholischen Kirche zur Welt der Arbeit und zum arbeitenden Menschen, sozialpolitisch gesehen beginnt mit ihr jene Entfaltung einer kirchlichen Soziallehre, die – bis zur Theologie der Befreiung in unseren Tagen – zur Überwindung eines marxistischen, sozialrevolutionären Gesellschaftssystems beiträgt. Daß Delp unter „Sozialismus" nicht die von der Enzyklika abgelehnte Ideologie versteht, ist offensichtlich.

Nachdem auch durch Kritik und Gegenkritik Inhalt und Anspruch eines „personalen Sozialismus" besser erkennbar wurden, wird deshalb nicht behauptet,

die Jesuiten hätten im Kreisauer Kreis eine Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung mitentworfen, die nach dem Tag X realisierbar gewesen wäre und am Ende in ihrer vollen Gestalt eine westliche, parlamentarische Demokratie ausgemacht hätte. Auch Eugen Gerstenmaier war der Meinung, daß mancher Verbalkonsens in der realen Konfliktsituation gewiß nicht weiterbestanden hätte[39]. Trotzdem steht fest, daß die Überlegungen Delps nicht nur – nach dem Urteil Winterhagers[40] – die Arbeit der Kreisauer mitgeprägt haben. Man kann ebenso nicht übersehen, daß er eine neue soziale Gesellschaft und eine personale Demokratie anstrebte, deren Verwirklichung auch heute noch ein Auftrag ist.

ANMERKUNGEN

[1] Versöhnung – unser Auftrag. Bundeskanzler Helmut Kohl in der Volksrepublik Polen (Bonn 1989) 69–76.
[2] Fr. W. Winterhager, Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe (Berlin 1985); vgl. G. van Roon, Neuordnung im Widerstand (München 1967); H. J. Moltke, Briefe an Freya 1939–1945 (München 1988); Dossier Kreisauer Kreis, Hrsg. v. R. Bleistein (Frankfurt 1987).
[3] Hans Lukaschek, 1945 Mitgründer der CDU in Berlin, 1945–1946 Vizepräsident des Landes Thüringen, 1948 bis 1949 Vizepräsident des Obergerichtshofs der brit.-amerik. Bizone in Köln, 1949–1953 Bundesmin. f. Vertriebene.
[4] Paulus van Husen, 1945 Mitbegründer der CDU in Berlin, 1945–1948 Berater der amerik. Militärregierung in Berlin für Fragen des Staats- und Verwaltungsrechts, 1948–1949 Richter am Obergerichtshof der brit.-amerik. Bizone in Köln, 1949–1959 Präsident des Oberverwaltungsgerichts und des Verfassungsgerichtshofs NRW in Münster.
[5] Hans Peters, 1945 Mitbegründer der CDU in Hamburg, 1946–1949 Prof. an der Humboldt-Universität in Berlin (Ost), 1949–1966 Prof. an der Universität Köln, 1949–1966 Präsident der Görres-Gesellschaft.
[6] A. Leber, Freya von Moltke. Für und wider (Berlin 1961) 99.
[7] E. Görner, Gespräch mit Freya von Moltke, in: Sinn und Form 36 (1984) 1185.
[8] H. Peters, Erinnerungen an den Kreisauer Kreis (26. November 1952), in: IfZ, Sammlung Roon.
[9] Winterhager, a. a. O. 12. [10] Th. Steltzer, Ergänzungen zu den bisherigen Aussagen: IfZ, Sammlung Roon.
[11] IfZ, Sammlung Roon. [12] Dossier Kreisauer Kreis 128 f. [13] H. Peters, a. a. O.
[14] H. Peters, Zwischen Gestern und Morgen. Betrachtungen zur heutigen Kulturlage (Berlin 1946).
[15] Dossier Kreisauer Kreis 296 ff., 116, 112 f. [16] Ebd. 116, 345.
[17] A. Delp, Ges. Schriften, Bd. 4 (Frankfurt 1984) 341.
[18] A. Leugers, Der Ausschuß für Ordensangelegenheiten und seine kirchenpolitische Konzeption (1941–1944) (Zulassungsarbeit Münster 1986).
[19] Texte zur Kath. Soziallehre (Kevelaer [5]1982) 91–116; O. v. Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika (Köln 1932); G. Gundlach, Papst Pius XI. zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsnot (Berlin 1933).
[20] O. v. Nell-Breuning, Octogesimo anno, in dieser Zschr. 187 (1971) 289–296.
[21] E. Henk, Die Tragödie des 20. Juli 1944 (Heidelberg 1946) 30. Im Gegensatz dazu: E. Gerstenmaier, Der Kreisauer Kreis, in: VfZ 15 (1967) 243.
[22] E. Keßler, Jenseits von Kapitalismus und Marxismus, in: P. Bolkovac, Entscheidungen. Neue Ordnung und innere Wandlung (Frankfurt 1947) 37–89, abgedr. in: R. Bleistein, Alfred Delp. Geschichte eines Zeugen (Frankfurt 1989) 463–505. Dort findet sich auch eine ausführlichere Rekonstruktion der „Dritten Idee" (243–250).
[23] Keßler 464, 466. [24] G. van Roon, Neuordnung 548. [25] Keßler 476. [26] Ebd. 484 f. [27] Ebd. 489 f.
[28] Ebd. 495 ff. [29] Ebd. 498. [30] Ebd. 502. [31] Ebd. 504. [32] Dossier Kreisauer Kreis 286. [33] H. J. v. Moltke, Briefe 602. [34] Delp, Ges. Schriften, Bd. 4, 420 f.
[35] R. Bleistein, Kirche und Politik im Dritten Reich, in dieser Zschr. 205 (1987) 147–158.
[36] L. Siemer, Aufzeichnungen und Briefe (Frankfurt 1957) 126 f.
[37] W. Dirks, Alfred Delp, in: Der zwanzigste Juli – Alternative zu Hitler, hrsg. v. H. J. Schultz (Stuttgart 1974) 112.
[38] K. Finker, Graf Moltke und der Kreisauer Kreis (Berlin [Ost] 1978) 112.
[39] E. Gerstenmaier, Streit und Friede hat seine Zeit (Frankfurt 1981) 162. [40] Winterhager, a. a. O. 83.

Uwe Sander – Ralf Vollbrecht

Medienwelten Jugendlicher

Jugendliche, die heute in einer modernen Gesellschaft wie der Bundesrepublik heranwachsen, dürften große Probleme haben, sich gedanklich in die Situation zu versetzen, daß ihr Alltag völlig ohne Medien verliefe. Wir alle leben in Medienwelten, die unsere Lebenswelten durchdringen und strukturieren und manchem so selbstverständlich geworden sind, daß erst die Unterbrechung der Routine – zum Beispiel im Urlaub oder bei einem technischen Defekt des Fernsehers – uns unsere Involviertheit aufzeigt. Daß die Medien ihre Nutzer beeinflussen, die eine oder andere Wirkung ausüben, und dies vor allem auf Kinder und Jugendliche, die leichter noch als Erwachsene beeinflußbar sind, steht außer Frage.

Es reicht jedoch nicht, jeweils nur ein einzelnes Medium wie das Fernsehen und seine Wirkungen zu untersuchen, denn Medien „wirken" nicht isoliert, sondern als Bestandteile ganzer Medienwelten. Darunter ist nicht nur das gesamte Ensemble von Medien zu verstehen, sondern vor allem auch die sozialökologischen Rahmenbedingungen der Mediennutzung, das heißt die sozialen und räumlichen Komponenten, die auf die jeweilige Nutzungssituation einwirken. Auch ist die Vorstellung falsch, daß Jugendliche den Wirkungen der Medien quasi hilflos ausgeliefert sind. Jugendliche wählen ihre Medien auch bewußt aus und passen ihre Mediennutzung ihren jeweiligen Bedürfnissen und Motiven an. Generell verfügen Jugendliche über eine erhebliche Medienkompetenz.

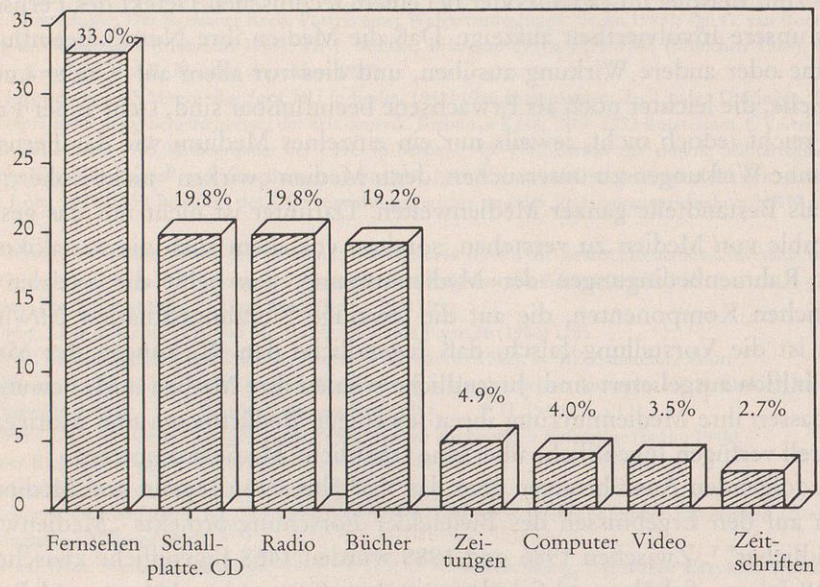
Die folgenden Ausführungen über das Verhältnis von Jugend und Medien basieren auf den Ergebnissen des Bielefelder Forschungsprojekts „Medienwelten Jugendlicher" [1]. Zwischen 1986 und 1989 wurden 1468 Jugendliche zwischen 13 und 19 Jahren, Schüler und Schülerinnen von Gymnasien, Haupt- und Berufsschulen, befragt. Einbezogen wurden Jugendliche aus großstädtischem Gebiet (Hannover), aus einer Mittelstadt (Herford) und aus einer ländlichen Region (Kalletal). Befragt wurde mit einem Fragebogen, in dem Fragen zur Mediennutzung und zur Nutzung von Medienumgebungen gestellt wurden.

Medienumgebungen werden häufig vergessen, wenn von der sogenannten Mediatisierung der Jugend gesprochen wird. Jugendliche nutzen ja nicht nur sehr viele Medien (Fernsehen, Video, Plattenspieler, Kassettenrecorder, Bücher, Zeitschriften etc.); sie verbringen auch zunehmend ihre außerhäusliche Freizeit in Medienumgebungen (Kino, Diskothek bis zur Spielhalle). Freizeit spielt sich heute, gerade in den Städten, zu einem großen Teil in Konsum- und Medienumgebungen ab. Der Alltag Jugendlicher wird immer stärker zu einem Medienall-

tag; die Umgebungen, in denen Jugendliche sich aufhalten, werden immer stärker durch Medien beeinflußt; viele Aktivitäten Jugendlicher bekommen einen medialen Background; die kulturellen Vorlieben, Stile und viele Erfahrungen werden über oder mit Medien gelebt. Im folgenden stellen wir Ergebnisse dieser Untersuchung vor, wobei es zunächst um einzelne Medien, im zweiten Teil um Medienumgebungen und im dritten und abschließenden Teil um die (medien-)pädagogischen Konsequenzen gehen wird.

Jugend und Medien

1. *Wichtigste Medien*



Unter den Medien, auf die Jugendliche am wenigsten verzichten möchten, liegt das Fernsehen (33 Prozent der Nennungen) an erster Stelle. Auf dem zweiten Platz folgen Schallplattenspieler, CD-Player, Kassettenrecorder/Tonband und das Radio (20 Prozent) vor Büchern (19 Prozent). Relativ abgeschlagen folgen Zeitung (5 Prozent), Computer (4 Prozent), Video (4 Prozent) und Zeitschriften (3 Prozent). Für je ein Drittel der Jugendlichen sind also das Fernsehen bzw. die auditiven Medien am wenigsten verzichtbar. Immerhin ein gutes Viertel der Jugendlichen nennt als wichtigste Medien Printmedien.

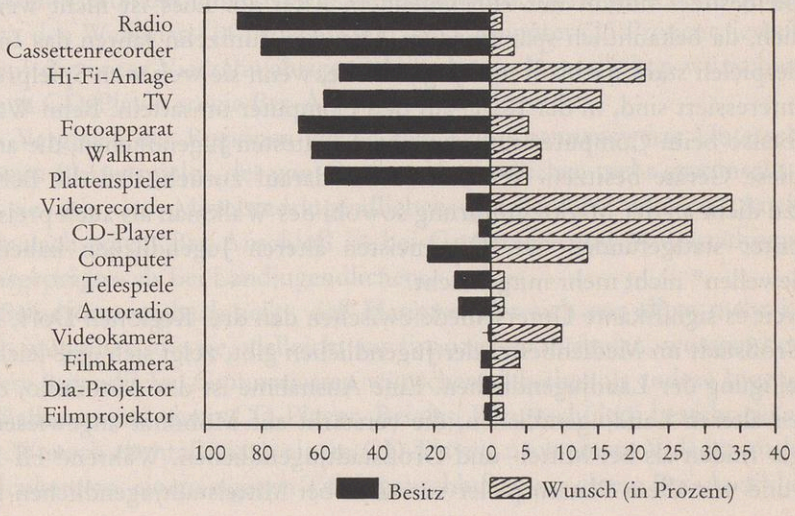
Ein etwas differenzierteres Bild ergibt sich beim Vergleich von Jungen und Mädchen. Auditive Medien sind für Mädchen von größerer Bedeutung als für Jungen. Vor allem nennen jedoch mehr als doppelt so viele Mädchen wie Jungen

das Buch als wichtigstes Medium (27 vs. 12 Prozent). Das Fernsehen ist dagegen eher eine Domäne der Jungen (37 vs. 28 Prozent), ebenso der Computer (7 vs. 2 Prozent) und Video (5 vs. 2 Prozent), aber auch die Zeitung ist für Jungen wichtiger als für Mädchen (6 vs. 4 Prozent).

Im Altersgruppenvergleich zeigt sich bei den auditiven Medien ein Bedeutungszuwachs bis hin zu den 16/17jährigen, der bei den älteren Jugendlichen dann wieder abnimmt. Ähnliches gilt für das Fernsehen und den Computer, wobei die Spitze bei den 14/15jährigen liegt. Bücher haben die größte Bedeutung für die unter 14jährigen (33 Prozent), verlieren dann zugunsten anderer Medien an Bedeutung und erreichen erst bei den 18jährigen und älteren wieder einen Wert von 19 Prozent. Die Zeitung ist für jüngere Jugendliche von relativ geringer Bedeutung, erst bei den 18jährigen nähert sie sich der 10-Prozent-Grenze.

Für Gymnasiasten, vor allem für die älteren Gymnasiasten, hat das Fernsehen geringere Bedeutung als für Haupt- und Berufsschüler. Das gleiche gilt für Computer und Video, die vor allem für die Hauptschüler von größerer Bedeutung sind. Der gravierendste Unterschied besteht in der Einschätzung des Buchs, das die Gymnasiasten zwei- bis dreimal so wichtig einschätzen wie Haupt- und Berufsschüler. Immerhin ein knappes Zehntel der Haupt- und Berufsschüler schätzt das Buch als wichtigstes Medium. Zeitschriften werden vergleichsweise vor allem von Hauptschülern als wichtig eingeschätzt. Fernseher, Computer und Video sind für die Landjugendlichen etwas wichtiger als für andere Jugendliche. Mittelstadtjugendliche schätzen vor allem Schallplatte, CD etc. Bei den Printmedien und beim Radio gibt es dagegen keine signifikanten Unterschiede zwischen den verschiedenen Regionen.

2. *Medienbesitz und Medienwunsch*



Wie sehr jugendliche Lebenswelten heute als Medienwelten aufzufassen sind, zeigt ein Blick auf den persönlichen Besitz der Jugendlichen an Medien. Fast jeder Jugendliche verfügt über ein eigenes Radio (89 Prozent), vier Fünftel über einen eigenen Kassettenrecorder (81 Prozent), 63 Prozent über einen Walkman, 58 Prozent über einen Plattenspieler, 53 Prozent über eine Hi-Fi-Anlage und – berücksichtigt man die zum Befragungszeitpunkt 1987 erst kurz zurückliegende Markteinführung – immerhin schon beachtliche 4 Prozent über einen eigenen CD-Player. Ein eigenes Fernsehgerät besitzen 59 Prozent der Jugendlichen, 9 Prozent einen eigenen Videorecorder, 22 Prozent einen Computer, 13 Prozent ein Telespiel, 68 Prozent einen Fotoapparat, 4 Prozent eine Filmkamera und 1 Prozent eine eigene Videokamera. Dieses vielfältige Ensemble von Medien ist allerdings sehr ungleich verteilt. Mit Ausnahme von Walkman und Fotoapparat besitzen die Jungen fast alle Medien häufiger als Mädchen. Dies gilt weniger für die auditiven Medien, mit Ausnahme der prestigeträchtigen Hi-Fi-Anlage, als für das Fernsehen (66 vs. 51 Prozent) sowie für die neueren Medien Computer (36 vs. 7 Prozent), Videorecorder (13 vs. 4 Prozent), Telespiel (20 vs. 5 Prozent) und CD-Player (6 vs. 2 Prozent).

Deutliche Differenzen gibt es auch in den unterschiedlichen Altersgruppen. Erwartungsgemäß besitzen die älteren Jugendlichen mehr Medien als die jüngeren, da sie einerseits über größere finanzielle Ressourcen verfügen, andererseits einmal angeschaffte Medien selbst bei nachlassendem Interesse der Jugendlichen an ihnen meist im Besitz der Jugendlichen bleiben und andernfalls eher durch neue ersetzt oder durch weitere ergänzt werden. Dennoch gibt es hier einige Verschiebungen. So ist der Kassettenrecorder eher ein Medium der Jüngeren, während einige der älteren Jugendlichen zugunsten des Plattenspielers und CD-Players vermutlich auf den Kassettenrecorder verzichten. Auch der Anteil der Telespielbesitzer nimmt mit zunehmendem Alter ab. Dies ist nicht weiter erstaunlich, da bekanntlich spätestens im Alter von fünfzehn Jahren das Interesse an Telespielen stark nachläßt und Jugendliche, wenn sie weiter an Spielprogrammen interessiert sind, in der Regel auf den Computer umsatteln. Beim Walkman und ebenso beim Computer sind es nicht die ältesten Jugendlichen, die am meisten diese Geräte besitzen. Wir führen das darauf zurück, daß die Befragung noch zu dicht an der Markteinführung sowohl des Walkman als auch preiswerter Computer stattgefunden hat. Die meisten älteren Jugendlichen haben diese „Modewellen" nicht mehr mitgemacht.

Soweit es signifikante Unterschiede zwischen den drei Regionen Dorf, Mittel- und Großstadt im Medienbesitz der Jugendlichen gibt, zeigt sich eine leichte Benachteiligung der Landjugendlichen. Eine Ausnahme ist das Autoradio, das wir bei den älteren Landjugendlichen, die verstärkt auf Mobilität angewiesen sind, häufiger finden als bei Mittel- und Großstadtjugendlichen. Während Hi-Fi-Anlagen und vor allem Plattenspieler verstärkt bei Mittelstadtjugendlichen zu fin-

den sind, sind es bei Großstadtjugendlichen Computer, Videorecorder, Walkman, Kassettenrecorder und Fotoapparat.

Im Vergleich nach Schulformzugehörigkeit zeigt sich, daß Gymnasiasten durchweg weniger Medien besitzen als Haupt- und Berufsschüler. So besitzen nur die Hälfte der Gymnasiasten (51 Prozent), aber zwei Drittel der Hauptschüler (64 Prozent) und drei Viertel der Berufsschüler (77 Prozent) einen eigenen Fernseher. Nur beim Kassettenrecorder, beim Fotoapparat und ganz deutlich beim Computer (25 vs. je 19 Prozent) liegen die Gymnasiasten deutlich vorne.

Interessanter als die bloßen Besitzdaten ist der Vergleich mit den Medienwünschen der Jugendlichen. Gefragt wurde, welche Medien sich die Jugendlichen anschaffen würden, wenn sie nicht aufs Geld achten müßten. Natürlich werden diejenigen Medien, die bereits nahe an der Sättigungsgrenze liegen, weniger gewünscht als andere. Immerhin erreicht der Fernseher, den ja bereits knapp 60 Prozent der Jugendlichen besitzen, noch einen Wert von weiteren 20 Prozent als Wunschmedium. Obwohl erheblich mehr Jungen bereits einen Fernseher besitzen, ist der Anteil der Wünsche bei Jungen und Mädchen gleich hoch. Sehr groß ist auch der Wunsch nach einer eigenen Hi-Fi-Anlage (27 Prozent), wobei die Mädchen tendenziell aufholen. Einen eigenen Videorecorder wünschen sich 43 Prozent der Jugendlichen, einen eigenen Computer 17 Prozent, einen CD-Player 36 Prozent, eine Videokamera 12 Prozent, Btx-Anschluß 10 Prozent und Videotext 8 Prozent. In allen sechs Fällen sind die Wünsche der Jungen, obwohl sie bereits diese Medien mehr besitzen, immer noch größer als bei den Mädchen. Eine Ausnahme ist die Filmkamera, die sich 5 Prozent der Jugendlichen wünschen, und zwar deutlich mehr Mädchen als Jungen.

Im Vergleich der Altersgruppen zeigt sich, daß vor allem die jüngeren Jugendlichen ganz spezifische Wünsche haben. Dies gilt besonders für den Fernseher, den sich ein Viertel der jüngeren Jugendlichen wünscht, für die Hi-Fi-Anlage (41 Prozent), den Walkman (14 Prozent) und den Computer (25 Prozent, jeweils bezogen auf die unter Vierzehnjährigen). Die älteren Jugendlichen wünschen sich eher einen CD-Player sowie Btx-Anschluß und Videotext.

Beim Vergleich der Regionen zeigen sich kaum nennenswerte Unterschiede, außer beim Plattenspieler, der von Großstadtjugendlichen mehr gewünscht wird, womit sie mit den Mittelstadtjugendlichen gleichziehen würden. Auch der Wunsch nach einem Btx-Anschluß ist bei Großstadt- und Mittelstadtjugendlichen ausgeprägter als bei Landjugendlichen.

Der Schulformvergleich zeigt, daß Hauptschüler sich vor allem mehr Hi-Fi-Anlagen wünschen, die sie, vielleicht aus finanziellen Gründen, weniger besitzen als andere Jugendliche. Gymnasiasten wünschen sich eher als andere Jugendliche einen Walkman und einen CD-Player. Bei den Berufsschülern besteht ein ausgeprägter Wunsch ebenfalls nach einem CD-Player, nach einem Videorecorder, einer Videokamera, einem eigenen Telefonanschluß sowie einem Btx-Anschluß.

3. *Lesen*

Verfolgt man die öffentlichen Diskussionen, so drängt sich leicht der Eindruck auf, daß die Vielzahl der elektronischen Medien als Konkurrenten zum Buch auftreten und das Lesen zurückdrängen. Dies steht nicht nur in Widerspruch zu einem stetig expandierenden Buchmarkt, sondern muß vor allem differenzierter betrachtet werden. Für die Jugendlichen kann zunächst einmal festgehalten werden, daß sie die Gruppe derjenigen darstellen, die von allen Bürgern vergleichsweise am meisten lesen.

Jugendliche besitzen im Mittel (Median) 70 Bücher (ohne Schulbücher), die Eltern 100 Bücher. Lediglich 1 Prozent der Jugendlichen und 2 Prozent der Eltern besitzen kein einziges Buch. Ein ungünstigeres Bild ergibt sich, wenn nach der tatsächlichen Nutzung gefragt wird: 6 Prozent der Jugendlichen lesen in ihrer Freizeit überhaupt keine Bücher. Während dies nur für wenige Mädchen zutrifft (3 Prozent), gehören zu dieser Gruppe ein Zehntel der Jungen (10 Prozent). Ausgeprägt sind auch die Unterschiede nach der Bildungsschicht der Eltern. Mit steigender Bildungsschicht sinkt der Anteil der Nichtleser auf weniger als die Hälfte. Sind dies in Unter- und Mittelschicht noch 7 bzw. 6 Prozent, so sinkt der Anteil der Nichtleser in der oberen Bildungsschicht auf 3 Prozent. Noch deutlicher ist die Differenz zwischen Gymnasiasten einerseits und Haupt- und Berufsschülern andererseits. Während unter den Gymnasiasten kaum Nichtleser zu finden sind (2 Prozent), sind dies mehr als ein Zehntel der Haupt- (12 Prozent) und Berufsschüler (11 Prozent).

Wie aus anderen Studien bekannt, nimmt der Buchbesitz mit dem Alter zu, bei den 18jährigen und älteren auf 75 Bücher. Der geringfügig höhere Buchbesitz der Jungen konnte dagegen nicht bestätigt werden, im Gegenteil: Mit 60 Büchern bei den Jungen gegenüber 80 Büchern bei den Mädchen liegen die Mädchen deutlich vorn. Das erscheint auch plausibel vor dem Hintergrund, daß Mädchen als eifrigere Leser gelten als Jungen.

Wenig überraschend ist die starke bildungsmäßige Segmentierung des Buchbesitzes. Hauptschüler haben im Mittel 37, die (älteren) Berufsschüler 50 und die Gymnasiasten 100 Bücher. Die Bedeutung der Familie für das Lesen, die immer wieder hervorgehoben wird, spiegelt sich in der Aufschlüsselung des Buchbesitzes der Jugendlichen nach Bildungs- und Berufsschicht der Eltern. Unterscheidet man jeweils drei Niveaus, so zeigt sich, daß der Buchbesitz der Jugendlichen bei zunehmend qualifizierten Berufen der Eltern von 50 über 80 auf 100 Bücher, und deutlicher noch bei zunehmender Bildungsschicht der Eltern von 50 über 98 auf 150 Bücher ansteigt.

Das erstaunlichste Ergebnis besteht darin, daß auch die Größe des Wohnorts erheblichen Einfluß hat. Im ländlichen Raum besitzen Jugendliche im Mittel lediglich 50 Bücher gegenüber 80 Büchern in der Mittelstadt und 90 in der Großstadt. Die schlechte Erreichbarkeit von Buchhandlungen und Bibliotheken, un-

günstige Öffnungszeiten sowie die häufig mangelhafte Ausstattung mit Büchern, die Jugendliche ansprechen, führen insgesamt zu einer deutlichen Benachteiligung des ländlichen Raums.

Welche Bedeutung das Lesen für Jugendliche hat, läßt sich auch an der Frage nach der liebsten Freizeitbeschäftigung ablesen. Im Vergleich mit früheren Untersuchungen muß dabei mitbedacht werden, daß der Freizeit- und Mediensektor insgesamt expandiert. Eine Fülle von Freizeitangeboten, die vor zwei oder drei Jahrzehnten zum Teil noch völlig unbekannt waren, bilden zum Lesen eine ernst zu nehmende – auch zeitliche – Konkurrenz. Trotzdem nennt immerhin ein Drittel der Jugendlichen das Lesen als liebste Freizeitbeschäftigung (offene Frage, mehrere Nennungen möglich). Das Interesse am Lesen verteilt sich freilich höchst unterschiedlich.

Die Zugehörigkeit zu jugendlichen Cliquen hat ebenfalls einen (wenn auch nur geringen) Einfluß auf das Lesen. Cliquenmitglieder und Nichtmitglieder unterscheiden sich zwar nicht hinsichtlich des Buchbesitzes, wohl aber in der Frage, ob Lesen zu den liebsten Freizeitbeschäftigungen gehört. Letzteres bejahen 32 Prozent der Jugendlichen, die sich einer Clique zugehörig fühlen, aber 37 Prozent der Nichtmitglieder.

Bücher sind für knapp ein Fünftel der Jugendlichen (19 Prozent) dasjenige Medium, auf das sie am wenigsten verzichten möchten. In der Rangfolge der wichtigsten Medien belegen Bücher damit den dritten Platz. Zeitungen liegen mit 5 Prozent auf dem fünften Rang, Zeitschriften mit 3 Prozent auf Platz acht. Insgesamt können sich die Schriftmedien mit 27 Prozent neben den Bildmedien (TV, Video, Computer) mit 41 Prozent und den auditiven Medien (Radio, Schallplatte/CD, Kassette/Tonband) mit 33 Prozent durchaus behaupten.

4. *Familiale Erziehung und Medien*

Die erzieherische Haltung von Eltern zum Medienkonsum ihrer Kinder zeigt deutliche Defizite. Im Gegensatz zur Erziehungsschwäche der Familie übt diese jedoch auf Jugendliche eine prägende *indirekte* Vorbildfunktion für den Umgang mit Medien aus. Die Familie ist *die* Instanz zur Vermittlung von Mediennutzungsmustern. Diese Gewohnheiten, einmal in der Kindheit und frühen Jugend erworben, müssen als dauerhaft gewertet werden. Folgende Tendenzen weisen auf die nur sehr mangelhaft ausgebildete Sensibilisierung der Eltern für die Mediennutzung ihrer Kinder hin:

– Die hohe Gleichgültigkeit vieler Eltern gegenüber dem Medienkonsum der Kinder ist erschreckend. So ist es zum Beispiel fast 60 Prozent aller Eltern egal, ob, was oder wieviel ihre Kinder fernsehen.

– Medienerziehung gehört kaum zum Erziehungsrepertoire der Eltern. Je nach Medium versuchen 60 bis 90 Prozent aller Eltern fast nie, regulierend auf den Medienkonsum ihrer Kinder einzuwirken.

– Lediglich bei den Jüngeren wird Fernsehen und Video als Erziehungsmittel (Strafe) eingesetzt. Diese Maßnahmen beziehen sich jedoch meist nicht auf die Medien, sondern meist auf medienfremde Erziehungsziele.

– Medienerziehung in der Familie bleibt eher auf der Einstellungsebene. Eltern bewerten bestimmte Medien zwar als gut (z. B. Bücher) oder schlecht (z. B. Comics), setzen die Einstellungen jedoch selten aktiv um, etwa in Empfehlungen oder Verbote.

– Aktive und auswählende Medienerziehung findet noch am ehesten in Familien statt, deren Kinder auf das Gymnasium gehen, deren Eltern mittleren und oberen Berufsgruppen angehören und einen gehobenen Bildungsabschluß besitzen. Diese Eltern unterstützen aktiv und deutlich intensiver als andere Eltern den Umgang ihrer Kinder mit Büchern, Zeitungen und dem Computer. Sie beschränken und regulieren durch Empfehlungen Video- und Fernsehkonsum und vermitteln insgesamt ein *aktiv-auswählendes* Medienhandeln. Eltern aus unteren Berufs- und Bildungsschichten pflegen dagegen selbst einen eher passiv-konsumierenden Mediennutzungsstil, der an die Kinder weitergereicht wird.

– Hier bestätigt sich die These einer wachsenden Wissenskluft zwischen aktiven Mediennutzern und passiven Medienkonsumenten auch in der Vorbildfunktion von Eltern. Eltern mit einem kontrollierten Medienverhalten und aktivem Erziehungsstil vermitteln ihren Kindern, sowieso ausgestattet mit besseren Antrittschancen, die Kompetenz zum aktiven Umgang mit Medien. Eltern mit einem rezeptiven Medienverhalten geben keine Anregungen zu einer reflektierten Mediennutzung.

5. *Medien und Freizeit*

Die Faszination Jugendlicher für Bildschirmmedien und neue Medien wird von Eltern und Erziehern häufig mit der Sorge verfolgt, Bücherlesen oder direkte Erfahrungsschätze würden damit eingeschränkt. Die Ergebnisse der Studie bestätigen das jedoch nicht. Vielmehr gilt, daß Interesse und aktiver Umgang mit vielen Medien genau bei den Jugendlichen vorzufinden sind, die sich auch mit anderen Dingen (Schreiben, Basteln, Sport etc.) beschäftigen, Kontakte zu Gleichaltrigen pflegen, in Jugendgruppen mitarbeiten oder in Vereinen sind. Mediennutzung geht generell nicht zu Lasten anderer Mediennutzung (Computernutzer z. B. lesen durchschnittlich nicht weniger als andere Jugendliche) und ersetzt auch nicht personale Beziehungen. Im Gegenteil weist eine unterdurchschnittliche (und einseitige) Mediennutzung zumeist auf einen insgesamt unterdurchschnittlichen Aktivationsgrad Jugendlicher hin. Den isolierten Vielnutzer eines Mediums wird es sicher auch geben, jedoch tritt dieser pathologische Extremfall statistisch nicht in Erscheinung und kann auch nicht eindimensional auf mediale Ursachen zurückgeführt werden.

Jugendliche in Medienumgebungen

Die im folgenden genannten Medienorte sind teils zentrierte Medienumgebungen wie etwa das Kino, dessen Hauptnutzungsfunktion um ein Medium gruppiert ist, teils unzentrierte Medienumgebungen wie etwa Konsumzonen, in denen Mediennutzungen, zum Beispiel in der Computerabteilung eines Kaufhauses, eher durch Umdefinitionen durch die Jugendlichen erfolgen. Die Jugendlichen wurden gebeten, aus einer Liste von zehn Orten denjenigen auszuwählen, der für sie der wichtigste medienbezogene Freizeitort ist. Für ein Viertel der Jugendlichen ist dies das Kino (25 Prozent). Es folgen die Diskothek (15 Prozent), der Plattenladen (14 Prozent) und Konsumzonen (13 Prozent). Geringere Bedeutung haben die Kneipe (8 Prozent), Bücherei (7 Prozent), Buchladen (6 Prozent) und – relativ abgeschlagen – Jugendzentrum (3 Prozent), Videothek (2 Prozent) und Spielhalle (1 Prozent).

Für Jungen sind das Kino, der Plattenladen, die Kneipe, aber auch Videothek und Spielhallen von größerer Bedeutung als für Mädchen. Umgekehrt sind Konsumzonen, Bücherei und Buchladen für Mädchen von größerem Gewicht. Beim Vergleich der Altersgruppen spiegeln sich zunächst einmal die Beschränkungen, denen jüngere Jugendliche unterliegen. Kneipe und Disko sind erst für die älteren Jugendlichen von größerer Bedeutung und liegen mit 23 bzw. 26 Prozent noch vor dem Kino. Das Kino ist für ein knappes Drittel der jüngeren Jugendlichen der wichtigste Medienort, geht dann aber bei den 16- bis 17jährigen auf die Hälfte seiner ursprünglichen Bedeutung zurück, vor allem zugunsten der Diskothek und der Kneipe. Von geringerer Bedeutung ist das Kino für die Gymnasiasten, vor allem für die älteren (12 Prozent). Auch Diskothek und Plattenladen werden von Gymnasiasten weniger wichtig eingeschätzt als von Haupt- und Berufsschülern. Für Gymnasiasten wichtiger sind die Konsumzonen, Bücherei und Buchladen, für die älteren Gymnasiasten vor allem aber die Kneipe (24 Prozent vs. 14 Prozent Berufsschüler). Beim Vergleich der Regionen zeigen sich für die meisten Medienumgebungen keine signifikanten Unterschiede.

Die Bedeutung der Medienumgebungen müssen allerdings nicht immer mit der Reichweite übereinstimmen, wie das Schaubild zeigt.

Betrachtet man die Existenz von Medienumgebungen, ergibt sich folgendes Bild: Die Mittelstadt zeigt die größte interne Homogenität: Alle Medienumgebungen sind im Nahraum vorhanden. Auch beim Vergleich von Nahraum und außenliegenden Zonen sind für die Medienumgebungen der Mittelstädter die geringsten Differenzen zu registrieren. Das hängt sicherlich damit zusammen, daß die Mittelstadt, definiert als zusammenhängende örtliche Struktur, im Vergleich zur Metropole mit deren vielfältiger Zergliederung in Subnahräume über die meisten Medienumgebungen verfügt. Der ländliche Raum verfügt nur über äußerst wenige, zudem meist schlechter ausgestattete Medienumgebungen.

Freizeitorte in der Reihenfolge der Wichtigkeit	Angabe: „Wichtigster Freizeitort“ (in Prozent)	Angabe: „Besuche diesen Freizeitort“
1. Kino	24.6	80.4
2. Diskothek	15.2	47.1*
3. Plattenladen	13.7	77.1
4. Konsumzone	12.5	74.3
5. Kneipe/Musikkneipe	8.4	44.4*
6. Bücherei	6.5	46.1
7. Buchladen	5.8	52.3
8. Jugendzentrum	3.4	15.2
9. Videothek	1.5	17.3*
10. Spielhalle	0.9	9.6*

*) Den jüngeren Jugendlichen sind aus Jugendschutzgründen nicht alle genannten Orte gleich zugänglich, deshalb sind hier die Angaben über Präferenz und Besuch eventuell zu niedrig.

Medienumgebungen gewinnen mit der Ablösung von der Familie an Bedeutung. Jüngere Jugendliche nutzen Medienumgebungen relativ unspezifisch und entwickeln erst mit 15/16 Jahren deutliche Vorlieben und Präferenzen. In diesem *Drehpunktalter* tritt die Bedeutung der Familie (auch) hinsichtlich der Mediennutzung in den Hintergrund, während die Gleichaltrigen die Meinungsführerschaft übernehmen. Bei den älteren Jugendlichen (ab 16 Jahren) weicht die spielerische Neugierde gegenüber allen Medienumgebungen bestimmten Gewohnheiten. Erst jetzt entwickeln sich stabile Muster (z. B. regelmäßige Kino- und Diskothekenbesuche, abendliche Treffs in Kneipen etc.) innerhalb der Gruppe Gleichaltriger. Dabei verschieben sich auch die Präferenzen: Die wichtigsten Orte sind nun Diskotheken und Kneipen, die jüngeren Jugendlichen ja schon wegen der bestehenden Altersbeschränkungen weitgehend verschlossen sind. Das Kino bleibt jedoch weiterhin ein attraktiver Medienort, dessen Fehlen besonders von Landjugendlichen bedauert wird.

Videothek und Spielhalle: Randständige Medienumgebungen. Videothek und Spielhalle sind für Jugendliche aller Altersgruppen von geringer Bedeutung. Über 90 Prozent der Jugendlichen gehen nicht in Spielhallen, über 80 Prozent nicht in Videotheken. Damit stellen diese häufig problematisierten Orte für die meisten Jugendlichen kein Gefährdungspotential dar. Es gibt jedoch eine Gruppe von ca. 3 Prozent Intensivnutzern, die eine besondere medienpädagogische Aufmerksamkeit verdient.

Jugendzentren: Freizeitorte für Minderheiten. Jugendzentren sind entgegen ihrer Intention als sozialintegrative Orte zu Begegnungsstätten spezieller Klientelen geworden. Sie konnten sich in den letzten Jahren nicht gegen die Konkurrenz medialer und kommerzieller Freizeitorte durchsetzen und sind häufig nur noch Heimat für randständige Jugendgruppen. Lediglich 15 Prozent der Jugendlichen gehen in Jugendzentren. 40 Prozent der Nichtbesucher besuchen keine Jugendzentren, weil ihnen das Publikum nicht gefällt. Für bestimmte Jugendliche bleibt das Jugendzentrum jedoch ein wichtiges Refugium. Attraktivität könnten Jugendzentren dann gewinnen, wenn sie klassische Inhalte offener Jugendarbeit mit (neuen) Medien kombinieren würden. Vorbilder dazu existieren. Allerdings sollten Jugendzentren auch weiterhin den nicht medien- und nicht konsumorientierten Jugendlichen eine Heimat bieten.

Medienumgebungen und Ortsgröße: Defizite im ländlichen Raum. Mittelgroße Städte bieten für Jugendliche ein reichhaltiges und dichtes Angebot an Medienumgebungen. In der Großstadt dagegen ist das Angebot zwar differenzierter, aber je nach der konkreten Wohngegend der Jugendlichen oft nur begrenzt wahrnehmbar. Im ländlichen Raum sind dagegen kaum Angebote vorhanden, und es fehlen ausreichende öffentliche Verkehrsmittel in die nächstgrößere Stadt. Kneipen sind auf dem Dorf oft der einzige verbleibende Treffpunkt, den Jugendliche mangels anderer Möglichkeiten nutzen. Hier kommt allenfalls noch das Jugendzentrum in Betracht, das aber in den Augen der Jugendlichen mit den faszinierenden Konsumwelten meist nicht konkurrieren kann.

Lesekultur: Deutliches Gefälle zum ländlichen Raum. Die Defizite des ländlichen Raums in der Ausstattung mit Medienumgebungen wie Buchläden und Büchereien lockern die Einbindung der Jugendlichen in die Lesekultur. Unabhängig von der Schichtzugehörigkeit wird auf dem Land weniger gelesen als in der Stadt oder der Großstadt. Auch das Angebot der Bibliotheken im Jugendbuchbereich und die zu knappen Öffnungszeiten werden von den Dorfjugendlichen bemängelt. Notwendig erscheint eine verstärkte Leseförderung in ländlichen Gebieten, zum Beispiel durch den Einsatz von gut ausgestatteten Fahrbüchereien.

Medienumgebungen: Nachlassende Interventionsmöglichkeiten der Eltern – Räume der Gleichaltrigen. Der Besuch von Medienorten kann kaum von Eltern kontrolliert werden. Für die meisten der untersuchten Medienorte gilt, daß die Eltern der Jugendlichen zwar eine mehr oder weniger ausgeprägte Einstellung zu diesen Orten besitzen, aber kaum erzieherischen Einfluß ausüben können. Wenn Eltern reglementieren, dann gilt, daß jüngere Jugendliche stärker kontrolliert werden als ältere und Mädchen bei den problematisch erachteten Medienumgebungen mehr als Jungen. Bei Diskotheken und Kneipen achten Eltern verstärkt darauf, in welcher Begleitung ihre Kinder dorthin gehen. Da die Besuche jedoch außerhalb des Einflußbereichs der Eltern liegen, bleibt die Kontrolle der Freundesbeziehungen und abendlichen Ausgehzeiten das einzige Erziehungsmittel.

Medienumgebungen werden überwiegend von Gruppen Jugendlicher aufgesucht. Sie sind die modernen Sozialisationsumgebungen und haben zum Teil hohen integrativen Charakter. Besonders im Kino, aber auch in Diskotheken und Jugendkneipen treffen die verschiedenen Jugendkulturen aufeinander. Paradoxerweise erweisen sich die früher kritisierten kommerziellen und medialen Treffpunkte Jugendlicher als die heute wichtigsten Freizeitorte. Sie bieten Freiräume jugendlichen Lebens ohne Elternkontrolle – und damit aber auch Gefährdungspotentiale. Will man Jugendlichen hier Unterstützung und Möglichkeiten sinnvoller Beschäftigung bieten, sind die Träger und Verbände der (freien) Jugendarbeit aufgefordert, *Medienerziehung* in die Arbeit mit Jugendlichen aufzunehmen.

Medien sind überall und in allen Lebensformen zu nutzen (etwa: nicht nur durch „Sitzen vor dem Fernsehapparat", sondern auch z. B. beim Radfahren, begleitet durch den Walkman), und sie entstrukturieren damit die Differenzierungsleistung der sozialökologischen Zonen ein Stück weit. Kein Medium ist grundsätzlich an bestimmte soziale Orte oder lebensweltliche Notwendigkeiten gebunden. Damit wird eine Verinselung der Lebensräume verstärkt, insbesondere durch Mobilität. So legt der Jugendliche den Weg von der Wohnung zur ferner liegenden Diskothek zurück, ohne die zwischengelagerten Zonen und Angebote zu beachten. Es sind die Lebens- und Sozialräume der Gleichaltrigen, in die er strebt, ohne daß er diese notwendig zurückbindet an Prinzipien wie Nachbarschaft, größere Nähe, Vertrautheit oder soziale Verflochtenheit durch intergenerative Strukturierung (wie für die Familie typisch).

Medienpädagogische Konsequenzen

Entscheidende Prägungen des Mediennutzungsverhaltens erfolgen bis heute in der Familie. Eltern setzen die Medien zwar instrumentell als Erziehungsmittel ein (Strafe durch Fernsehentzug etwa), ohne jedoch in der Regel ein konsequentes Nutzungskonzept zu verfolgen. Der Umgang mit allen Medienformen und Nutzungsmöglichkeiten in der Familie ist damit eine wesentliche Aufgabe aller Formen von Elternbildung, die in den Kursangeboten der Institutionen stärker als bisher berücksichtigt werden sollten. Wir schlagen vor, in diesem Zusammenhang eine Bestandsaufnahme zum Thema Medien in der Elternbildung vorzunehmen mit dem Ziel, sozialpolitische und didaktische Handreichungen zur Verfügung zu stellen, eine Bestandsaufnahme, die die Frage des Umgangs mit Medien stärker in den Fokus der Maßnahmen von Elternbildung stellt.

Auch die Schule beeinflußt Haltungen zu den Medien und den Umgang mit ihnen. Das Buch ist immer noch Leitmedium der Schule. Hier muß sehr viel mehr getan werden, damit dieses Leitmedium nicht nach Verlassen der Schule aufgegeben wird (was bei Haupt- und Berufsschülern häufig die Regel ist). Ins-

besondere auf der Haupt- und Berufsschule haben darum medienpädagogische Lernelemente einen wichtigen Stellenwert, vor allem deshalb, weil die Eltern dieser Schüler zwar die Medien lebhaft nutzen, in der Regel aber keine Strukturen pädagogischen Umgangs mit den Medien entwickeln.

Jugendbildung und Jugendarbeit müssen weiterhin die Medien in ihre Arbeitsformen integrieren. Die Durchdringung des Berufslebens, des Alltags und der Freizeit mit Medien darf von der Jugendarbeit nicht ignoriert werden. Gerade sozial und im Bildungsbereich benachteiligte Schüler müssen hier besonders gefördert werden, zumal sie es sind, die noch am ehesten an Maßnahmen und Angeboten der Jugendarbeit teilnehmen. Die familiäre Computernutzung ist meist wenig entwickelt, so daß hier wenig Nachhilfeunterricht gegeben wird für eine berufs- und leistungsorientierte Computernutzung, wie sie die Schule anstrebt. Die Jugendarbeit hat hier eine zentrale *kompensatorische Funktion*. Darüber hinaus hat sie als eigenständiges Lernfeld die besondere Aufgabe und Chance, Mediennutzung nicht nur zu instrumentalisieren, sondern auch die spielerischen und kreativen Möglichkeiten aufzuzeigen und zu erproben.

Medienumgebungen können durchaus nach ihrer pädagogischen und sozialisatorischen Qualität gewertet werden. So ist das Kino für die Jugendlichen nicht nur ein zentraler Treffort, der auch nach den Ergebnissen dieser Untersuchung am meisten Punkte erhalten hat; gleichzeitig findet im Kino ästhetische Erziehung statt. Geeignete Kinder- und Jugendfilme, auch aus dem europäischen und deutschsprachigen Raum, die Vermehrung von Jugendfilmfestivals, Jugendfilmwochen, die Förderung von Kinos mit bemerkenswerten Filmangeboten, dies alles sind zentrale medienpädagogische Aufgaben. Zu denken ist hier auch an mobile Kinobusse, an organisierte Veranstaltungsketten, die ein strukturiertes Filmangebot von Ort zu Nachbarort tragen und damit gerade auch auf dem ländlichen Raum Leerstellen füllen.

Die Problematik von Spielhallen hat auch das vorliegende Projekt eindeutig erwiesen. Jugendliche, da in der Schutzaltersgrenze, sind hier zwar weniger betroffen, suchen aber – vor allem in problematischen Milieus – doch verfrüht Zugang zu diesen Einrichtungen, die sich immer mehr ausbreiten. Gerade Spielhallen sollten darum in die Maßnahmen des Streetwork-Konzepts einbezogen werden. Außerdem sollten sich Spielhallen zu strengeren Selbstkontrollen verpflichten, was die Zugänglichkeit ihrer Institute angeht. Auch sollten – in Zusammenarbeit mit den Spielhallenbetreibern – Richtlinien erstellt werden, die über die Qualität der aufgestellten oder aufzustellenden Automatenspiele ein Raster von Kriterien legen. So sollten Spiele, die zu Aggressivität, zum Rassenhaß oder zu anderen problematischen Grundhaltungen auffordern, nicht mehr aufgestellt werden. Zu denken ist auch an die erhöhte Besteuerung von Geldspielautomaten in Spielhallen und von sogenannten Kriegsspielautomaten.

Die besondere Randlage der ländlichen oder dörflichen Jugend bezieht sich

vor allem auf begehrte Freizeitstätten wie Diskotheken. Diese werden von Jugendlichen vorzugsweise am Wochenende aufgesucht. Es ist diese Altersgruppe, die an den Wochenenden auch verstärkt in Verkehrsunfälle verwickelt ist – meist auf dem Heimweg von einer Diskothek, wenn die Jugendlichen schon getrunken haben und nicht über die notwendige Selbstkontrolle verfügen.

Die skizzierten Aufgaben können nur erfolgreich bewältigt werden, wenn kompetente Diplompädagogen, Sozialarbeiter und andere Personen, insbesondere im außerschulischen Arbeitsfeld, zur Verfügung stehen. Die medienpädagogische Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter von Jugendeinrichtungen ist daher vordringlich. Staats-, Kreis- und Landesbildstellen oder andere Einrichtungen, die sich für außerschulische Medienarbeit verantwortlich fühlen, sollten entsprechende Angebote entwickeln und dabei unterstützt werden. Ein medienpädagogischer Grundkurs muß für jeden Mitarbeiter im außerschulischen Arbeitsfeld verpflichtend gemacht werden. Zu beachten ist dabei: Medienarbeit ist ein Bestandteil des kreativen Bereichs in den Jugendeinrichtungen. Sie darf also weder technisch reduziert noch auf ein einziges Medium bezogen angeboten werden. Kreative Tätigkeiten (Musik, Werken, Theater, Computeranimation) sind mit Medienarbeit unschwer zu verbinden und führen somit Medienproduktion sowie Medienrezeption zurück in den Kreis soziokultureller Aktivierung. In diesem Sinn ist Medienarbeit ein integraler Bestandteil von Kulturarbeit und gerade in der außerschulischen Jugendarbeit als solche zu verstehen und zu entwickeln.

ANMERKUNGEN

[1] Das Forschungsprojekt „Medienwelten Jugendlicher" wurde 1986 bis 1989 an der Universität Bielefeld durchgeführt von Prof. D. Baacke, U. Sander und R. Vollbrecht und gefördert aus Mitteln des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit.

Rogelio García Mateo SJ

Ignatius von Loyola – Mystik und Wissenschaft

Zur geistigen Grundlage der ignatianischen Spiritualität

Die heutige Freude an Jubiläen führt nicht zuletzt dazu, überlebte Bilder zu revidieren, Persönlichkeiten und Ereignisse neu zu überdenken und vom jetzigen Standpunkt her zu betrachten. Eine solche Aufgabe ist im Hinblick auf den Gründer des Jesuitenordens, Ignatius López de Loyola (1491–1556), besonders vonnöten. Zuviel hat sich im Lauf der Jahrhunderte an Legenden und Klischees über seine Person und sein Werk angesammelt, und zuwenig ernsthafte Forschung wurde getrieben. Lange genug blieb das Bild des Heiligen aus dem Baskenland durch kritiklose hagiographische Verherrlichung oder durch emotionale Ablehnung verzerrt. Das Jubiläumsjahr (1990–1991) wäre eine willkommene Möglichkeit, die Revisionsarbeit wieder aufzugreifen, die bereits mit der Herausgabe der historischen Quellen „Monumenta Ignatiana" (1903–1938) begann, im Gedenkjahr 1956 fortgesetzt und danach leider – ausgenommen einige Abhandlungen – kaum mehr mit der gebotenen Gründlichkeit weitergeführt wurde.

Ritterideale und Frömmigkeit

Eine Persönlichkeit wie Ignatius von Loyola hat Schriftsteller, Denker, Dichter und Künstler immer wieder angesprochen: Cervantes, Calderón, Voltaire, Schiller, Ernst Bloch, Umberto Ecco; besonders das Barock machte aus ihm eine Figur, die kaum etwas mit der historischen Wirklichkeit gemein hat. Der antilutherische Ignatius im goldstarrenden Gewand zusammen mit dem Bild vom „Soldaten der Kirche", das Ludwig Marcuse und Anton Huonder SJ verbreitet haben, ist bis heute repräsentativ für gängige Auffassungen über den Gründer der Gesellschaft Jesu. Demgegenüber hat die Ignatiusforschung der letzten fünfzig Jahre andere Akzente gesetzt. Nicht ein Teilaspekt, sondern das Untersuchen seiner vielfältigen Persönlichkeit muß der Ausgangspunkt eines Gesamturteils sein. Bereits 1941 plädierte Hugo Rahner entschieden dafür, den „ganzen Ignatius" ernst zu nehmen.

Die am weitesten verbreitete Vorstellung, die in Ignatius den Offizier sieht, der einen militärischen Orden „Compañía de Jesús" gründet, ist durch die neuere historische Forschung gründlich revidiert worden. „Das Wort ‚Compañía' ist

zu einer Legende, einem Begriff geworden. Aus dem italienischen Wort ‚Compagnia', das eine Gemeinschaft von Brüdern meint, wurde im Spanischen der Begriff ‚Compañía' im militärischen Sinn. Diese zweifache Bedeutung sollte man sich immer vor Augen halten. Sie ist bereits zu Lebzeiten des Ignatius belegt." [1] Aus der Entstehungsgeschichte des Ordens weiß man heute, daß sich die Gruppe um Ignatius erst in Italien zum ersten Mal als „Compañía de Jesús" bezeichnete.

Aber auch die wehrhafte Bedeutung des Wortes „Compañía" ist in bezug auf die Jugendzeit des Ignatius viel differenzierter zu sehen als etwa das deutsche Wort „Kompanie" meint. Das Ritterbild, mit dem sich der junge Ignatius identifizierte, entspricht bei weitem nicht dem heutigen Bild eines Militärs. Der Ritter im Mittelalter, aber vor allem in der Renaissance, erscheint, wenn auch oft zu sehr in der Dichtung idealisiert, als Inbegriff menschlich-männlichen Verhaltens. Er verkörpert eine Tugendlehre, die Gedanken der klassischen Antike, des Christentums und der germanischen Welt miteinander verbindet. Insgesamt bestimmt die Gestalt des Ritters eine Verbindung von Gerechtigkeit und Milde, von Höflichkeit und Sachlichkeit, eine Art Ehrenkodex, der bis in unsere Tage hinein, besonders im „Gentleman", die Formen des gesellschaftlichen Benehmens prägt.

Das Ritterideal entsprach weiter Grundintentionen des Christentums, das im Christen einen „miles christi", einen Soldaten Christi (Röm 6, 13; 2 Tim 2, 3) sieht. Das Bild der „militia spiritualis", des Kampfs für das Gute, war bis in die Neuzeit sehr verbreitet. Es galt als verbindlich für den König wie für den einfachen Bürger, für den Bischof wie für den Mönch. Benedikt bezeichnet in seiner Regel den Mönch als Krieger Gottes gegen das Böse. Die Regel selbst wird verstanden als ein Kriegsgesetz, dem der Mönch verpflichtet ist. In dieser Tradition befindet sich der Gründer des Jesuitenordens, wenn es zu Beginn seiner Grundregel (Formula Instituti) heißt: „Wer immer in unserer Gesellschaft, von der wir wünschen, daß sie mit dem Namen Jesu bezeichnet werde, unter dem Banner des Kreuzes für Gott Kriegsdienst leisten ... will." [2]

Der „miles christi", die Nachfolge Jesu unter dem Bild des Kampfs, war damals, wie Erasmus in seinem „Enchiridion militis christiani" oder Albrecht Dürers Ritter zeigt, eine christliche Grundvorstellung, die zu faszinieren vermochte wie etwa heute Engagement, Aktion oder Befreiung. Zum anderen ist historisch kaum möglich, daß der junge Iñigo einer regelrechten militärischen Laufbahn, wie wir sie uns heute vorstellen, hätte folgen können. Die kastilische Krone, in deren Dienst er eintrat, verfügte über kein ständig organisiertes Heer. Zum Kriegsdienst waren alle Untertanen verpflichtet. Seine Freude an Waffenübungen, wie er auf seine Jugendzeit rückblickend sagt, muß man im Rahmen der allgemeinen wehrhaften Haltung jener höfisch-ritterlichen Gesellschaft verstehen, für die die „Waffen" als eine der würdigsten Tätigkeiten galten. Noch im „Don Quijote", der achtundvierzig Jahre nach dem Tod des Ignatius erschien, bleibt die Frage nach dem richtigen Verhältnis zwischen den damaligen vor-

nehmsten Berufen „armas" und „letras" ungelöst: „Die Wissenschaften sagen, ohne sie könne das Waffenhandwerk nicht bestehen; denn auch der Krieg hat seine Gesetze und ist denselben unterworfen, die Gesetze aber fallen unter die Herrschaft der Wissenschaften und der Gelehrten. Darauf antworten die Waffen, ohne sie könnten die Gesetze nicht bestehen, weil mit den Waffen die Republiken sich verteidigen, die Städte geschützt, die Straßen gesichert werden."[3]

In dieser gespannten Verbindung zwischen „armas" und „letras" sind die gesellschaftlichen Ideale zu sehen, nach denen der junge Ignatius strebte, der bei aller Freude an Waffenübungen auch dichten konnte und für gute Musik viel übrig hatte. Ferner hat er sich auf eine Berufstätigkeit vorbereitet, die besonders mit Schreibgeschäften zu tun hatte. Als er mit etwa dreizehn Jahren seine baskische Heimat verläßt, um eine höfische Erziehung bei der am Königshof wohlsituierten Familie Velásquez de Cuéllar in Kastilien zu bekommen, tritt er in den Dienst des Großschatzmeisters des kastilischen Königsreichs. Dieses Amt wäre heute etwa mit dem eines Finanzministers zu vergleichen. Wenn Iñigo etwa zwölf Jahre (1505–1517) bei einem hohen Staatsverwalter der Krone Kastiliens und danach vier Jahre beim Vizekönig von Navarra, bis zu seiner Verwundung (1521), gedient hat, dann kann er vor seiner Bekehrung keineswegs ein Mann mit sehr bescheidener Vorbildung gewesen sein, wie er öfter hingestellt wird[4]. Er hatte wohl noch kein Universitätsstudium, aber eine höfisch-ritterliche Bildung, die auf praktische und administrative Ämter ausgerichtet war. Von daher wird erst recht verständlich, weshalb der spätere Gründer und Generalobere der Jesuiten so spontan und geschickt den jungen Orden organisieren und leiten konnte[5].

Studiengang und Lehrmethode

Verfolgt man die Bildungsgeschichte des Ignatius weiter, stellt man fest, daß er nach der Entscheidung, sein Leben in der Nachfolge Jesu neu zu gestalten, wobei ihm die Frömmigkeit der Devotio moderna (Ludolf von Sachsens „Vita Christi" und Thomas von Kempens „Imitatio Christi") richtungweisend wurde[6], ein regelrechtes philosophisch-theologisches Studium begonnen hat. War er bisher bildungs- und berufsmäßig mehr im Bereich der praktisch-organisatorischen Tätigkeiten (armas), so erhalten jetzt die Wissenschaften (letras) den Vorrang. Zwar meinte er zunächst, sein neues Vorhaben, „den Menschen helfen", mehr auf die Art eines Franz von Assisi, ohne wissenschaftliche Ausbildung, realisieren zu sollen. So ging er als Pilger nach Jerusalem, um „für immer" dort, an den Lebensstätten Jesu, für das Heil der Menschen zu wirken. Doch die Umstände machten ihm klar, daß Gott anderes von ihm wollte. „Seitdem der genannte Pilger", sagt er in seinem autobiographischen Bericht, „erkannt hatte, daß es nicht der Wille Gottes sei, auf Dauer in Jerusalem zu bleiben, überlegte er beständig

bei sich, was er nun tun solle. Schließlich kam er immer mehr zu der Überzeugung, er solle eine Zeitlang studieren, um den Seelen helfen zu können."[7]

Wie alle Studenten damals mußte er trotz seiner dreiunddreißig Jahre mit der auf das Studium vorbereitenden humanistischen Ausbildung beginnen. Unter Anleitung vom Magister Jeronimo Ardévol lernte er in Barcelona (1524–1526) die lateinische Grammatik und Texte der Klassiker (Cicero, Vergil, Cato). Im März 1526 begann er an der damals vor allem wegen ihrer humanistischen Leistungen bekannten Universität von Alcalá de Henares, genannt Complutensis, das Studium der Artes liberales, der Philosophie.

Er hörte „Vorlesungen über Logik nach Dominicus Soto, über Physik nach Albertus Magnus und über das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus"[8]. Der Verdacht, daß er wegen seiner Art der geistlichen Unterweisung den heterodoxen Gruppen der Illuministen (Alumbrados) nahestünde, brachte ihn vor kirchliche Gerichte und ins Gefängnis. Freigesprochen, aber mit der Auflage, vor dem Abschluß seines Studiums nicht weiter zu unterweisen, setzte er das Studium in Salamanca fort, wo er wiederum in ähnliche Konflikte kam wie vorher in Alcalá. Abermals freigesprochen, entschied er sich nun für Paris. Dort hoffte er, das Studium mit einem apostolischen Wirken verbinden zu können[9]. Doch auch hier kamen bald Schwierigkeiten mit der kirchlichen Glaubensbehörde[10]. So sah er schließlich ein, daß er sich zunächst auf das Studium beschränken mußte. „Während dieser Zeit, da er den philosophischen Kurs hörte, belästigte man ihn nicht mehr, wie es früher der Fall gewesen war. Und im Hinblick darauf meinte einmal der Doktor Frango, er wundere sich, wie jetzt alles so ruhig bleibe, ohne daß irgendwelcher ihm Schwierigkeiten mache. Darauf antwortete er: ‚Der Grund hierfür liegt darin, daß ich mit niemand über religiöse Dinge spreche.'"[11]

Systematisch und ordnungsgemäß, und nach Wiederholung der humanistischen Fächer, beginnt nun Ignatius an der angesehensten Universität der Welt gründlich zu studieren. Das Artes-Studium sicherte eine gemeinsame Bildungsgrundlage für alle Studenten. Erst wenn dieses erfolgreich durchlaufen war, konnte man sich den höheren Fakultäten (Theologie, Jurisprudenz, Medizin) zuwenden. Seit dem Bekanntwerden der metaphysischen, naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Schriften des Aristoteles im 13. Jahrhundert hatte die Artistenfakultät mit den sieben Artes liberales, nämlich Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik) eine grundlegende Veränderung erfahren.

Der Studiengang war nun in drei Stufen eingeteilt, die sich auf dreieinhalb Jahre erstreckten. Im ersten Jahr der „Summulisten", das als Einleitungskurs gedacht war, wurden die „Summulae logicales" des Petrus Hispanus behandelt, ein kleines Handbuch, das die Grundlage des Logikunterrichts an den meisten Hochschulen Europas bildete. Jeder Student mußte sich unter den Magistern einen Präzeptor wählen, dessen Lehrveranstaltungen er besuchen mußte. Ignatius

entschied sich für den aus Spanien kommenden und im Sainte-Barbe-Kolleg lehrenden Juan de la Peña. Bei ihm hatten drei Jahre vorher Franz Xaver und Peter Faber mit dem Artes-Studium angefangen[12]. Nach den Summulae begann Peña ordnungsgemäß das aristotelische Organum zu behandeln. Demnach war für Ignatius sein zweites Studienjahr (1530–1531) – das Jahr der „Logiker" – ein gründliches Kennenlernen des logisch-dialektischen und erkenntnistheoretischen Denkens des Aristoteles, das mit den langwierigen Prüfungen zum Bakkalaureat besiegelt wurde.

Daran schloß sich der dritte Studienabschnitt der „Physiker" (1532–1533), die Vorbereitung auf das Lizentiatsexamen. Für die Zulassung zu dieser Prüfung mußte man die Vorlesungen über das naturphilosophische, metaphysische und ethisch-politische Schrifttum des Aristoteles gehört haben. Dazu kamen Vorlesungen über mathematische und astronomische Fragen[13]. Die Studenten mußten die von den Lehrenden stückweise vorgelesenen Aristotelestexte im Gedächtnis behalten. Aufzeichnungen durfte man nur über die Texterklärungen des Lehrers machen. Der vorgelesene Text, der meistens nach der lateinischen Aristotelesübersetzung behandelt wurde, wurde in der Weise zergliedert, daß man die einzelnen Begriffe erklären konnte; anschließend wurden die Gründe dafür oder dagegen vorgelegt und daraus in syllogistischer Argumentationsweise die Schlußfolgerung gezogen. Regelmäßige Übungen (Repetitorien) sollten das in den Hauptlehrveranstaltungen Behandelte zum festen geistigen Bestand werden lassen. Einmal in der Woche fand in der Artistenfakultät eine ganztägige Disputation statt, die den Bakkalaren Gelegenheit gab, sich in die Debattierkunst einzuüben. Höhepunkt des akademischen Jahres bildete die von der gesamten Universität auszutragende Jahresdisputation der Artistenfakultät, die Disputatio quodlibetalis[14].

Am 13. März 1533 erwarb Ignatius das Lizentiat, und am 14. März 1535 erreichte er durch den feierlichen Akt der Inceptio novi magistri (vergleichbar mit einer heutigen Antrittsvorlesung) den höchsten akademischen Grad der Artistenfakultät[15]. Bei der Verleihung des Lizentiatstitels sagte der Rektor der Universität: „Ich... gebe Euch die Lizenz zum Lehren, Regieren, Disputieren und Determinieren und die übrigen scholastischen und magisterialen Akte in der philosophischen Fakultät auszuüben in Paris und überall auf der Erde."[16]

Aristoteles

Anhand dieses Studienprogramms erkennt man zunächst die überragende Bedeutung des aristotelischen Denkens für die geistige Entwicklung des Gründers der Gesellschaft Jesu. Wie vielschichtig und tiefgehend die Aristotelesrezeption des Mittelalters sich für das gesamte Abendland darstellt, hat Martin Grabmann

herausgearbeitet: „Der mittelalterliche Aristotelismus ist ein Bestandteil der mittelalterlichen Kultur, des mittelalterlichen Geisteslebens überhaupt... Man wird zum Verständnis historischer Quellentexte, zur Beurteilung politischer und kirchenpolitischer Theorien, zur Deutung von Dichtungen und Kunstschöpfungen des Mittelalters nicht selten zum lateinischen Aristoteles... und zu seinen scholastischen Interpreten greifen müssen."[17] Philosophie und Theologie waren jedenfalls in ihrer Bemühung um eine tiefgehende Begründung durch die aristotelische Wissenschaftstheorie bestimmt. Vom Ausgang des Mittelalters bis in die ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts hinein wurde dies, vor allem wegen der Vermischung der Logik mit der Metaphysik, zu einer Textzergliederung im nominalistischen Sinn. Von daher bekam die philosophische Ausbildung eine größere begriffliche Festigkeit, die heute von der analytischen Philosophie besonders geschätzt wird; andererseits war nicht zu vermeiden, daß man in formalistische Übertreibungen hineingeriet. Diese als Ärgernis empfundene Entartung dialektischer Diskussionsmethode versuchte die Pariser Universität 1530, als Ignatius mit seinem Philosophiestudium begann, ein Ende zu bereiten, indem sie jene Professoren tadelte, die einen solchen Formalismus praktizierten[18].

Zur Überwindung der formalistischen Erstarrung, in die die scholastische Methode ausgeartet war, wie die Kritik Erasmus', Luthers und Vives' am deutlichsten zeigt, trug die humanistische Renaissance besonders bei. Mit ihrem Programm einer Neugestaltung der Kultur durch die Wiederbelebung der Antike ging sie davon aus, daß erst bessere Übersetzungen das Denken des Aristoteles erfassen lassen. An der Pariser Universität war Jacobus Faber Stapulensis (Lefèvre d'Etaples, 1455–1537) ein großer Befürworter der humanistischen Erneuerung. Er belebte das Quellenstudium des Aristoteles neu. Die lateinischen Aristotelesschriften wurden sorgfältig ediert und mit neuen Übersetzungen und Kommentaren versehen. An der Pariser Universität öffnete sich vor allem die Artistenfakultät der Erneuerungsbewegung der Humanisten. Das Sainte-Barbe-Kolleg, an dem Ignatius nicht nur Artes studierte, sondern auch wohnte, war ein Zentrum des Pariser Humanismus[19].

Aus dieser Wiederbelebung der Urtexte des Aristoteles durch die Humanisten wird klar, daß Ignatius in Paris mehr als nur den scholastischen Aristotelismus kennengelernt hat, zumal sein Repetitor, Peter Faber, gut Griechisch konnte. So ist es mehr als wahrscheinlich, daß er mit seinem Interesse für ein gründliches Studium des öfteren den Repetitor nach dem griechischen Wortlaut dieser oder jener Aristotelesstelle fragte. Die große Wertschätzung, die die aristotelische Philosophie bei Ignatius fand, ist in den von ihm verfaßten Konstitutionen des Jesuitenordens in dem Abschnitt über die Studien feststellbar: „In der Logik, Natur- und Moralphilosophie und Metaphysik folge man der Lehre des Aristoteles; auch in den anderen philosophischen Fächern."[20] Daß diese Anordnung den griechischen Aristoteles im Sinn des Humanismus vor Augen hat, ist aus der

Hochschätzung des humanistischen Bildungsideals in den Konstitutionen zu schließen[21].

Ignatius hat demnach die aristotelische Gedankenwelt nicht nur gründlich gekannt und verstanden, er war auch damit einverstanden. In solchen Fällen muß es nach hermeneutischen Überlegungen eine gewisse geistige Affinität zwischen beiden geben. Sicher war es beim Studium nicht das erste Mal, daß Ignatius mit aristotelischem Gedankengut in Berührung kam. Die Ritterideale, die ihn von Jugend auf begeisterten, verweisen immer wieder auf die aristotelische Tugendlehre, wie es die spanischen Traktate zur Fürsten- und Rittererziehung in zahlreichen Variationen beinahe durchweg darstellen[22]. Zum anderen sind Aristoteleszitate in der von Ignatius so intensiv gelesenen „Vita Christi" des Ludolf von Sachsen keine Seltenheit. Die aristotelische Denkweise dürfte ihm während des Studiums besonders wegen der klaren logischen Gedankengänge zugesagt haben. Die Operationen der aristotelischen Logik konnten einen Menschen, der sich für höhere Verwaltungsämter Organisations- und Ordnungsprinzipien angeeignet hatte, direkt ansprechen. Welche Bedeutung der Pariser Universität für die geistige Gesamtentwicklung des Ignatius zukommt, zeigt sich in dem Brief, in dem er seinen Bruder Martín García auffordert, seinen Sohn zum Studieren nach Paris zu schicken: An keinem Ort der Christenheit könne er bessere Ausbildungsmöglichkeiten finden; er werde an dieser Universität in vier Jahren ein besseres Ergebnis erreichen als an anderen in sechs oder mehr Jahren[23].

Die ignatianische Spiritualität und die aristotelische Wissenschaftstheorie

Inwieweit läßt sich nun, neben dem Studiengang und der hohen Einschätzung des aristotelischen Denkens, in der Spiritualität des Ignatius Aristotelisches nachweisen? Bereits in den fünfziger Jahren sprach Karl Rahner von einer „ignatianischen Logik der existentiellen Erkenntnis"[24]; Hugo Rahner und Gaston Fessard stellten eine „Dialektik" in den Exerzitien fest[25]. Noch deutlicher hat der bekannte Linguist Roland Barthes bei aller Fehldeutung die Nähe der Struktur der Exerzitien zu logisch-dialektischen Sprachtheorien herausgestellt[26], und neuerdings hat Dominique Bertrand sogar von einem „ignatianischen Aristotelismus" gesprochen[27]. Doch keiner von ihnen geht merkwürdigerweise von der Bildungsgeschichte des Ignatius aus, sondern von äußeren Feststellungen an den ignatianischen Texten. Tatsächlich ist die wohldurchdachte Struktur der ignatianischen Exerzitien so augenfällig, daß selbst ein nichtkritischer Beobachter klare kompositionstheoretische Elemente erkennen kann.

Ignatius hat das Studium nicht pro forma absolviert, sondern „um den Menschen zu helfen". Seine geistliche Lehre, die er vor allem während seiner Bekehrungszeit in Manresa als Büßer durch mystische Erleuchtungen erhalten hat[28],

brauchte einen konkreten vermittelnden Rahmen, der sie für andere Menschen zugänglich macht. Beim Studieren des aristotelischen „Organon" fand er nun ein Instrumentarium, das ihm eine willkommene Möglichkeit gab, seine höchstpersönliche mystische Erfahrung pastoralpädagogisch für andere Menschen zu gestalten. Nach Jeronimo Nadal, einem seiner engsten Mitarbeiter, hat Ignatius durch seine Studien seiner Spiritualität „vieles hinzugefügt" und „alles in Ordnung gebracht"[29]. Wo zeigen sich aber in der Spiritualität des Ignatius konkret Elemente, die auf die Gedankenwelt des Aristoteles zurückzuführen sind?

Auf einen aristotelischen Grundzug stoßen wir bereits bei dem „Principio y fundamento" am Beginn der Exertitien. Die Wissenschaftstheorie des Aristoteles geht davon aus, wie die „Zweite Analytik" zeigt, daß es auch in der logischen Ordnung keinen Regressus in infinitum geben kann, daß man also notwendig zu ersten Prinzipien kommen muß, die weiterer Begründung nicht mehr bedürfen. Solche Sätze können dann Fundament und Ausgangspunkt eines bestimmten Systems bilden. Dieser Wissenschaftsbegriff fand in der Zeit, als Ignatius studierte, allgemeine Anerkennung. Alle Wissenszweige bemühten sich darum, ihre Basissätze aufzuweisen. In der Rhetorik nannte man sie „communes loci", in der Dialektik „maximae propositiones", in der Metaphysik „prima principia", in der Ethik „generales sententiae". Das „Principio y fundamento" entspricht strukturmäßig der Charakteristik solcher Basissätze. Es ist von einer umfassend geltenden Allgemeinheit, die die Vielheit christlicher Grundwahrheiten in systematischer Zusammenschau zu erfassen versucht. „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und zu dienen."[30]

Das „Principio y fundamento" eröffnet neben einem allgemein von allen Christen anerkannten Gewißheitsgrad und über den theologischen Gehalt hinaus eine inhaltliche Weite, die zur Grundlage der Entfaltung der darin eingeschlossenen Wahrheitsfülle werden kann. Dies allein reicht aber zu einer gläubigen Zustimmung nicht aus. Es fehlt die subjektive Evidenz, die auch nach aristotelischem Wissenschaftsbegriff wesentlich zur Wahrheitsstruktur der Prinzipiensätze gehört. Wie und wodurch kann dem objektiv glaubenden Menschen das subjektive Bewußtsein zuteil werden, damit er im Glauben die Wirklichkeit der Nachfolge Jesu erfährt? Um dem Menschen dazu zu verhelfen, entwickelt Ignatius, von seinen menschlichen und mystischen Lebenserfahrungen ausgehend, mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium seiner Zeit die einmalige Methode seiner Geistlichen Übungen. Das „Principio y fundamento" ist als Ausgangspunkt zugleich der „Grundsatz", den es durch alle diese Übungen zu „beweisen" gilt, und zwar nicht einfach deduktiv-logisch oder subjektiv-illuministisch, sondern als Vermittlung von objektiver Glaubenswirklichkeit und subjektiver Glaubenserfahrung. Diesen Vermittlungsvollzug der Exerzitien charakterisiert Karl Rahner treffend, wenn er sagt, die ignatianischen Übungen seien „eine Logik der existentiellen Entscheidung, in der die Einmaligkeit des einzelnen Menschen und die

Einmaligkeit des Willens Gottes über alle bloße Normativität allgemeiner Prinzipien hinaus zum Durchbruch kommt“ [31].

Auf echt aristotelisches Gedankengut stoßen wir auch, wenn man diese existentielle Entscheidung nach den „Wahlzeiten“ der Exerzitien [32] mit dem 3. Buch der „Topik“ des Aristoteles in Beziehung bringt. In beiden Fällen handelt es sich um die Frage, welche von zwei oder mehreren Gegebenheiten wählenswerter oder besser ist. Aber auch hier geschieht eine Umdeutung: Nach Aristoteles soll man so vorgehen, daß der Wählende in seinem freien Denken nicht gestört wird. Ignatius hingegen sieht als Richtpunkt einer „gesunden Wahl“, daß man das wählt, was „mehr zu dem Ziel hinführt, zu dem der Mensch geschaffen worden ist“. Diese Zielgerichtetheit, die ja für die ignatianische Spiritualität kennzeichnend ist, wie im „Prinzip und Fundament“ der Exerzitien und in dem „zur größeren Ehre Gottes“ der Konstitutionen zum Ausdruck kommt, erinnert doch wiederum an jene Grundlehre des Aristoteles, daß allem Handeln ein Ziel innewohnt, dessen Suchen und Finden für den Menschen die Vollendung seines Daseins bedeutet. Daß die Exerzitien in ihrer Gliederung keine bloße Aneinanderreihung von Übungen ohne differenzierten Gesamtplan sind, sondern eine intensive Konzentration auf ein Ziel hin darstellen, ist augenfällig.

Die Frage, in welchem Umfang sich in der ignatianischen Spiritualität Aristotelisches nachweisen läßt, bleibt damit gewiß nur ansatzweise beantwortet. Sie erfordert noch weitere Untersuchungen. Dennoch scheint man schon jetzt sagen zu können, daß die Beziehung der ignatianischen Spiritualität zum aristotelischen Gedankengut manche Grundstrukturen dieser Spiritualität klärt, die sonst nur schwer eine Erklärung finden können, und gleichzeitig eine erstaunliche Gestaltungskraft bei ihrem Urheber erkennen läßt.

Katholischer Reformer

Als Leopold von Ranke 1834 den ersten Band seiner Papstgeschichte herausgab, begann für Ignatius von Loyola eigentlich die ernsthafte historische Behandlung seiner Person und seines Werks. Trotzdem übernahm der berühmte Historiker bei allem Bemühen um sachliche Geschichtsschreibung weiterhin hagiographische und gegenreformatorische Gemeinplätze, ohne sie zu prüfen. Ranke vergleicht Ignatius mit Luther und sieht den wesentlichen Unterschied darin: „Luther wollte keine Eingebung, keine Gesichte, er hielt sie alle ohne Unterschied für verwerflich; er wollte nur das einfache, geschriebene, unzweifelhafte Gotteswort. Loyola dagegen lebte ganz in Phantasien und inneren Anschauungen. Am meisten vom Christentum schien ihm eine Alte zu verstehen, welche ihm in seinen Qualen gesagt, Christus müsse ihm noch erscheinen.“ [33]

Ein stark ausgeprägter Schwarz-Weiß-Gegensatz bestimmt in der Tat das Ver-

hältnis Ignatius–Luther von der Zeit der Gegenreformation bis heute: Luther will sich vom Papsttum befreien, Ignatius will sich an es binden; Luther spaltet die Kirche, Ignatius verfestigt sie. Bis auf Details hat man den Lebensweg beider Männer einander gegenübergestellt. Denn es sei Fügung der Vorsehung, schrieb 1567 der erste offizielle Biograph des Ignatius, Pedro Ribadeneira, daß zugleich mit den Ketzern auch immer deren Überwinder geboren werden[34]. Solche stilisierte Gegensätzlichkeiten haben sogar Joseph Lortz, einer der ersten, der die Geschichte der Reformation katholischerseits zu revidieren versuchte, zu der Überlegung gebracht: „Das religiöse Werden des großen Spaniers beherrscht durch die daraus erwachsenen Früchte die gesamte katholische Neuzeit. Es ging vor sich ohne Zusammenhang mit der Reformation. Man kann es aber symbolhaft nehmen, da die religiöse Neugeburt des Iñigo in jenem Jahr ansetzte, das durch Luthers Bekenntnis in Worms den unheilbaren Riß in die Christenheit sprengte. Mit einer großartigen inneren Sinnerfülltheit erscheint Ignatius (und sein Werk) als der große Anti-Luther."[35]

Auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und trotz aller Fortschritte der ökumenischen Bewegung behauptete Urs von Balthasar: „Für Luther liegt alles im Wort – für Ignatius liegt alles im Ruf, der auch in die Nachfolge des (Kreuz-) Weges Jesu stellt." So sieht er im Verhältnis Ignatius–Luther zunächst „zwei Glaubensweisen", die sich „hoffnungslos" gegeneinander stellen. Trotzdem meint er weiter: „So herrscht jetzt große Hoffnung, sie zu einen. Ökumenische Sternstunde."[36] Soll diese Stunde, wie er betont, nicht „durch gegenseitige Konzessionen und Abglättungen an der Peripherie", sondern „durch das gemeinsame Standhalten vor den maximalen Ansprüchen von Gottes uns maximal beschenkender Liebe" eintreten, dann muß das Ignatius-Luther-Verhältnis nicht nur aus den Unterschieden, sondern auch aus dem Gemeinsamen erfaßt werden, zumal schon seit längerer Zeit die Beziehung Reformation-Gegenreformation nicht ohne weiteres als eine Art Aktion-Reaktion-Bewegung verstanden werden darf.

Was Ignatius und Luther am deutlichsten gemeinsam haben, ist zunächst die Erfahrung der inneren Auseinandersetzung, der „Anfechtung". Bruder Martins Seelenkämpfe in den Augustinerklöstern zu Erfurt und Wittenberg zeigen manche Berührungspunkte mit den nach der neuen Lebensrichtung eintretenden inneren Konflikten des zum Pilger gewordenen Hofritters Iñigo in der Einsamkeit von Manresa, nämlich, wie Heinrich Boehmer sagt, „die Sehnsucht nach persönlicher Gewißheit der Versöhnung mit Gott"[37]. Diese Rechtfertigungserfahrung bedeutete auch für beide ein Neuentdecken des Gebets und der Meditation.

Ignatius und Luther treffen sich im unmittelbaren Vollzug christlichen Daseins, im gemeinsamen Uranliegen: das Gottsein des je größeren Gottes Jesu Christi in allen Dingen und über alle Dinge geltend zu machen. Somit ist die Bezeichnung „Anti-Luther" mehr eine Folge von historiographischen Konstruktionen als von geschichtlichen Tatsachen. Hier hat die Ignatius- und Lutherliteratur

einiges nachzuholen, wenn man aus der Haltung des bloßen „Anti" herauskommen und eine gemeinsame Basis aufbauen möchte.

Wenn diese Überlegungen den Eindruck erweckt haben, daß die Ignatiusforschung in nicht weniger Hinsicht noch am Anfang steht, ist mit dieser treffenden Vermutung zugleich die Feststellung verbunden, daß noch ein weiter Weg zurückzulegen ist, bis die kategorisierenden Teilaspekte und die Klischees über den Gründer der Gesellschaft Jesu überwunden werden können. Immer noch, fünfhundert Jahre nach seiner Geburt, bleibt die Beschäftigung mit dem ignatianischen Gesamtwerk, den Exerzitien, den Konstitutionen, den autobiographischen Schriften und den zwölf Bänden mit über sechstausend Briefen eine große Aufgabe. Zu hoffen ist, daß sein Jubiläum ein Stück weit zum ganzen Ignatius hinführt.

ANMERKUNGEN

[1] M. Batllori, Cultura e finanze. Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II (Roma 1983) 18.
[2] I. v. Loyola, Satzungen der Gesellschaft Jesu, übers. v. P. Knauer (Frankfurt 1980) Nr. 1.
[3] M. de Cervantes, Don Quijote (München 1985) 397.
[4] H. Rahner, Ignatius von Loyola und das geistliche Werden seiner Frömmigkeit (Graz 1947) 52.
[5] R. García-Mateo, Ignatius von Loyola vor seiner Bekehrung. Die Bedeutung der Jugendzeit für seine Spiritualität, in: Geist und Leben 61 (1988) 242–257. [6] H. Rahner, a. a. O. 27ff.
[7] I. v. Loyola, Der Bericht des Pilgers, übers. v. B. Schneider (Freiburg 1977) Nr. 50.
[8] Ebd. 57ff. [9] Ebd. 72f. [10] Ebd. 81. [11] Ebd. 82.
[12] G. Schurhammer, Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, Bd. 1 (Freiburg 1955) 99.
[13] Ausführliche Beschreibung des Unterrichtspensums: R. García-Villoslada, San Ignacio de Loyola. Nueva biografia (Madrid 1986) 325ff.
[14] Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au Moyen Age (Paris 1850).
[15] Monumenta Ignatiana, Fontes documentales 396.
[16] Chartularium Universitatis Parisiensis, hrsg. v. H. Denifle u. E. Chatelain (Paris 1889f.) Bd. 2, 679.
[17] M. Grabmann, Ges. Akademische Abhandlungen (Paderborn 1979) 1451f.
[18] W. Risse, Einleitung zu Dominicus Soto, Summulae (Hildesheim 1980).
[19] G. Schurhammer, a. a. O. 152ff. [20] I. v. Loyola, Satzungen 470. [21] Ebd. 351, 380–382, 457.
[22] R. García-Mateo, El „Rey eternal": Etica politica y espiritualidad, in: Manresa 60 (1988) 135–145.
[23] Monumenta Ignatiana, Epistolae I, 148.
[24] In: Ignatius von Loyola. Seine geistl. Gestalt und sein Vermächtnis, hrsg. v. F. Wulf (Würzburg 1956) 343–402.
[25] H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (Freiburg 1964) 215ff.; G. Fessard, La dialectique des Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola, 3 Bde. (Paris 1956ff.).
[26] R. Barthes, Sade, Fourier, Loyola (Frankfurt 1974).
[27] D. Bertrand, La politique de Saint Ignace de Loyola (Paris 1985) 595. [28] I. v. Loyola, Bericht des Pilgers 27ff.
[29] Monumenta Historica SJ, Epistolae Nadal, IV 826.
[30] I. v. Loyola, Geistliche Übungen, übers. v. A. Haas (Freiburg 1966) Nr. 23.
[31] Ebd. Vorwort. [32] Ebd. 169ff.
[33] Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, hrsg. v. H. Michael (Hamburg 1934) Bd. 1, 109.
[34] P. Leturia, El gentilhombre Iñigo de Loyola (Barcelona 1949) 286ff.
[35] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland (Freiburg 1940) Bd. 2, 138.
[36] H. U. v. Balthasar, Zwei Glaubensweisen (Ignatius und Luther), in: Hochland 59 (1966/67) 67, 411.
[37] H. Böhmer, Ignatius von Loyola (Stuttgart 1941) 37; vgl. dazu R. García-Mateo, Martin Luther – Ignatius von Loyola – Teresa von Avila. Ökumenische Gemeinsamkeit in spirituellen Grunderfahrungen, in: Geist und Leben 59 (1986) 343–356.

Walter Rupp SJ

Zur Theologie der Passionsspiele

„Mit Jesus wurde kurzer Prozeß gemacht", schreibt Schalom Ben Chorin, „aber dieser kurze Prozeß erwies sich als der langwierigste der Weltgeschichte"[1], er wird wohl nie zu Ende gebracht. Manès Sperber stellt mit Verwunderung fest: „Das Christentum hat mit einer Leidensgeschichte begonnen. Es ist ein universeller Erfolg geworden."[2] Für Neutestamentler wie Rudolf Bultmann sind die Evangelien in gewisser Weise nach hinten, aber auch nach vorne verlängerte Passionsberichte. Das Kreuz, Jahrhunderte das Symbol für alle Ohnmächtigen und Entrechteten, ist noch immer die Hoffnung der Hoffnungslosen. Der Schriftsteller Alfred Andersch sieht „von Christus her die Menschen auf dem Schlachtfeld von Nettuno leiden"[3]. Der Lyriker Ernst Eggimann nennt den Gekreuzigten „den Schnittpunkt aller Leiden"[4].

Passionsspiele holen die Passionsberichte der Evangelien in die Gegenwart hinein und machen aus einem historischen ein gegenwärtiges Ereignis. Das frühe Mittelalter sah sogar die Messe als Darstellung des Lebens Jesu. Honorius von Autun (1100) vertrat die Meinung, der Priester stelle Christus dar „wie ein Schauspieler seine Rolle in einem Theater"[5]. In der Liturgie geschieht es symbolisch, zeichenhaft, auf der Bühne leibhaft, realistisch, eindrucksmächtig. Das religiöse Schauspiel ist eine in Szene gesetzte Predigt, die nicht nur das Ohr, sondern alle Sinne des Menschen anspricht.

Die Reformatoren schätzten das Passionsspiel nicht. Sie waren der Meinung, für die Verkündigung des Evangeliums eigne sich allein das Wort. Die Aufklärer wandten gegen das Passionsspiel ein, dieses größte Geheimnis der christlichen Religion gehöre nicht auf eine Schaubühne. Der Salzburger Erzbischof Hieronymus von Colloredo (1732–1812) sah in Passionsspielen „einen für die Christenheit entehrenden Mißbrauch". Die Tatsache war in Vergessenheit geraten, daß die „Uraufführung von Golgotha" ein Drama vor der Welt war und vor Menschen, die noch nicht zum Glauben gekommen waren.

Notwendige Korrekturen

Die mittelalterlichen Passionsspiele, ursprünglich Anhängsel der Liturgie, entwickelten sich vom 14. Jahrhundert an zu großangelegten Aufführungen. Sie stellten gewöhnlich in einem weitgespannten Bogen die gesamte Heilsgeschichte

dar: vom Engelsturz und der Vertreibung aus dem Paradies bis hin zur Auferstehung und Himmelfahrt Jesu. Mochten sie auch an vielen hundert Orten und über mehrere Jahrhunderte verbreitet gewesen sein, so haben sie doch Merkmale an sich, die für das Glaubensbewußtsein und die Frömmigkeit des Mittelalters charakteristisch sind:

1. *Ein Bibelverständnis, das weithin naiv und fundamentalistisch ist.* Man unterschied nicht zwischen Wort- und Bildaussage, begnügte sich häufig mit Zitaten aus zweiter Hand, stützte sich auf wörtliche oder gereimte Übersetzungen, ohne nach dem Sinnzusammenhang zu fragen. Die Worte galten, wie sie geschrieben stehen. Man hatte keine Zweifel, daß Lazarus ins irdische Dasein zurückgerufen worden war, daß der Tempelvorhang beim Tod Jesu riß, die Felsen sich spalteten und die Toten aus den Gräbern kamen. Man wagte darzustellen, wie Jesus das Ohr des Malchus, das Petrus ihm abgeschlagen hatte, heilte, und wie der Auferstandene mit einem kräftigen Fußtritt das Tor zur Hölle öffnete.

2. *Die Tendenz, das Böse zu personifizieren.* Beliebt sind Exkursionen in die Unterwelt oder Auftritte Luzifers und seiner Helfershelfer, der Wahrsager, Zauberer und Unterteufel. Sie soufflieren den Menschen die bösen Gedanken, auf die sie sonst nicht kämen. Luzifer erscheint als ein furchteinflößendes und zu Späßen immer aufgelegtes Wesen, als einer, der sich vor den Zuschauern gern mit seinen Verführungskünsten brüstet und so trickreich ist, daß sogar Gott mit ihm Mühe hat. Er hat den Tod Jesu längst vor dem Hohen Rat beschlossen, der Hohe Rat braucht ihn nur auszuführen. Ein Dämon bietet sich Judas an, holt ihm einen Strick, geht mit ihm auf eine Leiter und zeigt ihm, wie er sich erhängen kann. Szenen dieser Art vermitteln den Eindruck, daß die Dämonen die Entscheidungen treffen und der Mensch ihnen ausgeliefert ist. Die dramatische Auseinandersetzung zwischen Gut und Böse spielt sich außerhalb seines Herzens ab. Das Verständnis für psychologische Prozesse fehlt.

3. *Die Neigung, die weltliche Ordnung als Spiegelbild der göttlichen zu sehen.* Alles ist so einfach: Auf seiten Gottes stehen die frommen Christen. Zu den Gottfernen zählte man die Nichtgetauften und die Juden. Es gibt in den Szenen viel Schwarzweißmalerei: hier die Guten, die fast immer mit den angesehenen Persönlichkeiten identisch sind, und dort die Bösen, die man schon rein äußerlich an ihrer Physiognomie erkennen kann[6]. Man zweifelte nicht, daß alle, die die Christen für ihre Gegner halten, auch die Feinde Jesu sind. Es herrscht das Standesdenken vor. Bestimmte Berufe kommen bei den Darbietungen stets schlecht weg: die Wirte, Köche, Schauspieler, und mehr als sie die Händler. Mit ihnen rechnet man gern von der Bühne herunter ab.

Der Ruf nach einer zeitgemäßen Fassung

Jahrhundertelang spielte man, weil man Gott versöhnen oder Unheil wenden wollte, „zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Gläubigen", immer mit der Absicht, bei den Zuschauern Mitleid mit dem leidenden Gottessohn zu wecken. Die Aufführungen hatten viele sentimentale und tendenziöse Züge. Was auf die Bühne kam, war gewöhnlich eine bunte Mischung aus biblisch-theologischen, legendären und erbaulichen Szenen, aus volkstümlicher Belustigung und Darbietungen, die nicht frei waren von Magie und Aberglauben. Manchmal vermittelten die Aufführungen auch ein schiefes Bild: eines den Ränken der Juden erlegenen Pilatus; eines nur auf Machterhalt versessenen Synedriums; eines Judas, der der Inbegriff des Bösen ist, und eines jüdischen Volkes, das wie eine Meute fanatisch hinter seinen Führern stand. Meist blieb der Eindruck zurück, Jesus hätte nicht sterben müssen, hätte er vor einem anderen Tribunal gestanden; andere Völker hätten das „Crucifige" nie gerufen.

Weil die Inszenierung eines Passionsspiels immer auch eine Schriftauslegung ist, kommt ein Regisseur nicht daran vorbei, auch Exeget zu sein. Er muß wissen, daß die Passionsberichte der Evangelien nicht einfach Protokolle sind, sondern eine Stilisierung erfahren haben. Da sie sich zudem bezüglich Eigenart und Inhalt unterscheiden, sind drei Gattungen von Passionsspielen denkbar: eine Markus-Passion, bei der es um das Versagen der Jünger geht, eine Matthäus-Passion, die nicht nur, wie bisher, die Juden als verblendetes Gottesvolk darstellt, sondern Jesus als den zeigt, der die Forderungen der Bergpredigt selbst in die Tat umsetzt, und eine Johannes-Passion, die herausarbeiten müßte, daß Jesus dem Prophetenschicksal nicht entgehen konnte und daß die Machthaber dieser Welt – wie mächtig sie auch erscheinen – letztlich Werkzeuge Gottes sind.

In den Passionsspielen der Vergangenheit rückte die Schuldfrage zu sehr in den Vordergrund. Es wurde übersehen, daß das provokative Auftreten Jesu, seine Sabbatverletzung, seine Thora-Verstöße und sein Messiasanspruch zu einem Konflikt führen mußten, dem das Synedrium nicht gewachsen war. Eine moderne Regie kann es sich nicht erlauben, an diesen Erkenntnissen moderner Exegese vorbeizuinszenieren.

Der Regisseur von heute muß die oft mißbrauchten und arg mißdeuteten Sätze der Passionsberichte richtigstellen. Aus dem Wort Jesu: „Es wäre besser, er wäre nicht geboren" (Mt 26, 24), und der Bemerkung des Evangelisten: „Der Satan fuhr in ihn" (Joh 13, 27), darf man noch nicht folgern, Judas sei verdammt. Den Ausspruch des Hohenpriesters: „Es ist besser, daß ein einziger Mensch für das Volk stirbt" (Joh 11, 50), kann man als Ausdruck eines echten Konflikts verstehen. Der Satz Jesu: „Bei dem liegt die größere Schuld, der mich dir ausgeliefert hat" (Joh 19, 11), darf nicht als Entlastung für Pilatus dienen, und aus der prophetischen Aussage: „Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem an-

deren Volk gegeben werden" (Mt 21, 43), darf nicht der Schluß gezogen werden, das Volk Israel sei vom Heil ausgeschlossen. Auf den Satz, auf den außer Matthäus die anderen Evangelisten verzichtet haben: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mt 27, 25), sollte man verzichten. Es klebt zuviel Blut daran. Nachdem sein Blut über ihre Kinder kam, müssen sich die Christen den Einwand – wie ihn Friedrich Dürrenmatt formulierte – gefallen lassen: „Christ, vernimm, was ein Jude dir erzählt, dessen Volk euren Heiland gekreuzigt hat, der nun mit seinem Volk von den Christen ans Kreuz geschlagen wurde."[7]

Mag man lange der Meinung gewesen sein: „Wir können nicht ändern, was die Bibel sagt, sie gebraucht oft harte Worte über Juden"[8], so muß man dem entgegenhalten: Der biblische Text wird nicht verändert, er gewinnt, wenn man das eliminiert, was man zu Unrecht hinein- oder herausgelesen hat. Es geht vielmehr um die Geschichte des Menschen mit Gott. Die Juden stehen exemplarisch für den Menschen. Ein Passionsspiel, das den Eindruck erweckt, es gehe um eine Anklage der Juden, verfehlt sein Ziel. Das Spiel sollte bewirken, daß die Zuschauer sich fragen: „Welchem Mitwirkenden sehe ich ähnlich? Welche Rolle nehme ich in diesem Geschehen ein?"

Die Provokation eines Passionsspiels steckt in der Tatsache, daß die Christen den als Messias und als die Erfüllung des Alten Testaments bezeugen, den die Juden verurteilen ließen und der im Talmud als Zauberer, als Abtrünniger und Narr bezeichnet wird. Es hat im jüdischen Volk inzwischen ein Prozeß des Umdenkens eingesetzt. Jesus gilt mehr und mehr als „ein Lehrer hoher Sittlichkeit und ein Gleichnisredner ersten Ranges". Marc Chagall sah im Gekreuzigten das Symbol für die Leiden der Juden insbesondere in unserer Zeit, Nelly Sachs stellt ihn neben die großen Gestalten des Alten Testaments, und Martin Buber bekennt in seinen Schriften: „Wer Jesus begegnet, begegnet dem Judentum."[9] Für ihn ist Jesus der zentrale Jude. Ein Passionsspiel, das zeitgemäß sein will, darf nicht darauf verzichten, auch herauszustellen, daß zwischen Juden und Christen eine geistige Verwandtschaft besteht und beide sich aus denselben Wurzeln entwickelt haben.

Die Passionsspieltradition von Oberammergau

Keine andere Gemeinde kann sich wie Oberammergau einer fast ununterbrochenen Passionsspieltradition von über 300 Jahren rühmen. Tradition wird jedoch zum Ballast, wenn man mit Berufung auf ein einmal abgelegtes Gelübde, das für spätere Generationen keinerlei bindende Wirkung hat, die notwendige Anpassung an eine andere Zeit verhindert. Die Frage, ob man die Rolle der Maria einer verheirateten Frau geben und ob man Nichtchristen oder Nichtoberammergauern die Mitwirkung am Spiel gestatten darf, sollte künftig kein Problem

mehr sein. Wenn es möglich war, von der „Verpflichtung", unentgeltlich zu spielen, abzurücken, müßten auch andere Neuerungen möglich sein. Der Zuschauer von heute tut sich schwer, nur unkritisch zuzuhören oder zuzusehen. Er ist gewohnt, mit biblischen Stoffen weniger andächtig umzugehen. Er hat nicht nur die Erfahrung einer Pest, sondern das Erschrecken über den Holocaust hinter sich. In den alten Fassungen ist dieser Horizont nicht vorgesehen; sie beschränken sich darauf, den Bericht der Leidensgeschichte Jesu nachzuspielen. Theologen wie Franz Mußner anerkennen „die ständigen Reformbemühungen" [10]. Das American Jewish Committee kritisiert eine zu geringe Minderung einer durchwegs antijüdischen Phraseologie. Der Prolog des Spieljahrs 1990 wendet sich ausschließlich an die „Brüder und Schwestern des Volkes, aus dem der Erlöser hervorging", und beteuert: „Fern sei jedes Bemühen, die Schuld bei anderen zu suchen. Jeder erkenne sich selbst." Aber fallen die Aufführungen so aus, daß Beteuerungen dieser Art glaubwürdig sind und dann überflüssig werden?

Auch dem Passionsspieltext von 1990 ist anzumerken, daß er trotz vieler Korrekturen an der alten Fassung klebt. Alle, sowohl der Hohepriester wie die Leute aus dem Volk, bevorzugen schmückende Adjektive und eine feierliche Sprache. Die Mutter Jesu sagt nach der Kreuzabnahme ihres Sohnes: „Ruhe und Tröstung vom Himmel ist auch in mein Herz eingekehrt", Petrus betet nach dem Fall: „Höre die Stimme eines reuigen Herzens", und Maria Magdalena spricht nicht weniger gestelzt: „Fahre dahin, Kummer und Trübnis. Freude des Paradieses hat meine Seele erfüllt." Sie redet Jesus mit „barmherziger Sünderfreund" und mit „Seligmacher" an, als habe sie ein Andachtsbuch des 18. Jahrhunderts in der Hand gehabt.

Bei manchen Darstellern, vor allem bei den Trägern der Hauptrollen, wünscht man sich ein anderes, nicht das längst bekannte Profil. Den theologischen Aussagen ist kaum etwas von den Einsichten moderner Exegese anzumerken. Da Nathanael auf das Volk mit dem Argument einredet: „Du willst diesem Neuerer nachlaufen? Willst Moses und die Propheten verlassen?", entsteht der falsche Eindruck, Jesus wäre gegen das Gesetz und die Propheten aufgestanden. Seine Predigt wird damit ins Gegenteil gekehrt. „Er wollte die Weisung des Moses nicht vermindern" (Talmud). Immer wo das Volk anwesend ist, wird die Gelegenheit versäumt, deutlich zu machen, daß „das Volk seinetwegen gespalten war" (Joh 7, 12), daß die „einen sagten, es ist der Prophet" (Joh 7, 43). Das gleiche gilt für das Synedrium: Es wird nicht sichtbar gemacht, daß „auch einige von den Ratsherren an ihn zu glauben begannen" (Joh 9, 16). Judas blieb der Geizhals, der er immer war. Von seinem Konflikt, ob er den gesetzestreuen Juden oder dem seiner Meinung nach gescheiterten Propheten folgen soll, ist nichts zu spüren. Und Jesus dürfte einige der Züge an sich haben, die ihm Pasolini in seiner Matthäus-Verfilmung gegeben hat. Er ist zu sehr ein Nazarener, ein Fremdling in dieser Welt. Sein Auftreten ist zu mild, seine Reden stimmen sets ver-

söhnlich. Ihm traut man nicht zu, daß er die Weltgeschichte in Bewegung bringen kann.

Zukunftsperspektive

Das Passionsspiel war im Lauf der Geschichte vielen Wandlungen unterworfen. Es mußte den Barock abklopfen, von den allegorischen Figuren Abschied nehmen, die Antisemitismen streichen, den Auftritt von Geistern und Dämonen unterbinden, das Karikieren bestimmter Stände unterlassen und die Szenen von allem Sentimentalen reinigen. Zahlreiche Experten haben bis heute an einer Fassung herumredigiert, die inhaltlich, konzeptionell und sprachlich zu viele Mängel aufweist. Sie blieb bis heute korrekturbedürftig. Ein Kleid, dem man einen Flikken nach dem anderen aufsetzt, wird nie ein Gewand mit modernem Zuschnitt.

Unter den Jesuitendramatikern der Barockzeit galt der Grundsatz: „Das Theater friert ohne Poesie", und man achtete darauf, daß es sich nicht erkältet. Da Poesie wohl noch nie in Gremien gedeihen konnte, sollte man einem mit dem Gespür für die Zeichen der Zeit begabten Autor die Chance geben, das Passionsspiel unserer Zeit zu schreiben. Für diesen Autor gilt der Satz Papinis: „Kein Leben Jesu könnte schöner und vollendeter sein als die Evangelien" [11], dort findet er das authentischste aller Jesusbilder. Von den modernen Schriftstellern, die dem Thema Leid und Kreuz nicht ausgewichen sind, kann er Anregung erhalten, wie man das Karfreitagsereignis beschreiben kann, indirekt, „in den Wirkungen betroffener Menschen". Friedrich Dürrenmatt [12] und Gertrud Fussenegger [13] haben es von der Sehweise des Pilatus aus versucht, Pär Lagerkvist [14] von der des Barrabas und Jan Dobraczynski [15] von der des Nikodemus. Max Brod [16] bevorzugt die Sicht eines gebildeten Griechen und Walter Jens [17] die des Judas.

Viele Sehweisen wurden noch nicht versucht: Was der Skeptiker Thomas, was die in ihren Erwartungen enttäuschten Jünger dachten; was die vielen Landpfleger, Ratsherren und Schriftgelehrten späterer Jahrhunderte an Einwänden und Vorurteilen gegen diesen Jesus von Nazaret vorbrachten und wie sich die Leute heute ihm gegenüber verhielten. Sören Kierkegaard gab auf die Frage: „Was wäre, wenn Jesus heute käme?", die Antwort: „Er würde dann vielleicht nicht totgeschlagen, sondern ausgelacht." [18] Kurt Tucholsky äußerte 1935 in einem Brief: „Alle sagen, man würde Christus, wenn er heute wiederkäme, kreuzigen. Das halte ich für falsch. Man würde ihn interviewen." [19] Und was dabei herauskäme, das hat Stefan Andres in seinem Hörspiel „Der Reporter Gottes" [20] darzustellen versucht. Szenen, die diesen Aspekt einbeziehen, würden den Bezug zu unserer Zeit herstellen und dem Spiel eine neue Aktualität verleihen.

Bis zu den Passionsspielen 1980 galt die Auffassung, die sich theologisch nicht begründen läßt, das Leiden Jesu sei ohne Betrachtung der Ursünde und ohne

Gegenüberstellung von Paradiesesbaum und Kreuz nicht zu verstehen. Diese Auffassung hat bewirkt, daß man für die Paraphrasierung immer nur alttestamentliche Vorbilder genommen hat. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb sich Stoffe, die der Weltgeschichte oder der Gegenwart entnommen wurden, für Panorama-Darstellungen nicht eignen sollen. Es gibt viele Wege, die den Sinn des Kreuzesmysteriums erschließen können. Der beste Zugang wird immer der sein, der von den Gedanken, Fragen und Erfahrungen ausgeht, die den Zuschauer unserer Zeit bewegen.

ANMERKUNGEN

[1] Bruder Jesus (München 1967) 156. [2] Wie eine Träne im Ozean (Wien 1976) 288.
[3] Die Kirschen der Freiheit (Zürich 1968) 125. [4] Jesus-Texte (Zürich 1971) 21. [5] PL 172, 370.
[6] R. Steinbach, Die deutschen Oster- und Passionsspiele des Mittelalters (Köln 1970); A. Salzer, Literaturgeschichte (Regensburg 1926).
[7] Der Verdacht (Zürich 1961) 158. [8] Der Spielleiter von 1970, Anton Preisinger.
[9] Zwei Glaubensweisen (Zürich 1953) 657. [10] Passion in Oberammergau (Düsseldorf 1980).
[11] Leben Jesu (München 1924) Vorwort. [12] Pilatus (Zürich 1963). [13] Pilatus (Freiburg 1982).
[14] Barrabas (München 1950). [15] Gib mir deine Sorgen (Freiburg 1952).
[16] Der Meister (Gütersloh 1952). [17] Der Fall Judas (Stuttgart 1975).
[18] Christenheit und Christentum (München 1957) 141.
[19] Briefe aus dem Schweigen (Hamburg 1977) 217. [20] Reporter Gottes (Frankfurt 1952).

Valentin Zsifkovits

Politik mit Moral!

Kompensatorisches, eigene Greuel- und Schandtaten überdeckendes Moralisieren, heuchlerisches Moralisieren, das Fehler anderer breit darstellt und eigene geflissentlich übersieht, der Rausch der reinen Werte und Worte[1], der sich am Verbalisieren von Werten ergötzt, die Umsetzung der Werte aber nicht ins Auge faßt, oder gefährliche Vereinfachungen im Namen der Moral verstärken den Ruf nach Entmoralisierung[2] des Politischen. Die zwischen Politik und Moral herrschenden Spannungen können aber schon um des Wohls des Menschen willen nicht durch Zerschlagung des Zusammenhangs von Politik und Moral gelöst werden, sondern nur durch einen sachgemäßen Umgang mit den gegebenen Spannungen.

Spannungsfelder und Gebote politischer Moral

Im folgenden soll versucht werden, zehn Spannungsfelder zwischen Politik und Moral aufzuzeigen, aus einer Analyse adäquate Möglichkeiten zur positiven Austragung dieser Spannungen zu gewinnen und bei jedem Spannungsfeld ein entsprechendes Gebot zu formulieren[3]. Dabei können in diesem Rahmen die Spannungsfelder und konkrete Wege der Spannungsminderung nur kurz behandelt werden. Die Rede von den Spannungsfeldern will bewußt auch der gefährlichen Skandalisierung oder sogar Verteufelung der Politik entgegenwirken.

1. Das erste Spannungsfeld läßt sich mit den Begriffen *Partikularinteressen – Gemeinwohlinteresse* überschreiben. Politik ist von Interessen, vornehmlich von Einzel- und Gruppen- bzw. Parteiinteressen, also von Partikularinteressen, bestimmt; Moral, auch politikbezogene Moral, betont den Vorrang des Gemeinwohls.

Daraus resultiert eine Spannung. Wenn man die Lebenswirklichkeit der Menschen etwas studiert, dann entdeckt man folgendes: Was die Menschen in erster Linie treibt und bewegt, das ist nicht das Gemeinwohl, sondern das sind ihre Eigeninteressen. Wenn man im Leben, auch im politischen Leben, etwas verbessern will, dann muß man das Faktum des Interesses zur Kenntnis nehmen und gelten lassen, man darf es nicht von vornherein als egoistisch diskriminieren. Die eigentliche Frage ist die, wie die Interessen aller vereint und befriedigt werden können, wie das Interesse des einen mit den Interessen aller anderen und mit

dem Gemeinwohlinteresse auf einen Nenner gebracht werden kann. Dies ist und bleibt Aufgabe und Kunst der Politik, die als interessengeleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht definiert werden soll. Dabei zeigt uns die Politik der Vergangenheit und Gegenwart zur Genüge die große Gefahr, daß Eigeninteressen der einen, der eigenen Gruppe, der eigenen Partei vor den gemeinsamen Interessen aller verwirklicht werden.

Die politische Theorie und auch die politische Praxis haben sich aber sehr wohl ein Gespür dafür bewahrt, daß dies eigentlich nicht so sein soll, sondern daß vielmehr der Vorrang der Gemeinwohlinteressen gelten soll. Ich erblicke einen Hinweis darauf in der Tatsache, daß man ja offiziell die Abgeordneten im Parlament nicht Interessenvertreter, sondern Volksvertreter nennt. Auf Egoismus kann man eben keine menschenwürdige Gesellschaft aufbauen, weil das egoistische Verfolgen von Partikularinteressen die gemeinsame Basis als Voraussetzung der Existenz und der Realisierung auch von Eigeninteressen zerstört. So ist es also im wohlverstandenen Eigeninteresse gelegen, dem Gemeinwohlinteresse einen gewissen Vorrang zu schenken. Dazu ist auch ein Offenlegen der Interessen in der Politik und ihre Aufdeckung vonnöten.

Das erste Gebot lautet also: Vereine das Eigeninteresse mit dem Gemeinwohlinteresse!

2. Das zweite Spannungsfeld läßt sich dahingehend charakterisieren, daß Politik von der *Macht in ihren verschiedensten Formen,* auch den brutalen, bestimmt ist, daß hingegen in der Ethik bzw. der Moral andere Werte dominieren, nämlich *Freiheit, Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit, Liebe und Frieden.*

In der Politik ist die Macht ernst zu nehmen: Ohne Macht keine Politik. Dabei ist Macht selbstverständlich nicht mit Gewalt gleichzusetzen; es sind edle Formen und brutale Formen der Macht zu unterscheiden, wobei zu den edlen Formen etwa die Macht der Vernunft, die Macht des Arguments, die Macht des guten Beispiels und dergleichen zählen, zu den brutalen Formen eben die Gewalt. Gerade im Blick auf die eigenen Interessen muß man verstehen, daß die Macht ein Faktum ist, welches nicht zu übersehen und wegzuleugnen ist. Macht ist ein Mittel, sein Interesse durchzusetzen. Dazu kommt noch, daß die Macht eine gewisse Eigendynamik der Machterhaltung und der Machtentfaltung entwickelt. Macht als die Chance des Durchsetzens des eigenen Willens übt für manche Menschen eine kaum zu widerstehende Faszination aus. Für einen, der einmal die Macht genossen hat, der im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit und des Interesses stand, ist es schwer, sich zurückzuziehen, in den Ruhestand zu treten, aus einem umschwärmten und einflußreichen Politiker zu einem unbeachteten, einflußlosen Ruheständler zu werden. Der Machterhaltung und Machtenfaltung muß sich dabei so manches unterordnen, in vielen Fällen auch die Moral.

Wie ist nun dieses Spannungsfeld aufzulösen? Dies geschieht vor allem dadurch, daß man die Macht und damit die Verantwortung teilt, daß man entspre-

chende Kontrollen der Macht institutionalisiert, und nicht zuletzt dadurch, daß man die brutalen Formen der Macht, nämlich die Gewalt, durch die edlen Formen der Macht ersetzt, zum Beispiel durch die Macht des Arguments, durch die Macht des guten Beispiels, durch die Macht der Willenseinigung. Wichtig erscheinen weiter das Bewußthalten der Gefahr des Machtmißbrauchs, die Bindung der Macht an das Recht und die ständige kritische Überwachung der Machtträger.

Das zweite Gebot lautet also: Strebe nach Macht, stelle sie aber in den Dienst der Gerechtigkeit und der Liebe!

3. Das dritte Spannungsfeld läßt sich kurz durch den Satz charakterisieren: In der Politik zählt der *Erfolg,* in der Moral hingegen die *Treue zum Gewissen.*

Daß in der Politik der Erfolg zählt, ist offensichtlich. Das zeigt sich auf den verschiedenen Ebenen und Feldern der Politik. So wird zum Beispiel der Wahltag mit seinem Wahlsieg oder der Wahlniederlage zum Zahltag und zum Schicksalstag für Politiker und Parteien in den Demokratien. Das Problem liegt nun darin, daß sich ein politischer Erfolg bei näherem Zusehen allzuoft als egoistischer Nutzen von einzelnen oder Gruppen auf Kosten und Schaden anderer einzelner, anderer Gruppen oder künftiger Generationen und damit als gegen das Gemeinwohl gerichtet entpuppt und daß ein solcher politischer Erfolg allzuoft erzielt wird mit verbrecherischen, perfiden und ethisch abzulehnenden Mitteln, zum Beispiel mit Lügen verschiedenster Art und verschiedenster Grade, mit Korruption verschiedenster Stufen und mit Mord verschiedensten Ausmaßes, vom Einzel- bis zum Massenmord. Mit anderen Worten: Der politische Erfolg und der Weg dorthin sind mitunter ethisch verwerflich oder zumindest bedenklich. Langfristig betrachtet sind ja solche Erfolge sowieso keine Erfolge.

Die Bedeutung des *Gewissens* als Barriere gegen solche problematischen Erfolge erkennt man interessanterweise auch aus der Tatsache, daß politische Verbrecher vom Gewissen gewöhnlich nicht viel halten. In diesem Zusammenhang gibt der Ausspruch Hermann Görings zu denken, wenn er sagte: „Ich habe keine Gewissen! Mein Gewissen heißt Adolf Hitler."[4]

Die Mobilisierung des Gewissens als des Anwalts einer menschenwürdigen und menschengerechten Moral muß in mehrere Richtungen zielen. Zunächst einmal muß die Erziehung allgemein und die sozialethische Erziehung speziell als Erziehung zur Gewissenstreue und Gewissensverantwortung auf breiter Basis erfolgen. Damit verbunden muß zum Gewissen ermutigt werden, was speziell notwendig ist angesichts der sich leicht zu drehen beginnenden sogenannten Schweigespirale[5], nach welcher allzuleicht die Anliegen des Gewissens schweigen oder zum Schweigen gebracht werden. Zwecks Sicherung und Förderung der Gewissensfreiheit und Gewissensverantwortung in der Politik muß auch der in manchen Verfassungen verankerte Schutz der Gewissensfreiheit der Abgeordneten ausgebaut und abgesichert werden. Man darf in diesem Zusammenhang

nicht vergessen, daß die Würde des Parlaments und anderer Abgeordetenversammlungen letztlich nur zu begründen ist von der Gewissenhaftigkeit der Abgeordneten her. Der Gewissenhaftigkeit und der Rolle des Gewissens im politischen Leben dient sodann vor allem das Bemühen, durch das Zeugnis der Taten und vor allem durch das Zeugnis der Übereinstimmung bzw. Korrespondenz von Worten und Taten glaubwürdig zu sein und zu bleiben. Dem Gewissen in der Politik können schließlich auch die Massenmedien als die wichtigsten Artikulatoren der öffentlichen Meinung sowie Einzelpersönlichkeiten als moralische Autoritäten Geltung verschaffen.

So läßt sich als drittes politisches Gebot formulieren: Suche den Erfolg, verrate aber dabei nicht dein Gewissen!

4. Das vierte Spannungsfeld läßt sich mit der Formulierung umschreiben: In der Politik herrschen oft die *Feindbilder* vor, die Ethik bzw. die Moral, speziell die christliche, betont die *Verpflichtung zur umfassenden Liebe, zur Geschwisterlichkeit und zum Frieden* als zentralen, politischen Imperativ.

Daß die Politik ein besonderes „Exerzierfeld" für Feindbilder verschiedenster Art ist, zeigt bereits ein Blick in die Geschichte der Staaten und ihrer internationalen Beziehungen als einer Geschichte voll von Kriegen mit ihren Tendenzen zur Bekämpfung und Vernichtung der Feinde. Die Problematik und Tragik der Feindorientierung und Feindfixierung liegt vor allem darin, daß sich dadurch auch in der Politik eine Spirale der Inhumanität und der Dehumanisierung in Gang setzt, die in ihrer Konsequenz in der Vernichtung der Menschen endet.

Der Dynamik solcher Vernichtungsspiralen muß entschlossen entgegengewirkt werden, und zwar eben durch die in der Moral bzw. der Ethik artikulierten Leitwerte der umfassenden Liebe, der umfassenden Brüderlichkeit und des umfassenden Friedens. Es bedeutet schon einen Fortschritt, wenn man den Begriff und das Bild des Feindes immer mehr durch den Begriff und das Bild des Gegners ersetzt. Der Feind bedroht ja in totaler Weise die eigene Existenz, der Gegner gefährdet nur partiell das Eigene. Den Feind will man besiegen, vielfach sogar vernichten, mit dem Gegner schließt man eher einen Kompromiß. Dem Gegner gegenüber ist es leichter und wahrscheinlicher, die für die Politik als ein Kampffeld so wichtigen Spielregeln der Fairneß einzuhalten. Eine weitere stufenweise Entspannung vom Feindbild und eine Annäherung an das Leitbild der Geschwisterlichkeit besteht darin, daß man bereit ist, das Gute beim politischen Gegner anzuerkennen und die Fehler in den eigenen Reihen zuzugeben. Zwecks Abbaus der Spannung zwischen Feindbild und brüderlichem Leitbild wird es aber auch notwendig sein, daß solche Umkehrprozesse auf möglichst vielen Ebenen einzelmenschlicher, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und politischer Existenz in Gang gesetzt werden.

Das vierte politische Gebot lautet demnach: Sieh im Gegner und Feind mögliche Schwestern, Brüder und Freunde!

5. Das fünfte Spannungsfeld läßt sich so formulieren: In der Politik bestimmt oft der Gegner die Gangart, dies führt mitunter zur *Grenzmoral* und zur *Abschwächung der Moral,* die Moral hingegen ist als *hohe Zielmoral* mit realitätsgemäßen Stufenimperativen konzipiert.

Es war Götz Briefs[6], der in seiner Theorie der Grenzmoral die Dynamik der Moral nach unten samt der damit verbundenen moralischen Auflösung beschrieb. Von Götz Briefs ursprünglich auf wirtschaftlichem Gebiet beobachtet, läßt sich das Wirken des Gesetzes der Grenzmoral mit dem erwähnten Schema der moralischen Zersetzung und Auflösung grundsätzlich in allen Lebensbereichen feststellen, nicht zuletzt auch auf dem Gebiet der Politik. Auch hier ist immer wieder der Druck zur Grenze und der Druck auf die Grenze am Werk, auch hier wird immer wieder probiert, ob die Grenzen der bisherigen Moral nicht weiter gesteckt werden könnten nach der Regel: „Wo die Prämie auf absinkendes Ethos steht, setzt sich ceteris paribus das niedere Ethos durch."[7]

In der Strategie der Gegensteuerung gegen solche Zersetzung und Auflösung politischer Moral muß zunächst im Bewußtsein möglichst vieler Menschen auf das Phänomen und die Wirkweise der Grenzmoral und vor allem auf ihre Schädlichkeit und Gefährlichkeit für das allgemeine Wohl und damit für das Wohl der einzelnen aufmerksam gemacht werden. Es muß bewußtseinsmäßig und bewußtseinspolitisch der Grenzmoral ihre Attraktivität genommen werden. Dabei gilt es daran zu erinnern, daß die Goldene Regel als Prinzip der Gegenseitigkeit fundamentale und unaufgebbare Grundlage menschenwürdigen Zusammenlebens ist. Da die Grenzmoral die Kreditwürdigkeit untergräbt, muß sodann die werbende Kraft und die Attraktivität der Kreditwürdigkeit herausgestellt und mobilisiert werden. Als Gegengewicht zu einer egoistischen Grenzmoral nach unten müssen ferner Pioniere einer Grenzmoral nach oben auch in der Politik gefördert, ermuntert und favorisiert werden, also Personen, welche die bisherige politische Durchschnittsmoral nach oben überschreiten wollen, müssen politische Bewegungen bis hin zu Neugründungen von politischen Parteien in diese Richtung unterstützt werden, müssen vor allem bei politischen Wahlen Pioniere der aufbauenden und positiven Grenzmoral politisch belohnt und die Wegbereiter der egoistischen und abbauenden Grenzmoral politisch bestraft werden.

Als fünftes politisches Gebot läßt sich dann formulieren: Widerstehe der Grenzmoral nach unten, und vergiß nicht die Möglichkeit einer Grenzmoral nach oben!

6. Ein weiteres Spannungsfeld von Politik und Moral liegt darin, daß die Politik ein besonderer Tummelplatz für *Vorurteile, Verschleierungen* sowie verschiedene Formen von *Halbwahrheiten und Lüge* ist, die Moral aber von der *Wahrheit,* der *Wahrhaftigkeit* und der *Ehrlichkeit* lebt.

Schon die Bestimmung der Politik als besonderes Exerzierfeld für Machtinteressen legt die Vermutung nahe, daß solchen Machtinteressen vieles, auch Ehr-

lichkeit, Wahrhaftigkeit und Treue allzuoft geopfert wird. Übrigens genügt eine Erinnerung an die vielen erlebbaren Lügen im Alltag, um diese Vermutung zu erhärten, weil ja nicht zu erwarten ist, daß auf dem doch etwas härteren Feld der Politik die Wahrhaftigkeit dominieren wird, wenn im Alltag der Durchschnittsmenschen die Lüge keinen geringen Raum einnimmt.

Eine der Wahrheit und der Würde des Menschen verpflichtete Politik wird vieles zu beachten haben. Zunächst einmal wird sie sich in Erinnerung an die vielen „heiligen" oder besser gesagt „unheiligen" Religions- und sonstigen Kriege und Kreuzzüge der Geschichte, die im Namen einer vermutlich letztgefundenen Wahrheit stattgefunden haben, einer gewissen Problematik der Beziehung von Politik und Wahrheit entsinnen. So wird man sich um eine im gewissen Sinn wahrheitsdistanzierte, aber doch der Wahrheit verpflichtete Politik bemühen. Eine solche Politik wird sich nicht anmaßen, Wahrheit politisch dekretieren zu können. Vielmehr wird sie möglichst viele Freiräume belassen, schaffen und fördern, in denen möglichst viele einzelne und Gruppen erfolgreich die Wahrheit suchen, sich ihr nähern und über sie einen befruchtenden Dialog führen können. Eine solche Politik wird also die so im vorpolitischen Raum konkret erfaßte Wahrheit respektieren und sich ihrer bedienen.

Eine zwar wahrheitsdistanzierte, aber doch wahrheitsorientierte und damit menschengerechte Politik wird auch nicht der Versuchung erliegen, in der Vermittlung irdischer Wohlfahrt die Menschen mit dem letzten Heil samt den damit verbundenen letzten Heilswahrheiten beglücken zu wollen und damit zu einer Ersatzreligion zu werden.

Eine der Wahrheit und Würde des Menschen verpflichtete Politik wird über das bisher Gesagte hinaus vor allem darauf bedacht sein, es mit den Menschen als „Kunden des politischen Geschäfts" wirklich ehrlich zu meinen und nicht in Parteiprogrammen und Parteireden ein Verbaltheater von Bekenntnissen zum Menschen aufzuführen, die in Wirklichkeit gar nicht ehrlich gemeint sind, auch nicht Politik als Dienst für die Menschen zu verkaufen, in Wirklichkeit aber nur Vorteile für sich und seine Partei- oder sonstige Freunde zu suchen.

Eine wahrheits- und menschengerechte Politik wird nicht zuletzt auch um eine Kultur der *politischen Sprache* bemüht sein müssen. Dabei wird man trachten, gefährliche Vereinfachungen, zu denen besonders auch die politische Sprache neigt, zu vermeiden bzw. zu überwinden.

Als sechstes politisches Gebot läßt sich so formulieren: Bleibe bei Reden und Versprechungen der Wahrheit treu!

7. Ein weiteres Spannungsfeld zwischen Politik und Moral ergibt sich aus der Tatsache, daß heutzutage die Politik in einem erheblichen Ausmaß von den *Massenmedien* vermittelt wird, daß dies aber auf Kosten einer moral- und damit menschengerechten Gestaltung der öffentlichen Ordnung zu gehen droht. Dadurch stehen *Sensation* und *Seriosität* oft in Spannung.

Die durch die Massenmedien vermittelte Politik sucht, betont und berichtet im überdurchschnittlichen Ausmaß das Außergewöhnliche, Sensationelle, dabei aber oft Unwesentliche, und vernachlässigt dabei die Seriosität, die im stillen und oft verborgenen zu leistende Kleinarbeit und das wirklich Wesentliche, das sich dem ersten Augenschein sehr oft entzieht. So kümmern sich Politiker in Erwartung entsprechender Medienaufmerksamkeit überdurchschnittlich um solch Außergewöhnliches, Sensationelles und oft Unwesentliches, aber auch die durch die Medien informierten Durchschnittsbürger bekommen ein falsches Bild davon, was in einer menschengerechten Politik wirklich zählt, bedeutsam und wesentlich ist.

Worauf es für eine zufriedenstellende Lösung dieser Problematik vor allem ankommen wird, das ist die Fähigkeit der politischen Berichterstatter, Wesentliches interessant zu präsentieren, sodann die Fähigkeit und die Bereitschaft der politischen Funktionäre, die geduldige Arbeit in kleinen Schritten als wesentlichen Beitrag zur Lösung politischer Aufgaben zu betrachten und verständlich zu machen, sowie ein genügendes Interesse und genügende Fähigkeiten der Konsumenten von Massenmedienprodukten und Politik, sich mit wesentlichen und längerfristigen Problemen und Problemlösungswegen der Politik auseinanderzusetzen.

Eine mit dem eben Gesagten zusammenhängende Problematik medienvermittelter Politik liegt darin, daß die Medien – besonders gewisse – in der politischen Berichterstattung zur *Vereinfachung*, darunter auch zur wirklichkeitsverzerrenden und sogar wirklichkeits„vergewaltigenden" Vereinfachung tendieren, die politische Wirklichkeit hingegen sehr komplex ist und einer differenzierenden Betrachtung und Behandlung bedarf. Ein wichtiger und unverzichtbarer Partner im Widerstand gegen solche gefährlichen Vereinfachungen wird der auf medialen und politischen Märkten allseitig kritische Konsument sein, der die vereinfachenden, aggressiven und damit gefährlichen Pauschalierer rechtzeitig erkennt und entlarvt, ihnen die Gefolgschaft verweigert und die gewissenhaften, sorgsamen und seriösen Recherchierer, Analysierer und Differenzierer durch Gefolgschaft ermutigt, unterstützt und belohnt.

Ein weiteres Problem medienvermittelter und medienabhängiger Politik liegt darin, daß die Massenmedien als wichtigste Artikulatoren der öffentlichen Meinung die politische Macht *kontrollieren* sollen, wozu sie naturgemäß auf das Vertrauen der Leser und Seher angewiesen sind, daß sie aber, um diese Funktion wirkungsvoll ausüben zu können, selbst einen Machtfaktor darstellen müssen und damit ihre Macht und das ihnen geschenkte Vertrauen mißbrauchen können, so daß sich die Frage stellt: „Wer kontrolliert die Kontrolleure?" Eine befriedigende Lösung dieses Problems wird zu suchen sein in der „Gewaltenteilung" der Massenmedien durch Förderung ihrer Pluralität, in ihrer Bindung an Recht und Gesetz, in der Etablierung und Forcierung einer wirksamen Selbstkontrolle, in

der Kultur des journalistischen Ethos und vor allem in der Aktivierung der kritischen Vernunft der Konsumenten der Massenmedienprodukte.

Als siebtes politisches Gebot läßt sich formulieren: Sei als Politiker medienfreundlich, aber nicht medienhörig, als Journalist medienverantwortlich, als Konsument medienkritisch!

8. Ein achtes Spannungsfeld zwischen Politik und Moral liegt darin, daß die Politik stark vom *System* bestimmt und geprägt ist, daß aber in der Moral *die Person und ihre Würde* zählen.

Politik als interessengeleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht beschäftigt sich wesentlich mit der Gestaltung des staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Systems, das politische Verhalten und Handeln von einzelnen und Gruppen wird aber auch in nicht unerheblichem Ausmaß vom jeweiligen staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen System geprägt. Im Idealfall sollte es kaum Diskrepanzen zwischen den Zielen des Systems und den Interessen der menschlichen Person und ihrer Würde geben. In der Realität gibt es je nach Art des jeweiligen Systems schwerere oder leichtere Spannungen bzw. Gegensätze zwischen beiden. Dies ist besonders dann leicht der Fall, wenn die „höheren Ziele" des Systems nicht von den elementaren Bedürfnissen der einzelnen und der Gruppen, sondern von ideologischen Interessen der Herrschaftscliquen her definiert werden. Weil es bei politischen und politikrelevanten Systemen um Macht geht, liegt dann auch besonders die Versuchung nahe, die jeweils strukturierte Systemerhaltung zum Selbstzweck zu erheben bzw. als Selbstzweck zu betrachten auf Kosten einzelner Personen und auf Kosten von Gruppen, besonders von Minderheiten.

Eine Strategie zur Vermeidung und Überwindung menschenfeindlicher Systempolitik muß mit einer kritischen Prüfung politischer und politikrelevanter Systemtheorien auf gefährliche ideologische Elemente hin beginnen und zur Reinigung von solchen Elementen schreiten. Eine weitere wichtige Hilfe zur Verbesserung der Politik im Interesse des Menschen und seiner Würde liegt darin, daß sich jedermann ehrlich die Frage stellt, wo er einen unvertretbaren Beitrag zu einer menschengerechten Politik zu leisten hat, und daß jeder dann mit gutem Beispiel vorangeht. Schließlich ist dann auch darauf zu achten, daß gerade im politischen Leben beim Handeln mittels Institutionen möglichst viele geistvolle und schöpferische Menschen die Systeminstitutionen mit Leben füllen und daß solche „charismatische Menschen" das politische, soziale und wirtschaftliche System samt den damit verbundenen Institutionen ständig einer Reform unterziehen.

Als achtes politisches Gebot läßt sich formulieren: Sei grundsatztreu, aber nicht grundsatzstarr!

9. Ein weiteres Spannungsfeld zwischen Politik und Moral ergibt sich aus der Tatsache, daß die Politik allzusehr um *materielle Güter* kreist, während es in der

Ethik bzw. Moral wesentlich um *Sinngehalte und immaterielle Werte* samt deren Transzendenzbezug geht.

In der Politik spielen die materiellen Güter eine große, mitunter allzu große Rolle. Dabei ist es durchaus von moralischer Bedeutung, daß wirtschaftliche Faktoren den Ideologien und ihren Wirkmöglichkeiten in der Politik Grenzen setzen und daß die Verteilung materieller Güter und damit auch die Verteilung von Lebenschancen eine entsprechende Rolle in der Politik spielen. Die problematische Spannung beginnt dort, wo infolge der Dominanz wirtschaftlicher Themen und Gesichtspunkte moralische, kulturelle und religiöse Werte in der Politik nicht nur in den Hintergrund treten, sondern auch „verkauft" werden.

Freilich ist die Behandlung immaterieller Werte in der Politik und durch die Politik eine heikle Angelegenheit, heikel vor allem auch deswegen, weil einerseits eine grundsatzlose und zu pragmatische Politik dem nach Sinn fragenden und Sinn suchenden Menschen auf Dauer keine Befriedigung zu geben vermag, weil aber andrerseits über immaterielle Werte nicht so leicht eine Einigung, eine Kompromißlösung, zu erzielen ist wie über materielle Güter und weil bei Weltanschauungskonflikten in der Politik eine gewisse Gefahr besteht, daß sie zu den als besonders hart und heiß geltenden Kämpfen um letzte Wahrheiten eskalieren.

Eine befriedigende Lösung der Spannung zwischen dem Unbehagen infolge zunehmender Ökonomisierung und Materialisierung der Politik und der Furcht vor einer Eskalation solcher Ideologisierung der Politik zum letzten Kampf um letzte Wahrheiten wird zu einer behutsam durchzuführenden Gratwanderung. Dabei wird man sich besonders der Tatsache bewußt bleiben müssen, daß es in der pluralistischen Demokratie des ständigen Bemühens bedarf, eine Kultur gesellschaftlicher und damit menschlicher Grundwerte zu betreiben. Eine Kultur der Grundwerte wird auch der zentrale Sinn und Gehalt der immer wieder genannten und geforderten politischen Kultur sein müssen, zu der unten noch einige Bemerkungen angeführt werden sollen.

Als neuntes politisches Gebot kann man formulieren: Strebe materielle Güter so an, daß du dabei immaterielle Werte nicht verletzt, sondern begünstigst!

10. Das zehnte und damit letzte hier zu behandelnde Spannungsfeld zwischen Politik und Moral liegt darin, daß sich auf dem Gebiet der Politik als des interessengeleiteten Kampfes um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht in besonderer Weise die *harte Wirklichkeit des Lebens* zeigt, der gerecht zu werden *Normen und Weisungen* der Ethik nicht so leicht gelingt; denn diese sind in gewisser Weise immer wieder von der *Wirklichkeit des Lebens abgehoben,* also abstrakter Natur. Speziell und individuell sind dabei nicht nur die jeweiligen Situationen des politischen Lebens wie des Lebens überhaupt, sondern speziell und individuell sind vor allem die Menschen und ihre sittlichen und sonstigen Fähigkeiten. Als weiterer Einwand läßt sich die Tatsache nennen, daß sittliche Normen die persönliche Freiheit einengen und zu Zwangsjacken auf politischem Gebiet wer-

den können, wo schöpferische Freiheit oft besonders dringlich ist. Sodann ist die Gefahr zu bedenken, daß sittliche Normen der Erstarrung erliegen, dem Wandel der anthropologischen, gesellschaftlichen und politischen Gegebenheiten nicht gerecht werden und nicht Hilfe zur Selbstbewältigung, sondern Bremse des Fortschritts sein können und daß sie als Herrschaftsinstrument in den Händen der Mächtigen zu offener oder subtiler Unterdrückung von Untergebenen mißbraucht werden können.

Es hieße nun aber das Kind mit dem Bad ausschütten, wollte man ob der genannten Gefahren und Schattenseiten von Normen diese zur Gänze über Bord werfen. Um nämlich der Gleichheit der Menschenwürde und damit verbunden den Freiheitsansprüchen aller gerecht werden zu können, bedarf es gerade auf politischem Gebiet allgemein verbindlicher Normen, müssen gerade der drohenden Willkür in der Politik moralische Grenzen auferlegt und anzustrebende Ziele gesteckt werden, darf man besonders die Politik aus der Verantwortung allgemein verbindlicher Normen nicht entlassen. Dabei wird es wichtig sein, Normen und Weisungen der politischen Ethik richtig zu formulieren und zu konkretisieren. Auch eine richtig verstandene Ethik der Verantwortung gerade in der Politik vermag die genannte Problematik zu entschärfen.

Daraus läßt sich folgendes Gebot formulieren: Folge auch in der Wirklichkeit des politischen Lebens positiven Grundsätzen, die deinem politischen Wirken Sinn und Ziel geben.

Wege zur Erneuerung der politischen Kultur

Teils wiederholend, teils ergänzend, teils zusammenfassend sollen zum Schluß einige Bemerkungen zur Erneuerung der politischen Kultur gemacht und so von dieser Seite Möglichkeiten einer moralgerechten und damit menschengerechten und menschenwürdigen Politik angedeutet werden.

1. Eine Erneuerung der politischen Kultur hat sich zunächst einmal auf das *Wesentliche* der politischen Kultur zu besinnen. Dieses liegt nicht in irgendwelchen formalen Aspekten des politischen Umgangsstils, sondern im Anschluß an Johannes Messner[8] im Beitrag der Politik zur Lebensentfaltung eines Volkes als Ganzen mit dem Grundziel der Persönlichkeitsentfaltrung seiner Glieder durch Anteilnahme an dieser Lebensentfaltung auf den einzelnen Lebensgebieten. Politische Kultur ist also nicht ein Mittel zur Beherrschung der Gesellschaft, sondern wesentlich ordnende Aufgabe des menschlichen Geistes und menschliche Wertverwirklichung. Da in der Politik als dem interessengeleiteten Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht infolge des Drucks materieller Interessen die immateriellen Werte der menschlichen Person mit ihren Konstitutiva der Geistigkeit und der Freiheit zu kurz zu kommen drohen, muß eine Erneuerung

der politischen Kultur die Gefährdungen des Humanums in einer von Materialismus und Ökonomismus beherrschten Politik bewußtmachen, wobei selbstverständlich gegen eine entsprechende Berücksichtigung des Materiellen und Ökonomischen in der Politik nicht nur nichts einzuwenden, sondern eine solche zu fordern ist. Eine Erneuerung der politischen Kultur muß mit einer Pflege besonders der geistigen, sittlichen und religiösen Werte auf breiter Basis verbunden sein.

2. Eine Erneuerung der politischen Kultur muß das *Gewissen und seine Verantwortung* neu entdecken und rehabilitieren. Dies bedeutet vieles, auch den Mut, im politischen Leben zur Überzeugung seines Gewissens zu stehen, wenn man dafür auch Nachteile in Kauf nehmen muß, oder lieber seinen Sessel zu räumen, als sein Gewissen zu verraten. Verantwortung des Gewissens heißt dann auch, in seinem politischen Tun und Wirken aus der Überzeugung heraus zu handeln, daß man nicht nur vor den Wählern, sondern auch vor der Stimme seines Gewissens Rechenschaft ablegen muß. Politische Verantwortung bedeutet in diesem Zusammenhang das Bemühen, durch Politik Antwort zu geben zu versuchen auf die verschiedenen Bedürfnisse und Hilferufe der Menschen, vorrangig der Armen, Schwachen und sonstig Benachteiligten.

Damit solche Gewissensverantwortung politisch belohnt und nicht bestraft wird, muß dem Gewissen im Alltag der Bürger und Wähler mehr Raum gegeben werden, als dies allgemein der Fall ist. Überhaupt muß Gewissenhaftigkeit mehr praktiziert als für sich beansprucht werden. So sollte man als Politiker angesichts politischer Skandale nicht vorschnell und vorlaut verkünden, man habe ein reines Gewissen. Solch vorschnelle Vereinnahmung des Gewissens kann ein Indiz für ein besonders abgestumpftes Gewissen sein.

3. Erneuerung der politischen Kultur bedeutet ferner die Mobilisierung möglichst vieler *junger Menschen* für die Politik. Dazu muß zunächst einmal das Gerede von der Politik als schmutzigem Geschäft ersetzt werden durch Max Webers[9] Sicht der Politik als einer Arbeit, die zu vergleichen ist mit dem Bohren harter Bretter mit Augenmaß und Leidenschaft zugleich. Der Jugendliche, auch der jugendliche Idealist, der gefährdet ist vom Rausch der reinen Werte und der reinen Worte, gefährdet auch von einer gewissen Berührungsangst mit der Realität, soll wissen, daß die Politik starke Charaktere braucht, die bereit sind, sich in ausdauernder und geduldiger Arbeit wunde Hände und staubige Schuhe zu holen.

4. Erneuerung der politischen Kultur bedeutet sodann das rechtzeitige programmatische und tatsächliche Eintreten für die Werte der *Zukunft,* besonders für die durch den Augenblicksegoismus gefährdeten. Dies gilt vor allem angesichts einer heute vorherrschenden Gegenwartsorientierung, die nur die Bedürfnisse der hier und jetzt lebenden Generation im Blick hat und damit die Lebensvoraussetzungen für künftige Generationen wesentlich beeinträchtigt.

5. Erneuerung der politischen Kultur bedeutet dann auch die *Pflege und Beherrschung der edlen Formen der Macht* zur Überwindung der brutalen Formen,

die Macht des Arguments gegen die Macht des Niederredens, die Macht des persönlichen guten Beispiels gegen die Macht der bloßen Propaganda, die Macht der Gerechtigkeit und der Liebe gegen die Macht des Hasses und der Gewalt, die Macht der dem Guten sich verpflichtet wissenden Freiheit gegen die Macht der Zügellosigkeit. In diesem Zusammenhang ist auch der Diskussionsstil zu überprüfen, der oft darauf angelegt ist, den Diskussionspartner mehr oder weniger elegant niederzureden, ohne auf seine Argumente einzugehen und ohne den Willen, mit dem anderen gemeinsam nach der besseren Lösung zu suchen.

6. Schließlich bedeutet Erneuerung der politischen Kultur eine Besinnung auf die motivierende und orientierende Kraft von Religion und anderer Sinnstiftung. Daß diese Besinnung letztlich die einzelnen je für sich leisten müssen und nicht etwa ein hausierender politischer Katholizismus Religion für politische Zwecke mißbrauchen darf, versteht sich hoffentlich von selbst. In solchem Sinnhorizont kann dann auch Politik als eine besondere Form der Nächstenliebe entdeckt, begriffen werden sowie nicht bloß als Beruf, sondern als Berufung gelten.

7. Sodann ist bezüglich einer Erneuerung der politischen Kultur noch ausdrücklich festzuhalten, was bisher schon angeklungen ist: daß sie nämlich nur zum Teil von den politischen Parteien und ihren Funktionären geleistet werden kann, wobei es wichtig ist, daß diese vor allem dort ihren Beitrag dazu leisten, wo sie unvertretbar sind. Besonders in der Demokratie hat in einem nicht geringen Ausmaß die Erneuerung der politischen Kultur der Souverän zu leisten, *das Volk bzw. der Bürger und Wähler.*

8. Für eine wirksame Erneuerung der politischen Kultur ist es auch wichtig, daß die sinnvollen der immer wieder geforderten und verkündeten *Visionen* rechtzeitig „Hände und Füße" bekommen.

9. Bedenkt man, daß Politik umschrieben werden kann als interessengeleiteter Kampf um die rechte Ordnung mit Mitteln der Macht, dann wird klar, daß für eine Erneuerung der politischen Kultur *Thomas von Aquin* aktuell bleibt: „Es genügt nicht zur Glückseligkeit, daß der Mensch Gott gleiche in Hinsicht auf die Macht, wenn er ihm nicht auch gleicht in Hinsicht auf die Güte." [10]

ANMERKUNGEN

[1] G. Höhler, Die Kinder der Freiheit (Stuttgart 1983) 151 ff.

[2] Zur Frage der Entmoralisierung des Politischen vgl. auch Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen?, hrsg. v. W. Becker u. W. Oelmüller (Paderborn 1987).

[3] V. Zsifkovits, Politik ohne Moral? Linz: Veritas 1989. 135 S. (Soziale Perspektiven.) Kart. 29,80.

[4] Zit. n. Th. Schieder, Hermann Rauschnings „Gespräche mit Hitler" als Geschichtsquelle (Opladen 1972) 3.

[5] E. Noelle-Neumann, Die Schweigespirale (München 1980).

[6] G. Briefs, Zum Problem der „Grenzmoral", in: Ausgew. Werke, Bd. 1 (Berlin 1980) 51–61; ders., Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft, ebd. 62–74.

[7] G. Briefs, in: Staatslexikon, Bd. 3 (Freiburg ^{6}1959) 1017.

[8] J. Messner, Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik (Innsbruck ^{2}1954) 343.

[9] M. Weber, Politik als Beruf (Berlin ^{4}1964) 67.

[10] Thomas von Aquin, STh I-II, 2, 4.

Elmar Klinger

Wir sind Kirche

Das Konzil als kirchliche und gesellschaftliche Herausforderung

Wir alle haben Erfahrung mit der Kirche. Denn wir sind in ihr tätig. Wir erleben sie in der Pfarrei, in der Diözese, in der Jugendgruppe, in Rom. Wir können über unseren Weg mit ihr berichten.

Aber die Kirche ist keine Insel der Seligen. Es gibt in ihr Heiligkeit und Gerechtigkeit. Aber es gibt auch den Irrtum und die Sünde. Daher können, ja dürfen wir nicht mit allem einverstanden sein, was in ihr geschieht. Wir können nicht einverstanden sein mit Verleumdung und Verunglimpfung, die ja vorkommen. Wir können nicht einverstanden sein mit der Benachteiligung von Personengruppen im seelsorglichen Dienst. Wir können nicht einverstanden sein mit der Bevorzugung von Richtungen, die ihre wahren Absichten verschleiern und einen Dialog über sich und ihre Standpunkte verweigern. Es gibt Zirkel der Mafia des Traditionalismus. Wir können auch nicht einverstanden sein, wenn jemand die Priester fördern will auf Kosten der Mitarbeit von Laien, statt beide jeweils in ihrer eigenen Aufgabe und in ihrem Amt zu respektieren.

Diese Liste von Unzuträglichkeiten ließe sich beliebig verlängern. Denn einzelne Gruppen und ihre Probleme habe ich noch gar nicht genannt. Die Jugendlichen, die Frauen, die Arbeiter, die Armen, sie haben ihre eigenen Fragen an die Kirche. Menschen anderer Länder und Kontinente und unsere Verbundenheit mit ihnen sind ebenfalls ein Thema, das hier nicht behandelt werden kann.

Natürlich sind nicht alle Probleme lösbar, die es in der Kirche gibt. Wir können auch nicht alles verantworten, was die Vorgesetzten tun. Was der Papst macht, hat der Papst zu verantworten. Wir sind für das verantwortlich, was wir selber machen. Aber wir haben Gemeinschaft mit dem Papst. Daher müssen wir uns eine Meinung über ihn bilden.

Es ist das Ziel dieses Beitrags, Eckdaten dieser Mündigkeit zu nennen. Denn wir Christen sind nicht nur ein Hilfsvolk der Kirche, sondern wahre Kirche. Wir sind das messianische Volk Gottes. Wir sind Menschen des Volkes, das Gott berufen hat, eine Gemeinschaft in Christus zu bilden, nicht nur damit überhaupt Kirche ist, sondern damit wir die Kirche sind und die Fähigkeit erwerben, sie zu werden und immer mehr zu sein. In dieser Berufung liegt ein Appell zur Eigenständigkeit. Sie wird uns nicht geschenkt. Wir müssen um sie kämpfen und sie erringen.

Ein Meilenstein auf diesem Weg und auch seine Zielvorgabe ist das Zweite Vatikanische Konzil. Es ist das Programm einer umfassenden Erneuerung der Kirche im Sinn der Mündigkeit ihrer Mitglieder hier und heute. Auf dieses Programm sind ihre Mitglieder insgesamt verpflichtet – vom Papst angefangen bis zu ihrem letzten Katechismusschüler. Seine geistige Mitte – und damit auch das Prinzip einer Erneuerung der Kirche auf seiner Grundlage – ist die Lehre von der Berufung aller Menschen durch Gott in Christus. Sie ist eine dogmatische und zugleich pastorale Lehre. Sie ist der neue Standpunkt, den es vertritt. Sie ist kirchlich und gesellschaftlich. Ihr Prinzip ist die Gleichheit von Gottes- und Nächstenliebe. Sie ist daher ein Glaube an den Mitmenschen im Namen des Gottes, der selber Mitmensch war und ist.

Mein Thema ist dieser Standpunkt des Konzils. Sein dogmatischer und pastoraler Ansatz macht es zu einer kirchlichen und gesellschaftlichen Herausforderung für uns alle. Wir sind Kirche. Katholiken werden mündig. Das Konzil ist Grundlage und Maßstab des Entwurfs von Kirche an ihrer eigenen Basis. Es gibt den Kräften der Erneuerung amtliches Gewicht. Es leitet sie an, darüber nachzudenken, wer sie selber sind, welche Aufgabe sie haben und was Probleme sind, die unweigerlich entstehen. Wir haben uns zu fragen: Wer sind wir? Wofür stehen wir? Womit haben wir uns auseinanderzusetzen? Inwiefern ist das Konzil die kirchliche Basis der Frage nach uns selber, nach unserer Aufgabe und nach den Problemen, die in dieser Aufgabe liegen?

Volk Gottes

Die Kirche befindet sich gegenwärtig in einer Phase schweren geistigen Ringens um den Standpunkt ihrer Erneuerung. Sie wird hart bedrängt durch die Fundamentalisten. Aber sie steht auch vor dem Problem, das Verhältnis zu ihren Mitgliedern neu bestimmen zu müssen. Wer ist sie für die Frauen? Und wer sind die Frauen für sie? Wer ist sie für die Jugendlichen? Spricht sie ihre Sprache, ist sie ihre Stimme, vertritt sie ihre Sache? Können sich die Jugendlichen an ihr orientieren? Die gleichen Fragen sind ihr von allen anderen Gruppen der Bevölkerung auch zu stellen. Wer ist sie für die Armen? Wer ist sie für die Reichen? Wer ist sie für uns und wer sind wir für sie? Nimmt die Kirche die Sorgen und Nöte, den Glauben und das Leben ihrer Mitglieder, die Basis, auf der sie steht, das Volk Gottes ernst?

Das Konzil hat diese Fragen nicht geschaffen. Es gibt sie einfach, sie drängen sich auf und liegen vor. Aber sie bleiben so lange ein Problem, bis eine Antwort auf sie gefunden ist. Das Konzil ist auch kein Patentrezept zu ihrer Lösung. Es ist kein Nürnberger Trichter, der richtige Gedanken einflößt, und auch keine gebratene Taube, die uns in den Mund fliegt, ohne daß wir sie uns verdienen.

Das Konzil ist ein Grundsatzprogramm der Kirche. Es erklärt, daß sie nicht nur aus Bischöfen und Priestern besteht, sondern aus dem Volk Gottes insgesamt, zu dem die Bischöfe und Priester gehören. Diese Erklärung ist auch die Basis einer jeden Antwort auf die Frage nach uns selber. Sie ist eine Waffe im Konflikt um die Erneuerung von Kirche und Gesellschaft aus der Perspektive eigener Mitbeteiligung und Mitverantwortung.

Das Konzil leitet dazu an und bietet eine echte Handhabe, daß wir uns auf uns selbst besinnen, und ermutigt uns dazu, daß wir uns zu unserer eigenen Berufung als Menschen und Christen, als Laien und Priester bekennen. Aus ihrer Perspektive sollen wir leben und denken. Wir sind nicht nur ein Objekt des kirchlichen Handelns. Wir sind nicht nur Befehlsempfänger, Untergebene, eine untergeordnete Instanz, eine Nebensächlichkeit, die es gar nicht geben dürfte, die aus lauter Fehlern besteht und nichts zu sagen hat. Wir sind vielmehr jemand; wir sind die, um die es Gott selber geht. Er ist in Christus Mensch geworden; er ist einer von uns geworden, damit wir sein können wir er. Nur durch uns, seine Jünger und Jüngerinnen, ist Christus in der heutigen Gesellschaft vertreten. Wir sind in ihr die Zeichen seiner Gegenwart. Wir sind Anhänger und Verkünder seiner prophetischen Botschaft. Wir sind auf ihn angewiesen, aber auch er auf uns. Denn vertreten wir ihn nicht an unserem Arbeitsplatz, dann ist er dort nicht vertreten. An der Schule wird er durch Lehrer und Schüler bekannt oder er wird nicht bekannt. Und in der Fabrik wird er nur durch solche Kollegen bekannt, die willens und fähig sind, über ihn zu sprechen und seinen Standpunkt zu vertreten.

Wir sind nicht nur ein Objekt der kirchlichen Betreuung. Wir sind das Subjekt kirchlichen Handelns. Wir gehören zur Kirche, aber wir sind sie auch. Denn wir sprechen in ihrem Namen. Aus uns besteht sie. Wir sind die Gemeinschaft des Volkes Gottes in Christus. Genau diese Meinung von uns vertritt das Zweite Vatikanische Konzil. Es wurde von Papst Johannes nur deshalb einberufen, um sie herauszustellen und zu verkünden. Um sie dreht sich alles, was es sagt. Sie ist sein Generalnenner.

Das ganze Volk Gottes hat Anteil an den Ämtern Christi; es besitzt einen priesterlichen, prophetischen und königlichen Auftrag. Es ist ein Volk aus Priestern und Laien. Zu ihm gehören beide. Es besteht aus Laien, die sich geistlich verstehen und deren Existenz in der christlichen Berufung ihren Ursprung hat. Es besteht aus Priestern, deren geistlicher Dienst die Laien an ihre Aufgaben erinnert und damit auch selber den Charakter eines Dienstes an der Welt besitzt. Beide können nur zusammen bestehen. Wo sie einander aufreiben, zerstören sie sich beide. Der Priester ersetzt nicht das Volk, sondern gehört zu ihm. Er ist das Zeichen der Berufung, Sendung und Würde dieses Volkes, das Zeichen seiner Existenz in Christus. Priester und Laien bestätigen und korrigieren sich gegenseitig. Sie sind wahre Verbündete. Daher sagt Kardinal Suenens von ihrer Zusammengehörigkeit: Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.

Die Berufung zur Mitgliedschaft in diesem Volk durch Gott und Christus selber ist der Kerngedanke des Konzils. Sie hat ganzheitlichen Charakter. Sie ist ein weltlicher und ein geistlicher Auftrag. Sie betrifft Leib und Seele, Herz und Gewissen, Verstand und Willen. Denn wir Menschen sind Bürger zweier Welten, wir leben auf der Erde, um uns den Himmel zu verdienen. Aber wir können in den Himmel nicht kommen, ohne die Erde zu lieben und Verantwortung für sie zu übernehmen. Daher sind wir Träger und Trägerinnen einer ganzheitlichen Berufung. Wir gehen nicht in die Kirche, um vor der gesellschaftlichen Herausforderung zu fliehen, sondern um uns auf sie zu besinnen. Denn unser weltliches Leben, der Beruf, die Familie, das politische Verhalten ist der Ort, an dem sich unsere Spiritualität entwickeln muß, unsere geistliche Phantasie gefragt ist und religiöse Entscheidungen wirklich fallen. Die Kirche, die wir selber sind, geht nicht an unseren eigenen Problemen vorbei. Sie erfüllt einen ganzheitlichen Auftrag. Sie ist der Ort, an dem wir uns selber finden, an dem wir zueinander finden und an dem wir Gott finden, damit er alles in allem sei.

Die Kirche des Konzils ist diese Kirche. Sie ist polar und ganzheitlich. Sie ist eine Kirche, die sich von ihrer geistlichen und weltlichen Aufgabe her versteht. Das Konzil hat daher zwei Pole: die Kirchenkonstitution, in der es über die Kirche selber nachdenkt, über ihren Aufbau und ihre Mitglieder, und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in der sie über ihre eigene Berufung zur Mitarbeit an der Erneuerung des individuellen und sozialen Lebens in Staat und Gesellschaft nachdenkt. Beide Konstitutionen sind in ihrer polaren Verwiesenheit das Prinzip der Basisarbeit. Gruppierungen der Gesellschaft können auf dieser Grundlage ihr Handeln kirchlich verstehen. Und die Kirche selber kann auf dieser Grundlage ihr Handeln gesellschaftlich erklären. Sie leistet ihren Beitrag zum Aufbau einer neuen Welt.

Der Glaube an diese Berufung ist ihr Standpunkt auf dem Konzil. Er ist seine dogmatische Entscheidung. Daher ist klar: Niemand kann das Konzil annehmen, der sich nicht zu dieser Entscheidung durchringt und sie vertritt. Sie ist der Schlüssel zur Kirche, an die wir glauben und die wir sind. Ohne an uns und unsere Handlungen zu glauben, können wir nicht Kirche sein. Dieser Glaube ist daher eine Aufgabe für uns. Wir müssen uns erst irgendwie zu ihm bekehren. Er ist die Herausforderung der Kirche durch das Konzil. Daher müssen wir die Antwort auf die Frage geben: Für wen treten wir ein?

Humane und soziale Pastoral

Das Konzil lehnt den Autoritarismus in der Kirche ab. Aber es hat deshalb nicht den Liberalismus eingeführt. Es vertritt vielmehr den Standpunkt, daß Kirche für die Menschen steht, an die sie sich wendet. Sie gibt jenen ihre Stimme, die

keine Stimme haben. Sie ist Anwältin des Dialogs, mit allen Gruppen der Gesellschaft, besonders mit ihren Randgruppen.

Dieser Standpunkt hat weder mit Opportunismus gegenüber Bedürfnissen der heutigen Zeit noch mit unterwürfiger Anpassung an bestimmte Realitäten irgend etwas zu tun, wenngleich ihr Aufbruch unter dem Stichwort „Aggiornamento" oft ganz falsch in diesem Sinn verstanden wurde. Er ist vielmehr ein echter Glaubensstandpunkt. Er hat wahrhaft dogmatischen Charakter. Er ist nicht abzulehnen ohne Verrat an Gott und Christus selber. Er gestattet keinerlei Neutralität.

Die katholische Kirche hat sich für diesen Standpunkt des Glaubens an die Menschen uneingeschränkt entschieden. Sie vertritt ihn amtlich. Das Konzil sagt: „Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht" (GS 3). Katholiken sind auf das Konzil verpflichtet. Sie können sich nicht katholisch nennen und es gleichzeitig ablehnen oder auch nur ignorieren und vergessen wollen. Es ist eine echte Waffe in der pastoralen und dogmatischen Auseinandersetzung um die Standpunkte, die die Kirche heute vertritt.

Es ist für die Kirche eine gewaltige Herausforderung. Denn sie ist sehr oft nicht die Stimme ihrer Mitglieder. Sie tritt oft nicht für die ein, an die sie sich wendet und die zu ihr gehören. Sie spricht lieber über sie als mit ihnen. Niemand kann die halbherzige und süßsauere Verwendung des Volk-Gottes-Begriffs in Stellungnahmen der amtlichen Kirche übersehen.

Dieser Autoritarismus beherrscht auch ihren Umgang mit Problemen der Moral. Sie stellt Naturgesetze oft über die Rechte der Person. Der Glaube an den Menschen aber lehrt uns, daß Menschen höher stehen als Gesetze, daß ihr Anspruch auf Würde mehr zu gelten hat als jede auch nur denkbare Art von Schwierigkeit, mit der sie befaßt sind und die sie gefangenhält, daß ihre Berufung unendlich größer ist als die Sünde, die sie begehen, daß Gott in die Welt gekommen ist, um mit der ganzen Menschheit solidarisch zu sein. Er will nicht richten, sondern befreien.

Dieser Standpunkt ist für die Kirche eine institutionelle Herausforderung; denn sie kann ihn nur einlösen durch Humanisierung, nicht durch Bürokratisierung ihrer Institutionen. Sie muß anerkennen, daß sie für Menschen da ist und nicht die Menschen für sie. Sie muß andere Meinungen in Erfahrung bringen wollen und auf echte Fragen wirklich antworten. Sie ist Anwältin der Freiheit und der Befreiung und eine Feindin aller Unterdrückung, wo immer sie herrscht. Sie ist nicht in der Lage, auch nur eine einzige Silbe des Evangeliums zu verkünden, ohne diesen Standpunkt zu vertreten. Schwierigkeiten in der Weitergabe des Glaubens sind Mängel im Bekenntnis zu diesem Standpunkt.

Dieser Standpunkt macht das Konzil auch zu einer großen Herausforderung

der nationalen und internationalen Politik. Denn es verteidigt die Menschenrechte und macht ihre Einhaltung zur Glaubenspflicht. Es ist grundsätzlich unvereinbar mit autoritären Staatswesen. Es zwingt alle christlichen Parteien zu einer Überprüfung ihrer Menschenrechtspolitik; denn sie müssen Konservativismus und Faschismus auf dieser Basis zu unterscheiden lernen und die Fähigkeit erwerben, Menschenrechtsbewegungen aktiv zu unterstützen. Dieser Standpunkt ist ein Maßstab für alle politischen Institutionen. Denn Menschen sind nicht um des Staates willen, sondern der Staat ist um der Menschen willen da. Denn immer sind Menschen für ihn verantwortlich. Sie müssen Rechenschaft für ihre Politik geben und zur Verantwortung gezogen werden können, wenn durch institutionelles Unrecht die objektive Sünde herrscht. Das Konzil setzt glaubens- und politikgeschichtliche Maßstäbe. Es ist politische Diakonie der Kirche.

Das Konzil ist eine Aufgabe für uns selber. Denn wir haben unsere eigene Verhaltensweise an ihm zu überprüfen und weiterzuentwickeln. Wir müssen auf seiner Basis den eigenen Standpunkt in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten selber bilden. Das Konzil und sein dogmatisch-pastorales Programm ist der allgemeinste Auftrag der Kirche an ihre Mitglieder, Kirche zu sein. Wir brauchen dazu einen eigenen Standpunkt. Ihn müssen wir uns selber bilden. Er muß hart erarbeitet werden. Er verlangt große Anstrengung. Er soll uns fähig machen, in all den Angelegenheiten mitreden zu können, die uns selbst betreffen. Er verlangt Mündigkeit.

Wir haben einen langen Weg vor uns. Aber wir gehen ihn nicht allein. Er ist nicht gegen Amtsträger gerichtet. Denn wir dürfen nicht durch sie erledigt haben wollen, was von uns selbst zu leisten ist. Wir können Amtsträgern nicht sagen, was zu tun ist, bevor wir es nicht selber getan haben. Für jede Basisarbeit sind jedoch vier Leitgedanken wichtig:

1. Gemeinschaftlichkeit. Arbeit an der Basis ist Arbeit in Gruppen. Es besteht ein persönlicher Kontakt. Ihre Mitglieder unterstützen sich und hören sich gegenseitig an. Sie stimmen ihre Ziele aufeinander ab und bestärken sich gegenseitig in ihrem gemeinsamen Willen; denn sie sitzen alle im gleichen Boot.

2. Realistische Einstellung zu Problemen. Das ist ein oberstes Gebot. Thema gemeinsamer Erörterung sind kirchliche und gesellschaftliche Probleme, die einzelne in der Gruppe oder außerhalb der Gruppe betreffen, und bei denen wir eine Mitsprache fordern können. Nicht alles ist gleichzeitig erreichbar.

3. Kirchlichkeit. Sie ist richtungweisend für die Aufgabenstellung. Ein oberster Maßstab für sie ist das Zweite Vatikanische Konzil.

4. Geistliche Perspektiven. Basisarbeit ist geleitet von einer großen Vision, dem Glauben Jesu an das Reich Gottes. Sie ist Berufung zur Mitarbeit an seinem Aufbau in der heutigen Gesellschaft. Sie interpretiert in dieser Perspektive die gesamte Offenbarungswahrheit der Heiligen Schrift.

Der Weg der Kirche, die wir selber sind, ist lang. Er führt über hohe Berge

und durch tiefe Schluchten. Konflikte sind nicht zu vermeiden. Wir müssen auf sie vorbereitet sein und sie wirklich bestehen können. Daher nun die letzte Frage: Womit setzen wir uns auseinander?

Die Geburt der Kirche an der Basis

Das Konzil ist für die Kirche eine große Herausforderung. Es stellt sie vor eine neue Aufgabe. Ihre Mitglieder müssen die Situation erfassen, in der sie sich befinden, und Verantwortung für ihre Gestaltung übernehmen. Am Anfang dieses Entschlusses hat eine Erkenntnis zu stehen, nämlich die Erkenntnis, daß es einen großen Widerspruch gibt zwischen dem, was die Kirche ist, und dem, wie ihre Mitglieder Kirche verstehen und ihr Verhältnis zu ihr einschätzen. Sie fühlen sich fremdbestimmt, aber sie sind in Wirklichkeit zur Freiheit berufen. Sie brauchen persönlichen Kontakt, aber finden nur Gebote. Sie haben Zweifel an sich und denken von sich schlecht, aber sie haben in Wirklichkeit einen königlichen, priesterlichen und prophetischen Auftrag.

Wir können uns mit dieser Situation der Kirche nicht abfinden und müssen daher bereit sein, einen Wandel des Lebens und Denkens herbeizuführen, der auch Strukturen zum Thema der Erörterung werden läßt. Dieser Wandel betrifft die Meinung, die wir von uns selber haben, die Entschiedenheit, mit der wir für Achtung vor den Menschen eintreten und uns zum Glauben an sie bekennen, einem Glauben, der besonders dann gefordert ist, wenn sie sich auf Abwegen befinden, unseren Auffassungen widersprechen, oder wenn sie sich in Abhängigkeit befinden und unsere Hilfe brauchen. Der Wandel betrifft die Offenheit, die hergestellt werden muß, damit Überzeugungsarbeit geleistet werden kann und wirkliche Standpunktbildung geschieht. Er wird herbeigeführt durch den Vorrang, den wir bestimmten Entscheidungen geben. Im Konflikt zwischen Starken und Schwachen ist eine Option für die Schwachen fällig, im Konflikt zwischen Institutionen und Personen verdienen die Personen eine vorrangige Unterstützung. Und im Konflikt zwischen alten und neuen Standpunkten sind die neuen Standpunkte vorrangig zu beachten.

Grundprinzip dieses Wandels und der Schlüssel, ihn zu verstehen, ist das Zweite Vatikanische Konzil. An ihm vorbei kann in der Kirche überhaupt nichts unternommen werden. Wo es aber zum Tragen kommt, wird die Kirche neu. Ihre Mitglieder werden zu dem, was sie in Wahrheit sind, Gemeinschaft des Volkes Gottes in Christus. Sie werden Kirche.

Alle Arbeit in diesem Sinn – und sie eben ist die Basisarbeit – hat daher exemplarischen Charakter. Sie hat umfassende Perspektiven. Sie beeinflußt und verändert alle andere Arbeit. Was vor Ort geschieht, kann überregional bedeutsam werden. Jugendarbeit kann ein Modell sein für die Arbeit in der Bischofskonfe-

renz. So kann die Weitergabe des Glaubens gegen das Konzil oder auch nur an ihm vorbei grundsätzlich nicht gelingen. Wer sie versucht und dann zu weinen anfängt, weil sie scheitert, vergießt nur Krokodilstränen. Wer den Weg einer wirklichen Erneuerung des Glaubens aber gehen will, kommt an harten Auseinandersetzungen nicht vorbei und hat sich auf sie vorzubereiten.

Der Konflikt, dem er standhalten muß, ist geistiger und politischer Natur. Auf der geistigen Ebene geht es um den Glauben selber, um den Glauben an die Berufung, so zu handeln, wie wir es tun, an die Kirche, die wir sind und werden sollen, an die Offenbarung überhaupt, die uns zeigt, daß wir Kinder Gottes,

Der Konflikt, dem er standhalten muß, ist geistiger und politischer Natur. Auf der geistigen Ebene geht es um den Glauben selber, um den Glauben an die Berufung, Gott im Menschen zu begegnen, an die Kirche, die wir sind und werden sollen, an die Offenbarung überhaupt, die uns zeigt, daß wir Kinder Gottes, Brüder und Schwestern Jesu und Weggefährten des Heiligen Geistes sind. Auf politischer Ebene geht es um Probleme der öffentlichen Meinung, um Gegnerschaft, die niemand will, die aber notwendig entsteht, um Karriere, um Einfluß und Macht. Daher sind Realismus, Gemeinschaftlichkeit und Solidarität, Kirchlichkeit sowie Perspektive der geistlichen Existenz besonders gefordert. Wir kämpfen nicht gegen die Autorität, sondern gegen den Autoritarismus, nicht gegen die Hierarchie, sondern gegen den Hierarchismus, nicht für die eigene Person, sondern für die Kirche selber, die wir sind und der wir dienen. Der Grundsatz muß lauten: Friede, wo immer er möglich ist, Konflikte, wo sie nicht zu umgehen sind; nur die Konflikte führen wollen, durch die wirklich der Frieden kommt.

UMSCHAU

Schopenhauer und Hesse

Merkwürdigerweise fehlte bislang in der reichen Literatur zum „Steppenwolf" eine Studie über Hermann Hesses Beziehungen zu Arthur Schopenhauer, obwohl Gedanken des Philosophen diesen Roman spürbar mitgeprägt haben. Hesse bekennt selbst seine frühe Bekanntschaft mit ihm wie mit Nietzsche. Schopenhauer interessierte ihn vorrangig im Blick auf indische Religion und Philosophie. Allerdings habe er „Die Welt als Wille und Vorstellung", Schopenhauers Hauptwerk, „nur ein einziges Mal ganz und konsequent gelesen" (Ges. Werke 12, 257). Man wird bemerken, daß Hesse Schopenhauers Gedanken so wie die von Friedrich Nietzsche und anderen nicht einfach übernahm, sondern kritisch auswählte und nach seinen Bedürfnissen jeweils bearbeitete.

Freilich fällt nur Nietzsches, nicht Schopenhauers Name: im „Vorwort des Herausgebers". Dieser, von großem „Mitleid mit diesem tief und dauernd Leidenden" (dem „Steppenwolf") berührt und „im Sinne mancher Aussprüche Nietzsches", charakterisiert Harry Haller als von Selbsthaß geprägte und verzehrte Persönlichkeit. Hier spielt Nietzsches Lehre von der Vernunft des Leibes herein – „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er" – sowie die Polemik gegen die „Verächter des Leibes", eigentlich gegen das Leben und Erde verneinende, untergangsbereite Selbst (Also sprach Zarathustra, T. 1).

Nietzsches Anliegen erscheint bei Hesse modifiziert im „Tractat vom Steppenwolf". Hatte Nietzsche den „Übermenschen" gegen überirdische Hoffnungen proklamiert als den zu erringenden „Sinn der Erde" und so sein berühmtes Bildwort – „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde" – verstanden, so teilt Hesse zwar die Idee vom erdverbundenen Menschen, der noch zu schaffen sei; doch sieht er Nietzsches zu überwindenden Menschen im mediokren, selbstgefälligen Bürger-Menschen, und der „Sinn" des (Über-)Menschen liegt nicht nur in der Erde, sondern in dem „Versuch" und Wagnis, „die schmale, gefährliche Brücke zwischen Natur und Geist" zu schlagen (Tractat vom Steppenwolf).

Die Umbildung von Nietzsches Gedankengut durch Hesse dürfte von Schopenhauer (wie von C. G. Jung) mit angeregt sein. Der „Steppenwolf" hat ja „die faustische Zweiheit in sich entdeckt". Darunter leide und vereinsame er, ohne den Sinn dieses Leidens zu begreifen. Noch wolle er entweder Wolf oder Mensch werden, und dies ganz, unentzweit. Er wolle „nicht wissen, daß das verzweifelte Hängen am Ich, das verzweifelte Nichtsterbenwollen der sicherste Weg zum ewigen Tod ist, während Sterbenkönnen, Hüllenabstreifen, ewige Hingabe des Ich an die Wandlung zur Unsterblichkeit führt".

Klarheit verschafft die Fortsetzung: „Am Anfang der Dinge ist nicht Unschuld und Einfalt; alles Erschaffene, auch das scheinbar Einfachste, ist schon schuldig . . . Der Weg in die Unschuld, ins Unerschaffene, zu Gott führt nicht zurück, sondern vorwärts, nicht zum Wolf oder Kind, sondern immer weiter in die Schuld, immer tiefer in die Menschwerdung hinein. Auch mit dem Selbstmord wird dir, armer Steppenwolf, nicht ernstlich gedient sein, du wirst schon den längeren, den mühevolleren und schwereren Weg der Menschwerdung gehen, du wirst deine Zweiheit noch oft vervielfachen, deine Kompliziertheit noch viel weiter komplizieren müssen. Statt deine Welt zu verengern, deine Seele zu vereinfachen, wirst du immer mehr Welt, wirst schließlich die ganze Welt in deine schmerzlich erweiterte Seele aufnehmen müssen, um vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe zu kommen. Diesen Weg ist Buddha, ist jeder große Mensch gegangen . . . Jede Geburt bedeutet Trennung vom

All, bedeutet Umgrenzung, Absonderung von Gott, leidvolle Neuwerdung. Rückkehr ins All, Aufhebung der leidvollen Individuation, Gottwerden bedeutet: seine Seele so erweitert haben, daß sie das All wieder zu umfassen vermag."

Die Idee uranfänglicher Schuld des Daseins findet sich bei Schopenhauer mehrfach, mit Bezug auf die christliche Lehre von Sündenfall und Erbschuld: „Das menschliche Dasein, weit entfernt, den Charakter eines *Geschenks* zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahierten *Schuld*. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Dasein gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Not. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. – Und wann wurde diese Schuld kontrahiert? – Bei der Zeugung. – ... Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Dasein selbst behaftet ist, ermessen, so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist" (Die Welt als Wille und Vorstellung II § 46).

Prinzip jeglichen Daseins ist für Schopenhauer bekanntlich ein „blinder Wille zum Leben". Paradox erscheint ihm, daß die menschlichen Individuen, deren begrenztes Leben „nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben" ist (ebd.), sich so ans Leben klammern. Genau darin bestehe ihr Leiden und ihre Schuld: nicht zu erkennen, daß sie nur Erscheinungsformen des einen, umfassenden Willens sind und daß ihre Individualität sowohl Ausdruck ihrer Entzweiung mit dem Weltwillen wie Ursche des Widerstreits und des Bösen auf der Welt ist (Die Welt als Wille und Vorstellung I § 63).

Daher die dem indischen ebenso wie dem christlichen (?) Glauben zugesprochene Konsequenz: „die Erkenntnis der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz andersartigen, ja, entgegengesetzten Dasein" (II § 38). Denn wenn „der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist" und „die sichtbare Welt" bloß „Erscheinung" des Willens, so „dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes... Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehn und vergehn, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen."

Das individuelle Leben des Menschen sei – sagt Schopenhauer in Begriffen Kants – bloß eine objektiv-raumzeitliche Erscheinung oder Anschauungsform des in jedem Individuum ewig gegenwärtigen, allumfassenden „Willens zum Leben". Angst vor dem Tod ist demnach ein falsches Bewußtsein, die Illusion des bewußten Individuums, das sich losreißen will von der unsterblichen Gegenwart des Willens zum Leben in allen Dingen. Diese Illusion erzeugt auch die egoistische Gesinnung, nach der jeder „bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten", wie sie „im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen" zur Anschauung kommt (Die Welt als Wille und Vorstellung I § 61).

Verkehrt sind aber auch Selbstmordgedanken: „Wen die Lasten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Qualen desselben verabscheut, und besonders das harte Los, das gerade ihm zugefallen ist, nicht länger tragen mag: ein solcher hat nicht vom Tod Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Scheine lockt ihn der finstere kühle Orkus als Hafen der Ruhe... Der Selbstmord erscheint uns also... als eine vergebliche und darum törichte Handlung" (I § 54; § 69), da aus egoistischer Selbsttäuschung geboren. Die individuelle Existenz ist „die *Maja* des Brahmanismus", da sie „im Grunde doch nur als ein Hindernis" erscheint, „welches zwischen mir und der Erkenntnis des wahren Umfangs meines Wesens steht" (II § 47). So gehe es ethisch vorweg um die Überwindung der Individuation; die christliche Selbstverleugnung sei dasselbe wie die Verneinung des (individuellen) Lebenswillens (I § 48). „Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich sein, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen." Allgemein lehrt Schopenhauer Sympathie und *„Mitleid,* welches ... die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist" (Die Welt als Wille und Vorstellung I § 47).

Vergleichen wir damit Hesses Aussagen im „Tractat vom Steppenwolf". Auch wenn Hesse jedes einzelne Dasein in Schuld geboren sieht[1], übernimmt er doch Schopenhauers metaphysische Begründung (Individuation als Entzweiung des Weltwillens) nicht. Ein Mensch ist nicht bloß eine „flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinung" des universalen Welt- und Lebenswillens, sondern ein Wert für sich; christlich gedeutet: von Gott her – auf Gott hin. Wohl aber zeigt sich in jedem Menschen der Wille zum Leben – entzweit, als Widerstreit zwischen Natur und Geist, zwischen Wolf und Mensch, zwischen schmerzlicher Vereinzelung/Vereinsamung und Rückkehr ins All, zu Gott. Dieser Wille zum Leben will „Menschwerdung". Der Selbstmörder würde diese ernste, mühevolle Aufgabe verfehlen, sie käme gar nicht in seinen Blick.

Hesse fordert den Mut zu einem Weg „immer weiter in die Schuld" hinein, in Entzweiung, gar Vervielfachung, somit in noch tieferes Leiden. Auch Hesse spricht wie Schopenhauer von „Aufhebung der leidvollen Individuation", doch anders: existenziell, nicht metaphysisch. Sie bedeutet „Sterbenkönnen, Hüllenabstreifen, ewige Hingabe des Ich an die Wandlung" (70), Aufhebung und Überwindung vorläufiger, unentfalteter, vielfältiger Ichgestalten. Diesen leidvollen, aber erlösenden Weg muß Harry Haller in der Begegnung mit Hermine, Maria und Pablo gehen.

Vielleicht spielt Hesse hier mit dem Vokabular ein wenig. 1927, als „Der Steppenwolf" erscheint, wird Hesse 50 Jahre alt. Auch die Hauptfigur, Harry Haller, zählt 50 Jahre; es liegt nahe, daß der Name, zumal das Kürzel H. H. auf Hermann Hesse selbst weist (wie auch der weibliche Hermann – „Hermine" –, Harrys „eigene, arme kleine Seele": 118, 181, 188). Hesse stand damals seit über zehn Jahren in intensiver, gedanklicher und therapeutischer Beziehung zu C. G. Jung. Es wäre reizvoll, die Beziehungen des Jungschen Menschenbilds zum „Steppenwolf" zu klären. Hermann Hesse kennt Jungs Interpretation der „Individuation": Prozeß der Selbstwerdung (mit Bezug zu Friedrich Nietzsches genialer Intuition vom „Selbst") in steter Auseinandersetzung mit dem eigenen Schatten und den unbewußten Gestalten des Selbst.

Unter dem Titel „Menschwerdung" verarbeitet Hesse Jungsche Anregungen in den Personen, die er Harry Haller begegnen läßt. Zwar enthält sein Begriff „Menschwerdung" wohl mehr als Jungs Begriff „Selbstwerdung" (Individuation). Doch wirft ein Vortrag Jungs (von 1932) ein Schlaglicht auf seine Nähe zu Hesses Erzählung: „Neurose ist innere Spaltung, Entzweiung mit sich selbst... das, was sie (die Patienten) zur Entzweiung mit sich selber zwingt, ist die Ahnung oder sogar die Erkenntnis, daß sie aus zwei Menschen bestehen, die sich gegensätzlich zueinander verhalten, ... etwa der sinnliche und der geistige Mensch oder das Ich und der Schatten. Neurose ist Persönlichkeitsspaltung in letzter Linie. – Das Problem der Heilung ist ein religiöses Problem... Darum wollen moderne Menschen nichts mehr von Schuld und Sünde hören. Sie haben an ihrem eigenen bösen Gewissen genug und wollen vielmehr wissen, wie man sich mit seinen eigenen Tatsachen *aussöhnen*, wie man den Feind im eigenen Herzen lieben und zum Wolfe Bruder sagen kann."[2]

Darum nämlich geht es im „Magischen Theater" in Hesses Erzählung, in das Pablo Harry einlädt: „Sie sind oft ihres Lebens sehr überdrüssig gewesen. Sie strebten fort von hier, nicht wahr? Sie sehnen sich danach, diese Zeit, diese Welt, diese Wirklichkeit zu verlassen und in eine andre, Ihnen gemäßere Wirklichkeit einzugehen, in eine Welt ohne Zeit... Sie wissen ja, wo diese andre Welt verborgen liegt, daß es die Welt Ihrer eigenen Seele ist, die Sie suchen. Nur in Ihrem eigenen Innern lebt jene andere Wirklichkeit, nach der Sie sich sehnen. Ich kann ihnen nichts geben, was nicht in Ihnen selbst schon existiert, ich kann Ihnen keinen andern Bildersaal öffnen als den Ihrer Seele. Ich kann Ihnen nichts geben, nur die Gelegenheit, den Anstoß, den Schlüssel. Ich helfe Ihnen, Ihre eigene Welt sichtbar zu machen" (190f.).

Es geht um eine „andre Wirklichkeit", nicht um bloß geträumte Scheinwelt. Am Entwurf des „Magischen Theaters", das in zeitlose Wirklichkeit blicken läßt, könnte Schopenhauers Entwertung der Raumzeitwelt zur bloßen Erscheinung, zu Maja (Schleier des Truges) beteiligt

sein: Die Welt nur eine Objektivation, ein Spiegel des Lebenswillens (Die Welt als Wille und Vorstellung I § 3 u. a.).

Bei Schopenhauer ist die Kunst, zumal die Musik, fähig, das Allgemeine im Individuellen zu vermitteln: „Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehn und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel" (I § 52). Bei Hesse nennt Pablo das Theater beiläufig-zufällig (?) auch „Guckkasten" (Camera obscura; 191).

Wichtig war Hesse die von Schopenhauer der Musik zuerkannte Bedeutung: „Die Musik ist also keineswegs, gleich den andern Künsten, das Abbild der Ideen, sondern *Abbild des Willens selbst*, ... daß sie ... also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische ... darstellt" (I § 52). Bei Schopenhauer steht Rossini für die reinste, metaphysische Musik. Bei Hesse verkörpert Mozarts Musik (und Lachen) den zeitlos-unsterblichen „Willen zum Leben". Im Magischen Theater geht der „Steppenwolf" durch eine Tür, die eine „Hochjagd auf Automobile" verheißt. Er und sein Jugendfreund Gustav vergnügen sich, die Insassen von vorbeifahrenden Autos abzuschießen. Bei einem toten Insassen finden sie eine Visitenkarte mit der Aufschrift: „Tat twam asi". Gustav meint, der Name der Leute sei gleichgültig: „Sie sind arme Teufel wie wir, auf die Namen kommt es nicht an" (200).

Schopenhauer freilich illustriert mit der „Brahmanenformel Tat twam asi, ‚Dies bist Du'", seine Ethik: Der blinde Weltwille offenbart sich, das heißt, er bringt einzelne Individuen hervor, bringt aber eben dadurch Leiden hervor, weil ein jedes leben und der ganze Weltwille sein möchte. Bei diesem „Krieg aller gegen alle" gerät der Weltwille so in Widerstreit mit sich selbst, daß er „die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt". Darum müsse man die individuelle, egoistische Existenz als Maja, Wahn, erkennen und andere Wesen gemäß „Tat twam asi" selbstlos, mit Sym-pathie, Mit-leid, behandeln (Die Welt als Wille und Vorstellung II § 47; I § 63).

Die vedische Formel „Tat twam asi" im „Steppenwolf" weist verdeckt auf Schopenhauer hin und enthält zugleich eine existenzielle Umbildung seiner Ethik: Für den „Steppenwolf" bzw. Harry Haller gilt: „Dies bist Du", das heißt, die Ermordeten sind, wie alle in diesem phantastischen Theater vorkommenden Personen, sämtlich „Harrys", Teile deines Ich, die alle leben wollen, Brüder oder Geschwister des Wolfs (vgl. C.G. Jung). Also ein Hinweis auf den Prozeß der Menschwerdung, „Aufhebung der leidvollen Individuation": „Du wirst deine Zweiheit noch oft vervielfachen ... müssen. Statt deine Welt zu verengern, deine Seele zu vereinfachen, wirst du immer mehr Welt, wirst schließlich die ganze Welt in deine schmerzlich erweiterte Seele aufnehmen müssen, um vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe zu kommen."

Die Erzählung hat, wie die Menschwerdung, kein Ende: „Einmal würde ich das Figurenspiel besser spielen. Einmal würde ich das Lachen lernen. Pablo wartete auf mich. Mozart wartete auf mich." Nun ist ja nach Schopenhauer ein Mensch „das, was er ist, durch seinen Willen ... Durch die hinzugekommene Erkenntnis erfährt er, im Lauf der Erfahrung, *was* er ist, das heißt, er lernt seinen Charakter kennen. Er *erkennt* sich also in Folge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens ... Darum kann er nicht beschließen, ein Solcher oder Solcher zu sein, noch auch kann er ein Anderer werden; sondern er *ist* ein für alle Mal, und erkennt successive, *was* er ist" (Die Welt als Wille und Vorstellung I § 55).

Diese Auffassung könnte erklären, warum „Menschwerdung" im Verständnis Hesses ein von Erkenntnissen über sich zwar ständig begleitetes, durch diese selbst jedoch nicht abschließbares Unterwegssein bedeutet und weshalb die Erzählung zu keinem Abschluß kommt. In Erfahrungen, zuwachsenden Erkenntnissen und im Echo auf die Personen am Lebensweg legt sich der den Menschen beherrschende und seinen Verstand übergreifende „Wille" sukzessiv aus. Hesse läßt offen, ob Harry Haller „vielleicht einmal zum Ende, zur Ruhe", komme.

Schopenhauers Bekenntnis „Ich glaube, wir werden im Augenblick des Sterbens inne, daß eine bloße Täuschung unser Dasein auf unsere

Person beschränkt hatte" (II § 47), erscheint bei Hesse ins Existenzielle bzw. Psychologische gewendet: Der „Steppenwolf" muß sterben, Harry Haller hingerichtet werden, das bürgerliche Ich muß sterben, damit der Mensch mit einer „schmerzlich erweiterten", weltoffenen Seele Mensch werden kann. Hier rührt der „Steppenwolf" an das, was Govinda bei seiner letzten Begegnung mit Siddhartha erfährt und sieht.

Klaus P. Fischer

[1] Zit. n. Suhrkamp-Taschenbuchausg., 225; dazu „Narziß und Goldmund" (suhrkamp) 101, 253 f., 316.
[2] C. G. Jung, Psychologie und Religion (Freiburg 1971) 145.

BESPRECHUNGEN

Jugendforschung

Jaide, Walter – Veen, Hans-Joachim: *Bilanz der Jugendforschung.* Ergebnisse empirischer Analysen in der Bundesrepublik Deutschland von 1975–1987. Paderborn: Schöningh 1989. 250 S. (Studien zur Politik. 13.) Lw. 64,-.

Die Jugend in der Bundesrepublik Deutschland ist eine befragte Altersstufe; es vergeht kaum ein halbes Jahr, in dem nicht eine Untersuchung über ihre Einstellungen und Verhaltensweisen vorgelegt wird. Was mit Mitteln der empirischen Sozialforschung erhoben wurde, endet dann als plakative Überschrift in der Boulevardpresse. Es trägt am Ende oft eher zur Verunsicherung Jugendlicher und zur Verhinderung der Begegnung zwischen den Generationen bei. Um so nötiger erwies sich seit langem ein Überblick über die Ergebnisse der Jugendforschung aus den letzten Jahren. Walter Jaide, Professor an der Universität Hannover, und Hans-Joachim Veen, Leiter des Forschungsinstituts der Konrad-Adenauer-Stiftung in Sankt Augustin bei Bonn, haben sich der Mühe unterzogen, die vorliegenden Forschungsergebnisse zu sammeln und in markanten Kapiteln zu ordnen. Die großen Themen lauten: Drei Dimensionen der Lebensgrundstimmung; Familie, Ehe und Elternschaft; Jugend in Schule, Berufsbildung und Arbeitswelt; Jugend und Politik; geschlechtsspezifische Unterschiede; Studenten; Kontinuität und Wandel von Werten. In diesen Kapiteln des Buches von Walter Jaide und Hans-Joachim Veen werden übersichtlich die Daten der Forschung geboten: systematisch gemäß einem eher anthropologischen Raster der Wahrnehmung, graphisch in Tabellen und Aufstellungen.

Im allgemeinen entspricht das Bild von der Jugend nicht ganz den verbreiteten Urteilen. Nur in der differenzierten Betrachtung sind Abweichungen von einem eher neokonservativen oder progressiven Verhalten zu entdecken. Größere Veränderungen zeigen sich in politischen Einstellungen, sei es in der Distanz zu Institution und repräsentativer Demokratie, sei es in der Neigung zu Gewalt, vor allem in links- und rechtsextremistischen Gruppen. Die großen Überblicke über das Verhalten der Mädchen (153 ff.) und der Studenten (175 ff.) greifen weithin das bereits bekannte Material unter einem neuen Gesichtspunkt auf. Daß die Forschungslage über Mädchen durchweg unbefriedigend sei, dürfte angesichts der Studien des Deutschen Jugendinstituts nicht ganz den Tatsachen entsprechen.

Insgesamt sind die Aufweise und Hinweise hilfreich. Sie können aufgrund des Durchblicks zur Orientierung im „Wald der Daten" und zu einer präziseren Wahrnehmung junger Menschen von heute beitragen. An kritischen Anmerkungen wäre folgendes zu nennen: 1. Leider wird nicht explizit auf die Sinn-, Religions- und Glaubensproblematik der heutigen Jugendlichen eingegangen. 2. Die Vergleichbarkeit der Untersuchungen – vor allem was ihre wissenschaftliche Seriosität angeht – wird durchweg vorausgesetzt. 3. Die da und dort eingestreute Kritik an der Enquete-Kommission „Jugendprotest im demokratischen Staat" (17, 172 u. a.) vernachlässigt die zeitpolitischen Umstände, nämlich, daß während der Arbeitszeit dieser Kommission die sozial-liberale Koalition zerbrach, daß aber dennoch die Kommission weiterbestand und einen konsensfähigen Schlußbericht erstellte. Die Wirkungsgeschichte des Berichts wäre nicht zuletzt an seiner hohen Auflage und an seiner englischen Übersetzung abzulesen. 4. Am meisten bedauerlich ist, daß das Buch weder ein Sach- noch ein Personenregister hat und daß die vielen Tabellen nur recht allgemein in den edierten Untersuchungen ausgewiesen werden (Seitenzahlen des jeweiligen Berichts fehlen überall). Dadurch wird die Arbeit mit dieser „Bilanz der Jugendforschung" beachtlich erschwert.

Summa summarum ein Band, der nicht zuletzt in der Frage des Wertwandels eine konservativ-

kritische Position bezieht, der zur Reflexion über bereits vorliegende Jugendstudien beiträgt und das Desiderat verständlich macht, möglichst bald die Untersuchungen der Jahre 1987–1990 ähnlich aufzubereiten. Der nun vorliegende 8. Jugendbericht (1990) könnte neue Akzente einer Gesamtbeurteilung notwendig machen; denn dessen Grundaussagen „Individualisierung und Pluralität" (auch auf Kosten der Solidarität) erzwingen wohl eine neue Lektüre der alten Daten. In ihnen zeichnen sich vielleicht schon heute die Ahnungen des Kommenden ab. Wer mit der Jugend präventiv umgehen will, wird auch auf die kleinsten Veränderungen in „Bilanzen der Jugendforschung" achten müssen.

R. Bleistein SJ

Postmoderne

Ferchhoff, Wilfried – Neubauer, Georg: *Jugend und Postmoderne.* Analysen und Reflexionen über die Suche nach neuen Lebensorientierungen. Weinheim: Juventa 1989. 195 S. (Jugendforschung.) Kar. 26,80.

Das Buch verspricht viel, wenn man allein die Stichworte in seinem Titel ernst nimmt: Jugend, Postmoderne, Suche nach Lebensorientierungen. Um das Versprechen einzulösen, werden in zehn Essays Probleme um Begriff und Realität der Postmoderne bzw. Aspekte der Jugendforschung (von Jugendmode über Jugendkultur bis postmoderne Jugendtendenzen) behandelt. Ein Ganzes scheint sich daraus nicht zu ergeben. In immer neuen, hektischen Anläufen wird versucht, der „Jugend" in der Realität und (verobjektiviert) in der Forschung habhaft zu werden. Beide Autoren sind belesen, man merkt dies an den Zitaten. Manche Seiten des Buchs kann man mit Fug und Recht als Zitatenkollektionen bezeichnen. Beide Autoren beherrschen einen soziopsychologischen Sprachstil, der leider ermüdet, es sei denn, die Postmodernität der Darstellung selbst soll darin bestehen, daß im Stil modischer Journale der Gegenstand der Betrachtung nur analytisch „beleuchtet" wird. Angesichts der notwendigen Thematik bleiben die Autoren im Vordergründigen und stehen mit ihren Aussagen auch im Vagen. Vermutlich ist dies angesichts ihrer Definition von Postmoderne auch gar nicht anders zu erwarten: „‚Postmoderne' ist ein diffuser Begriff und ist kein Begriff, der einen ‚eindeutigen explanatorischen Gehalt' hätte" (79). Was inhaltlich über den jungen Menschen von heute gesagt wird, vor allem über seine Schwierigkeit, angesichts zerbröckelnder Subjektivität zu einer stabilen Identität zu finden, ist richtig und hilft auch in der Begegnung mit jungen Menschen voran. Daß dabei eine religiöse Begründung von Identität nicht angesprochen wird, überrascht nicht. Dieses Defizit teilen die beiden Autoren leider mit den meisten Jugendsoziologen.

R. Bleistein SJ

Kirche

Otto Karrer. Theologe des Aggiornamento 1888–1976. Hrsg. v. der O.-Karrer-Gesellschaft. Zürich: NZN 1989. 58 S. Kart.

Das Heft enthält die Vorträge, die im November 1988 zum Gedächtnis des 100. Geburtstags Otto Karrers in seinem badischen Geburtsort Ballrechten von Victor Conzemius und in Luzern, der Wirkstätte des Gefeierten seit 1928, von Liselotte Höfer und Herbert Haag gehalten wurden. Den Schluß bildet die Predigt des evangelischen Theologen Eduard Schweizer über „Maria – Tochter der Gnade" in der Pauluskirche zu Luzern. Der Lebensweg des ökumenisch gesinnten Theologen und Seelsorgers durch seine Krisen hindurch (1927 Austritt aus dem Jesuitenorden, kurze Zeit im evangelischen Predigerseminar zu Nürnberg, danach mit großen Schwierigkeiten dem Bistum Chur zugeordnet,

1942 Indizierung eines Buchs und Verbot von Predigten und Vorträgen für anderthalb Jahre) wird hier nach der Biographie L. Höfers ([2]1982) nochmals eindrucksvoll in unsere Tage gestellt, die gerade in diesem Rückblick nicht wenige besorgt stimmen (so H. Haag in seinem Beitrag „Otto Karrer – Bibel und Ökumene"). V. Conzemius („Theologie als gelebtes Zeugnis") ordnet diesen komplizierten Lebensweg überaus kundig in die schweizerische und allgemeine Kirchengeschichte ein. Gedenkfeiern wie diese können helfen, der rasenden Vergeßlichkeit der Gegenwart zu widerstehen.

O. Köhler

ZU DIESEM HEFT

Bei den Überlegungen des Kreisauer Kreises für die Neuordnung Deutschlands nach dem Ende des Nationalsozialismus spielten auch Katholiken eine wichtige Rolle, darunter die Jesuiten Augustin Rösch, Lothar König und vor allem Alfred Delp. Roman Bleistein untersucht die Beiträge, die sie zu diesen Planungen leisteten.

Bei der Frage nach dem Verhältnis von Jugend und Medien wird häufig vergessen, daß nicht nur einzelne Medien, sondern auch die Medienumgebungen beachtet werden müssen. Uwe Sander und Ralf Vollbrecht stellen die Ergebnisse eines Forschungsprojekts der Universität Bielefeld dar, das sich mit diesen Problemen befaßte.

Das Bild des Ignatius von Loyola, lange Zeit durch kritiklose Verherrlichung oder pauschale Ablehnung verzerrt, gewinnt durch die Quellenforschung der letzten Jahrzehnte neue Konturen. Rogelio García Mateo, Lehrbeauftragter an der Hochschule für Philosophie in München, macht dies, im Blick auf den 500. Geburtstag, an einigen Aspekten der Bildungsgeschichte des Gründers des Jesuitenordens deutlich.

Walter Rupp gibt einen Überblick über die Geschichte der Passionsspiele und ihre vielfältigen Wandlungen. Er fragt vor allem nach den Aufgaben, die sich in Oberammergau stellen, wo die Spiele in diesem Jahr wieder stattfinden.

Die Spannung zwischen Politik und Moral läßt sich nicht mit einer Entmoralisierung des Politischen lösen, wie gelegentlich gefordert wird. Valentin Zsifkovits, Professor für Ethik und Sozialwissenschaft an der Universität Graz, zeigt Wege zu einer positiven Bewältigung und damit zu einer Erneuerung der politischen Kultur.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Prinzipien einer umfassenden Erneuerung der Kirche im Sinn der Mündigkeit ihrer Glieder formuliert. Elmar Klinger, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Würzburg, konkretisiert dieses Programm für die derzeitige Situation.

Individualisierung

Der Begriff, der im achten Jugendbericht von 1990 einem immer wieder begegnet und der zumindest die Analyse der heutigen Jugendsituation theoretisch trägt, heißt Individualisierung, aus der auch eine „Pluralisierung der Lebenslagen" entsteht. Dieser in der Soziologie seit langem bekannte Begriff meint „Prozesse der zunehmenden Notwendigkeit der persönlichen Entscheidung über Lebensentwürfe". Diese positive Sicht der herausfordernden Wirklichkeit steht auf einem eher dunklen Hintergrund. Seine Determinanten sind Enttraditionalisierung: die Menschen lösen sich aus überkommenen sittlichen und sozialen Vorgaben; Entchronologisierung: die Menschen bringen keine „Normalbiographie" mit vorgeschriebenen oder angesonnenen Karrieren zustande; Emanzipation: die Menschen brechen aus nötigenden gesellschaftlichen Zuständen und Kontrollen aus. Selbst wenn der Bericht zuerst die positiven Seiten dieser neuen Wirklichkeit junger Menschen unterstreicht, lenkt er dennoch nicht von seiner wenig erfreulichen Beigabe ab: Der Freiheit entspricht Unsicherheit, dem Entscheidungszwang Beliebigkeit, der Selbständigkeit Willkür, der persönlichen Überforderung die erhöhten Erwartungen an den Staat, dem Reichtum, auch an Freiheitsräumen, die „neue Armut", die genau besehen weithin aus der scheiternden Freiheit in Partnerschaft, Ehe, Familie, Beruf, finanziellen Planungen herrührt. Trotz dieser eher dunklen Sicht läßt sich die große Zustimmung im Jugendbericht zur Individualisierung in Normen und Werten, in Partnerbeziehungen, in den Lebensmustern nicht übersehen. Die Individualisierung rechtfertigt auch die Aussage, daß deshalb heute die Jugendphase einen Eigenwert in sich habe und nicht nur als Übergang zum Erwachsenenalter verstanden werden dürfe.

Der Begriff selbst verdeckt einen Teil der mit ihm gemeinten Wirklichkeit. Man muß zurückfragen: Geht es in diesem Individuum um einen Gegenbegriff zum Allgemeinen und zum Kollektiv? Oder meint der Begriff die Person, die immer und notwendig in soziale Beziehungen rückgebunden ist? Oder geht es um das selbstbewußte Subjekt, das sich aus allen traditionellen Bindungen gelöst hat? Die Fragen bleiben unbeantwortet, trotz der Aussage im Bericht, der Begriff werde nicht wertend verstanden. Diese Individualisierung ist aber ohne Orientierungen, das heißt ohne Werte und Normen, nicht denkbar. Sie ließe den entscheidenden Anteil in der Wahrnehmung vermissen, wenn die Pluralität nichts anderes als eine Beschreibung von Gleich-Gültigkeiten einbrächte.

Die Fragwürdigkeit von Begriff und Wirklichkeit kommt in den Anfragen aus der Stellungnahme der Bundesregierung zum achten Jugendbericht deutlich zum Vorschein. Drei unerwartet eindringliche Fragen stehen dort: „Inwiefern hat In-

dividualisierung zu tun mit wachsenden Orientierungs- und Identitätsschwierigkeiten junger Menschen? Inwiefern trägt Individualisierung zu den verschiedenen Erscheinungsweisen jugendlicher Anomie und Dissozialität bei? Inwiefern kann Individualisierung auch als Entsolidarisierung verstanden werden?" Auf diese drei Fragen folgen Überlegungen, die die paradoxe Jugendsituation mit Unzufriedenheit trotz großen Wohlstands – jenseits sozioökonomischer Analysen – einzuordnen versuchen. „Wohlstand bringt nicht zwangsläufig Glück und Zufriedenheit mit sich": ein bedenkenswerter Satz. Unsere Gesellschaft produziert also auch Wohlstandsprobleme. Deshalb kann man formulieren, die „neueste Armut" bestehe in der Antwortlosigkeit einer Gesellschaft auf die „Fragen nach Orientierung, nach dem Sinn und nach dem Auftrag des Lebens". Sind diese aber die eigentlichen Fragen der Gesellschaft, dann würde besser und grundsätzlich von Subjektivierung statt von Individualisierung die Rede sein, die dann auch offenlegt, daß ein Subjektivismus vorhanden ist, nicht nur im Sinn der theoretischen Erkenntnis, sondern vor allem im Blick auf die Praxis der Lebensführung, mit allen Einsamkeiten aus Rückzug und Privatheit.

Dieser Subjektivismus ist es, der zur offensichtlichen Rücksichtslosigkeit und Entsolidarisierung führt. Er ist auch mit einem gewissen Hedonismus verbunden, den der achte Jugendbericht nicht müde wird bei den jungen Menschen von heute zu bestreiten. Eigentlich läge jene Orientierung, der es nur um das subjektive Glück als höchsten Lebenswert geht, in einer solchen Situation nahe, zumal wenn man zweierlei eingesteht: daß sich im jugendlichen Verhalten durchwegs nur das Verhalten der Erwachsenen, der Eltern und Erzieher spiegelt und daß die lustorientierte „Selbstverwirklichung" manchmal nichts anderes als eine gefällige Art der Selbstbehauptung gegen moderne Entfremdungen in Manipulation, Bürokratie und Leistungsdruck darstellt. Aber rundweg jeden Hedonismus bestreiten zu wollen, das kann angesichts der aufgewiesenen „Surrogate" in Drogen, in Alkohol, im Ausstieg nicht überzeugend gelingen.

Am Ende bleibt die alte Frage: Läßt sich ein so sinnfixiertes Alter wie die Jugend ohne wertende Kategorien überhaupt analysieren? Ist Jugendhilfe eine pragmatisch legitimierbare, sozioökonomische Unternehmung oder verlangt sie, über Empathie und Engagement hinaus, auch dem Menschen als Sinnwesen gerecht werdende Motive? Kann eine solche Jugendhilfe solidarisches Glück bringen oder muß sie gerade deshalb scheitern, weil sie jene Sinndimensionen ausblendet, die das eigentliche Abenteuer der Jugendzeit ermöglichen: die letzten Fragen? Aber diese Blindheit teilt der Jugendbericht mit der modernen Jugendsoziologie allgemein. Sie weiß um alles, nur nicht um Sinn, Religion und Glaube.

Roman Bleistein SJ

Hans-Joachim Höhn

Religiös im Vorübergehen?

Urbanität als Herausforderung für die Kirche

Das Christentum ist von seinen Anfängen her eine Stadtreligion. Die Strukturen des städtischen Lebens haben seine Sozialgestalt mitbestimmt, und die Kirchen haben ihrerseits das Stadtbild geprägt. Heute stehen diese Kirchen oft leer, dafür füllen sich die Straßen mit einem breiten Angebot neuer weltanschaulicher Bewegungen. Neben den Unterschriftensammlern der Politszene treten vermehrt die Prospektverteiler von Psychokulten, Meditationszirkeln und Esoterikbuchhandlungen auf. Das Spirituelle hat seine religiösen Nischen verlassen und bewegt sich nun auf profanem Pflaster.

Die Wiederkehr des Religiösen ausgerechnet in der Stadt, im Zentrum einer säkularisierten Gesellschaft ist für die Frage nach den Bedingungen einer zeitgemäßen Sozialform christlicher Verkündigung höchst aufschlußreich. Die neue Aufgeschlossenheit für Mythos und Mystik liefert ein unerwartetes Dementi zu den Verkümmerungsprognosen, auf die sich am Ende der Moderne die Klagen über die schwindenden Zukunftschancen der Religion eingestimmt haben. Der positive Zusammenhang zwischen Urbanität und Religiosität – so die Leitthese der folgenden Überlegungen – wird hier unübersehbar und fordert dazu auf, auch für eine christliche „Neuevangelisation" der Gesellschaft als Determinante berücksichtigt zu werden. Die Wahrnehmung dieses Zusammenhangs beginnt mit einer Sondierung der Struktur urbaner Lebenswelten und Lebensstile und führt über eine Beschreibung der „neuen" religiösen Bewegungen als „City Religion" zur Kernfrage, auf welche Weise sich die Kirche mit diesem zunehmend Platz greifenden Typus eines urban geprägten säkularen und religiösen Bewußtseins produktiv auseinandersetzen kann.

Leben in einer verstädterten Gesellschaft

Stadtleben bedeutet zunächst und wesentlich die Emanzipation und Auflösung der Einbindung des Daseins in naturwüchsige Zwänge und Zusammenhänge. Städtische Lebensformen setzen die relative Freiheit von Rhythmen, Zyklen und Unwägbarkeiten der Natur voraus. Die Stadt wurde zum originären Ort der Vergesellschaftung des menschlichen Lebens und seiner Existenzbedingungen[1].

Nichts in der Stadt ist von sich aus da, alles ist durch Menschen und Maschinen entstanden. Städte sind Ballungsräume. Im Unterschied zum Land zeichnet sich die Stadt durch eine größere Dichte an Interaktionsmöglichkeiten auf den verschiedenen Feldern des sozialen Lebens aus (Wirtschaft, Bildung, Kultur, Politik). Die moderne Großstadt erfüllt auf engstem Raum zahlreiche Funktionen. Sie bildet das kulturelle, administrative und wirtschaftliche Zentrum einer Region. Sie ist Verkehrsknotenpunkt und Umschlagplatz von Waren und Weltanschauungen. Sie bietet Raum für das Experimentieren mit neuen Lebensstilen und Lebensformen. Sie ist Drehscheibe für Produktion und Konsum, Unterhaltung und Information, Reklame und Selbstdarstellung, von Macht und Prestige.

Als typisch für die moderne Großstadt erweist sich ferner die Dominanz von Sach- und Zweckbeziehungen auf seiten derer, die in ihr leben und arbeiten, sowie eine ungeheure Dynamik im Hervorbringen von Gütern und Leistungen. Es dominieren Individualismus und Pluralismus, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Offenheit und Unverbindlichkeit bestimmen die Kommunikationsabläufe. Die Großstadt wird bevölkert von Pendlern und Passanten. Sie lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. In ihr gibt es Dinge, die es nirgendwo sonst gibt. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden. Minderheiten fallen hier als Minderheiten weniger auf. Andererseits stößt man hier vermehrt auf soziale Brennpunkte und Problemgruppen. Denn die Stadt ist der Kristallisationspunkt einer auf Profit gegründeten Gesellschaft, die ständig in der Gefahr steht, Erfolglose und Gescheiterte zurückzulassen oder ins Ghetto zu treiben, weil sie den Anforderungen einer Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht mehr gewachsen sind.

Die moderne Großstadt ist der Ort, an dem am ehesten und am nachdrücklichsten die Entwicklung zu einer „nachchristlichen" Gesellschaft sichtbar wird[2]. Ablesbar ist dies an drei Tendenzen, die typisch sind für die wachsende Kluft zwischen Glaube und Gesellschaft bzw. für die jüngsten Verschiebungen im Verhältnis zwischen Religiosität und Modernität[3]: abnehmende gesellschaftliche Abstützung religiöser Praxis, weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlichen Glaubensgemeinschaft und allgemeine „Entchristlichung" der Religiosität. War für die 70er Jahre noch eine Tendenz zur Entkirchlichung des Christseins („Jesus ja, Kirche nein") vorherrschend, so wurde sie in den 80er Jahren durch einen Trend zur Entchristlichung der Religiosität („religiös ja, aber warum christlich?") abgelöst.

Ziel christlicher Verkündigung und Glaubenspraxis ist es, Beziehungen zu stiften, das heißt Menschen miteinander und darin mit der Wirklichkeit Gottes in eine dauerhafte Beziehung zu bringen. Die für die Stadt typischen Lebensmuster erschweren jedoch den Aufbau und die Sicherung von Kommunikations- und

Sozialformen, die eine nicht dem Zufall überlassene Kontaktaufnahme mit dem Christentum ermöglichen. In der Stadt dominieren Sozialkontakte, die flüchtig und anonym sind, die von emotionaler Distanz und räumlicher Nähe gleichzeitig geprägt werden und die sich – anders als in dörflichen Lebensformen – nicht auf eine Matrix überkommener Traditionen beziehen lassen. Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht die Abnahme ihrer Intensität gegenüber. Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam! Städte waren und sind Niederlassungen von Menschen, die zu einem großen Teil als „ortsfremd" gelten (und es aufgrund der hohen Fluktuationsrate in der Wohnbevölkerung auch bleiben). Wer in der Stadt lebt, existiert zu einem gewissen Grad immer in der Fremde. Hier wird jedem Individuum und jeder Gemeinschaft die eigene Identität und Tradition immer nur in der Differenz zu anderen erfahrbar. Städte waren und sind auch aus diesem Grund immer schon „multikulturell" geprägt. Urbanität steht für Pluralität, für die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit.

Die Kirche tut sich mit dieser Herausforderung nicht zuletzt deswegen schwer, weil ihr noch immer eine produktive Verarbeitung moderner Urbanität fehlt. Eine Ursache mag in dem Nachwirken überkommener Ideale liegen, die Ziel, Form und Inhalt kirchlicher Verkündigung bestimmen. Es heißt buchstäblich, die Kirche im Dorf zu lassen und sie nicht in die Stadt zu bringen, wenn alle pastoralen Anstrengungen auf überschaubare, gewachsene Gemeinschaften gerichtet werden, in denen exklusiv eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens möglich sein soll. Gerade in der Stadt darf sich die Kirche nicht begnügen mit privater oder vereinshafter Geselligkeit. Auf diesem Weg würde der Verkündigungsauftrag Jesu zu dem Slogan verkürzt „Geht hinaus in die Welt und schrumpft euch gesund!" Sie muß sich vielmehr einlassen auf die Extrovertiertheit des Städters. Dem steht eine verbreitete kirchliche Introvertiertheit entgegen, die oft verklärt wird mit der Beschwörung von gewachsenen Bindungen und stabilen Beziehungen. Natürlich hat auch diese Vision ihr Recht, aber sie trägt nicht dem Spezifischen urbaner Kommunikation Rechnung: das Gelingen von „unwahrscheinlichen" Kontakten zwischen einander Fremden. Kontakte in der Stadt sind meist punktuell und flüchtig. Statt aus einem geplanten oder planbaren Geschehen hervorzugehen, ereignen sie sich zufällig; im Straßenverkehr, in den öffentlichen Verkehrsmitteln, beim Einkaufen, in der Kneipe, in der Disco, im Park, in Freizeiteinrichtungen.

Zwar gibt es noch immer eine relative Kontinuität in der Kontaktaufnahme zwischen Kirche und Großstadtmenschen vor allem um die Knotenpunkte der Familiengeschichte (Heirat, Geburt, Tod). Was aber darüber hinausgeht, ist ohne feste zeitlich-räumliche Verankerung und Verortung. Aber gerade dieses „Ungeregelte" macht den Großteil jeder sozialen Kommunikation in der Stadt aus.

City Religion – oder: Den Glauben zu Markte tragen

Das Leben in der Großstadt ist tempo- und facettenreich[4]. Moden und Allüren wechseln einander beständig ab. Die Stadt ist polymorph; sie schafft zahlreiche „Szenen", die auf die Frage antworten, wie ein interessantes Leben zu führen sei. Es passiert viel, und das meiste ist auch bald wieder passé. Innovationen und Nostalgien – heute entdeckt, morgen in aller Munde, übermorgen vergessen. Die Mentalität des Großstädters entwickelt sich entsprechend dieser Vielfalt und Vergänglichkeit, Buntheit und Vorläufigkeit des Erlebten. Es dominiert eine „surfende" Lebensführung, wobei alle darauf aus sind, möglichst auf der richtigen Welle zu reiten. Man ist aufgeschlossen für alles Neue, hat aber auch gelernt, das Neue als vorübergehend zu relativieren; man bleibt auf Distanz und gibt sich „cool". Bindungen, die darüber hinausgehen, sind selten und werden sorgsam ausgewählt. Langfristige Abhängigkeiten sind eher hinderlich. Großstädter tun sich folglich auch schwer mit geschlossenen Wert- und Sinnsystemen, die einen besonderen Geltungsanspruch erheben und diesen Anspruch mit besonderen Verhaltenserwartungen verknüpfen.

Die Stadt ist nicht nur ein Zentrum, sie hat auch ein Zentrum: die City[5]. Hier verdichtet, verstärkt und potenziert sich Urbanität. Die City ist ein Spiegel des modernen säkularen Bewußtseins und läßt zunehmend nur noch ein religiöses Bewußtsein zu, das den Merkmalen des säkularen entspricht. Besonders markant tritt diese Interdependenz bei den „neuen" religiösen Bewegungen zutage. Ihre Klientel sind die Anhänger der gehobenen Mittelschicht, deren oberster Wert die Erhaltung und Ausweitung ihrer Selbstbehauptungsenergien im beruflichen Leben ist. Der Typ des gebildeten Stadtbewohners, der es beruflich zu etwas gebracht hat, läßt sich von den Vertretern des New Age gerne sagen, was noch in ihm steckt und was er noch aus sich machen kann. Er braucht ein spirituelles Sinnsystem, das seinem sozialen Status und Kontext entspricht. Ihm offeriert der Esoterik- und Psychomarkt eine Stilisierung und Ästhetisierung des Lebens, die sich bruchlos den kulturellen Standards der späten Moderne einfügt. Wie man sich dem Milieu und dem Marketing der City anpaßt, wird der Kirche von der New-Age-Szene so perfekt vorexerziert, daß man sie regelrecht als „City Religion" bezeichnen kann[6].

Das zentrale Merkmal der modernen Stadt ist die Vervielfältigung von Kontakten bei gleichzeitiger Abnahme ihrer Intensität. Die City Religion hat es darum zunächst auf den Passanten abgesehen, auf Menschen, die sich en passant auch für Religiöses interessieren. Es sind meist Menschen, die vorübergehend eine unkalkulierbare religiöse Neugier befällt und die nach Symbolen suchen, in denen sich ein „Mehr" und „Anderes" zur vorhandenen Wirklichkeit andeutet. Verschiedene Anbieter auf dem Markt der Weltanschauungen haben speziell diese religiöse Laufkundschaft im Blick, die „nur mal so" ein besonders günstiges

spirituelles Angebot ausprobieren will. Die Kundenströme in der Fußgängerzone finden ihr Pendant in einer religiösen Mobilität, in der man im Vorübergehen von den verschiedenen Kulten und Konfessionen Notiz nimmt. Und die Inhalte dieser City Religion fluktuieren selbst, sind selbst instabil und austauschbar, lassen an sich selbst erkennen, daß sie das Medium einer unabschließbaren Suchbewegung abgeben.

Kirche in der Stadt – Kirche für die Stadt

Aufgabe der Kirche kann es nicht sein, die Methoden der City Religion einfachhin zu kopieren, einen religiösen Sofortservice („Instant-Mystik") anzubieten, im Schnellverfahren Transzendenzkontakte zu vermitteln und ihre weltanschaulichen Konkurrenten mit Dumpingangeboten hinter sich zu lassen. Sie kommt allerdings nicht umhin, sich ebenfalls auf jene Passantenmentalität einzustellen, die quer durch alle Altersschichten und Bevölkerungsgruppen das urbane Leben bestimmt. Wenn „Pastoral" bedeutet, den Menschen weiterzuhelfen auf dem Weg zu sich, zum anderen und zu Gott, dann ist das „Passagere" kein Fremdkörper in einem kirchlichen Seelsorgekonzept, sondern trifft eines seiner wesentlichen Momente: das Motiv des Unterwegsseins und des hilfreichen Beistands in den Wechselfällen des Lebens.

In verschiedenen Bereichen der „außerordentlichen" Seelsorge ist dies längst realisiert und löst keinen Legitimationsbedarf mehr aus, zum Beispiel in der Krankenhauspastoral, in der Kur- und Urlauberseelsorge, in der Bahnhofsmission. Es sind nur kurze Zeiträume, in denen hier Menschen auf dem Weg diakonischen Handelns dem christlichen Glauben „praktisch" begegnen. Aber auch in diesen Momenten uneigennütziger Zuwendung zum Nächsten liegt der „Kairos" der unverstellten Zuwendung Gottes zur Welt. Wie in den Evangelien nachzulesen ist, verstand es der Wanderprediger Jesus sehr gut, in prägnanten Kurzgeschichten und in heilsamen, punktuellen Kontakten das Wesentliche seiner Sendung unverkürzt zur Geltung zu bringen. Sollte denen, die ihm nachfolgen, dieses Charisma gänzlich fehlen? Was sollte dagegen sprechen, heute eine regelrechte „Passantenpastoral" als eine „ordentliche" Form der Großstadtseelsorge zu entwickeln?

Die moderne Stadtkultur bzw. die Kultur der Moderne und den christlichen Glauben zueinander in ein produktives Verhältnis setzen zu können, hat zur Voraussetzung, daß die Kirche die Ambivalenz von Urbanität nicht nur von ihrer negativen Seite her wahrnimmt[7]. Wenn es ihr darum geht, „der Stadt Bestes zu suchen" (Jer 29, 7), dann darf sie nicht nur die lebensfeindlichen Strukturen des Stadtlebens im Blick haben und bei den Buchstabierübungen zu einer „Theologie der Urbanität" die Stadt einzig als ein Synonym für babylonischen Hoch-

mut und menschliche Hybris betrachten. Zweifellos durchzieht eine stadtkritische Perspektive die ganze Bibel: Die erste Stadt wird von dem Brudermörder Kain gegründet (Gen 4, 17); Sodom und Gomorrha sind Orte der Perversion (Gen 18–19); Ninive wird als Typus der gottfeindlichen Stadt beschrieben (Jona 1, 2) und Rom als große Hure verurteilt (Offb 17, 1–8). Daneben finden sich aber auch Visionen von der Stadt Gottes, sei es das „alte" Jerusalem, die Königs- und Tempelstadt Davids, sei es das „neue" Jerusalem (Offb 21, 2f.), das zum Gleichnis wird für die unaufhebbare Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Jerusalem ist der Schauplatz, an dem die babylonische Sprachverwirrung aufgehoben und die Einheit des Verstehens der Heilstaten Gottes in der Vielheit der Sprachen möglich wird (Offb 2, 1–3). Metaphern des Städtischen sind es, die die Vorstellung eines vollendeten Lebens leiten (Offb 21, 9–27).

Es ist also theologisch keineswegs belanglos, daß ausgerechnet die Sozialgestalt der Stadt als gleichnisfähig für Inhalte des Glaubens erscheint und daß es darum umgekehrt auch eine religiöse Hermeneutik des Stadtlebens geben kann. Wie Religiosität und Urbanität zusammengehen können, daß die Stadt Ort und Medium religiöser Erfahrungen sein kann, läßt sich allerdings ungleich schwerer plausibel machen als die These von der „religionsfeindlichen" städtischen Lebensform.

Urbanität – religionsbedrohend und religionsfördernd

Die moderne Stadt ist der Ort, an dem aufgrund immer kürzerer Intervalle von Innovationen, Moden und Konjunkturen die Wirklichkeitswahrnehmung des Menschen immer flüchtiger wird. Nahezu alle Bestände einer Lebenswelt verflüssigen sich. Ohne ein gewisses Maß an Wirklichkeitsvertrautheit und ohne eine gewisse Kenntnis dessen, was bleibt, was immer wiederkehrt, was der Mensch nicht aus eigener Kraft zustande bringt, sind diese Beschleunigungen jedoch nicht zu bewältigen. Ebenso wie sie Bestehendes in Frage stellen, provozieren sie beständig die Frage nach dem, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen. Die moderne Stadt wird nicht wenigen Zeitgenossen bald „zuviel", zu unübersichtlich und zu verworren; zugleich bietet sie ihnen „zuwenig", ist erst einmal die Trivialität dessen erkannt, was als der „letzte Schrei" ausgegeben wird. Hier bricht die Frage nach dem eigentlich Definitiven der Existenz auf, nach einer Gestalt des Lebens, in der nichts mehr veralten kann.

Religiöse Traditionen haben gerade deswegen in der Stadt immer wieder eine Zukunftschance, weil sie Vorstellungen kultivieren, die für das „Andere" der technisch-instrumentellen Vernunft stehen. Sie erinnern an Voraussetzungen des Lebens, die auch die Moderne nicht garantieren kann; sie beschreiben Inhalte, welche urbane Strukturen nicht hervorbringen, und markieren Ziele, die sich mit

den Instrumenten von Wissenschaft und Technik allein nicht realisieren lassen[8]. Allerdings wird der Bedarf nach Reduktion von Komplexität und Bewältigung von Kontingenz (N. Luhmann), der unter den Bedingungen der Urbanität nicht abnimmt, sondern stetig steigt, heute nur selten durch eine explizit religiöse Stilisierung der Lebenswelt erfüllt. An ihre Stelle ist die Ästhetisierung des Alltags getreten[9]. In der Stadt, wo jeder Tag bunt und keiner grau sein soll, kommt es auf das Design und die Inszenierung des Daseins an. Jeglicher Inhalt, der an die Öffentlichkeit will, muß in bewegte Bilder umgesetzt werden. Die Öffentlichkeit selbst wird zuerst zum Publikum und danach zum Mitakteur. Das Stadtbild dient als Kulisse, die man je nach Bedarf mit „historisierten", das heißt „auf alt" getrimmten Gebäuden und Plätzen ausstattet. Die Gründe für diesen Vorgang der Ästhetisierung sind schwer zu bestimmen. Nicht zuletzt steht dahinter eine Notwehrreaktion der von einer kalten Wissenschafts- und Technikkultur übergangenen Imaginationskräfte des Menschen.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, daß in der City Religion das Verhältnis des Menschen zum Religiösen weniger ethisch und politisch als vielmehr ästhetisch bestimmt ist. Zwar wird dabei oft die Grenze zu einem ästhetischen Eskapismus überschritten. Es ist dennoch unabweisbar, daß Kunst und Religion darin übereinkommen, „Sehhilfen" für die Wahrnehmung von Sein und Schein, Wirklichkeit und Wahrheit zu sein. Kunst und Religion übersteigen die spezifischen Möglichkeiten begrifflicher Reflexion und machen Gehalte präsent, „die zu denken das Denken an seine Grenze stoßen läßt" [10]. „Religiös" sind solche Symbole, deren Darstellung und Deutung so angelegt ist, daß sie den Gehalt des Symbols als einen Anlaß für die welttranszendierende Wahrnehmung der Welt zur Geltung bringen.

Der christliche Glaube gibt nicht nur zu denken (und zu tun), sondern auch zu sehen (vgl. Joh 8, 38; 12, 38–41; 1 Joh 1, 1). Wenn es darum geht, die Gehalte des Glaubens öffentlich zugänglich zu machen, muß sich die Kirche auf eine Darstellungsebene begeben, auf der auch die Kunst agiert, das heißt, sie kommt nicht aus ohne symbolische Übersetzungen, Verdeutlichungen und Dramatisierungen dessen, was in ihr „Sache" ist[11]. Die Kirche muß die eigene Existenz, ihren Grund und ihr Ziel ebenso unverwechselbar wie unübersehbar in Szene setzen und sie kommunikativ gegen andere behaupten. Die Stadt liebt das Spektakuläre; Städter laufen dort zusammen, wo es etwas zu sehen gibt. Es wäre für die Kirche durchaus einen Versuch wert, in diesem Grenzbereich von Urbanität, Religiosität und Ästhetik halbvergessene „Kunstformen" der Präsentierung (d. h. Vergegenwärtigung) des Evangeliums wieder zu beleben und in den Kontext der City einzubringen. Man stelle sich einmal vor, das Mysterienspiel vom Leben und Sterben des reichen „Jedermann" würde einmal nicht vor der barocken Fassade des Salzburger Doms, sondern im Frankfurter Bankenviertel aufgeführt.

Mit religiösen Traditionen darf nicht auf traditionalistische Weise umgegangen

werden. Dazu noch eine Problemanzeige: Verkündigungssprache, religiöses Brauchtum und kirchliche Feste im Jahreskreis verlieren ihre soziale Resonanz und ihren geschichtlichen Sitz im Leben, weil sie aus einer Zeit und einer Gesellschaft stammen, in der noch eine enge Verbindung von Mensch, Natur und Glaube bestand. Ihre symbolischen Ausdrucksmittel waren dem Alltagsleben entlehnt bzw. das Alltägliche wurde zum Anlaß und Medium religiöser Weltdeutung. Aus diesen religiösen Grund- und Alltagssymbolen sind heute jedoch Gegensymbole geworden. Bittprozessionen und Erntedankfeste waren in Agrargesellschaften religiöse Formen der Bewältigung von „Naturrisiken" und „Naturgefahren".

In heutigen Stadt- und Stadtrandgemeinden fernab agrarischer Verhältnisse können diese Traditionen oft nur dadurch weitergeführt werden, daß man ihnen einen neuen Sinn unterlegt. Sie werden nun zu Vehikeln des Protests gegen Umweltzerstörung und zu Anlässen, die Bewahrung der Schöpfung anzumahnen. Problematisch an dieser Entwicklung ist nichts – außer der Tatsache, daß die kirchliche Sprach-, Bild- und Aktionswelt zunehmend aus Gegensymbolen zur Alltagswelt besteht und daß nicht im gleichen Umfang die typischen Merkmale der Moderne eine religiöse Auslegung und „Verwendung" gefunden haben. Es dürfte auf Dauer kontraproduktiv sein, wenn sich die Verkündigung nur noch symbolischer Kontrastmittel bedient. Von Medizinern ist zu lernen, daß Kontrastmittel nur zu Diagnosezwecken außerordentlich geeignet sind.

Die Vergesellschaftung aller Lebensbereiche und Lebensbedingungen ist definitorisch für Urbanität und kennzeichnend für die Moderne. Dies markiert auch das Niveau, auf dem sich religiöse Rede heute bewähren muß. Eine romantische Naturmystik ist hier weder am rechten Ort noch kommt sie zur rechten Zeit. Was sich dem mystischen Erkennen zeigt, ist weniger in der Natur als in den Feldern des Sozialen zu suchen. Es gilt, sich ganz auf das Säkulare einzulassen und gerade dort auf sein Anderes zu stoßen. „Mystagogie" in der Stadt heißt: das Nichttechnische der Technik wahrnehmen, das Nichtökonomische der Ökonomie ins Blickfeld rücken, das Nichtpolitische der Politik benennen und dieses technisch Unableitbare, ökonomisch nicht Verrechenbare und politisch Unverfügbare im gesellschaftlichen Prozeß immer wieder einzuklagen.

Religiosität – anonym und ausdrücklich

Religion ist in der Stadt eine marginale Größe. Sie wird selten wahrgenommen, und die Eindrücke sind nicht weniger flüchtig als andere Wahrnehmungen in der City. Die Stadt ist ein säkularer Ort. Wo sie dem Religiösen Raum gibt, gelten weiterhin die Bedingungen der Säkularität. In einer Religion Wurzeln zu schlagen, macht hier nur dann Sinn, wenn diese Religon die Kraft gibt, über sich

hinauszuwachsen. Alles andere führt zum Rückzug in religiöse Konventikel und spirituelle Subkulturen[12].

Aus dieser Vorgabe folgt für das Vorhaben, Öffentlichkeitsarbeit für das Evangelium zu leisten, zunächst die Notwendigkeit, sich zwanglos den Prozessen und Formen öffentlicher Kommunikation anzuschließen. Evangelisation in der Großstadt beginnt als teilnehmende Beobachtung der neuen sozialen und religiösen Unübersichtlichkeit. Sie sucht einen Blick für jene Menschen zu gewinnen, die religiös im Vorübergehen sind. Dies können Menschen sein, die an der Kirche vorbeigehen, ihr den Rücken kehren und außerhalb ihrer institutionellen Grenzen durch ihr politisches und soziales Engagement „anonym" davon Zeugnis ablegen, wie man lebt, wenn man das tut, was Christen glauben. Es können aber auch Menschen in den Blick kommen, die nur hin und wieder eine Suche nach dem „Mehr" und „Anderen" des Vorfindlichen und Zuhandenen umtreibt. Sie sind nur „auf Zeit" religiös. Gerade sie suchen Orte, wo konzentriert und in unaufdringlicher Weise von Gott und der Welt gesprochen wird.

Wenn die Kirche auf diese Zeitgenossen zugehen will, tut sie dies am besten im Rahmen einer „Passantenpastoral", mit der sie soziologisch an den Besonderheiten großstädtischer Lebensformen anknüpft und sich theologisch daran erinnern läßt, daß die Wahrnehmung der Wirklichkeit Gottes durchaus im Moment des „Vorübergehens" bestehen kann, im Erleben einer diskreten, voraussetzungslosen Zuwendung, im Gewähren absichtsloser Gastfreundschaft (vgl. Gen 18, 1 ff.)[13]. Kirchenräume ermöglichen nur dann diese Erfahrung, wenn in ihnen eine Atmosphäre heiterer Gelassenheit herrscht, wenn sie ihren „genius loci" bereits an ihrer Architektur erkennen lassen, das heißt, wenn sie „Passagen" und Galerien ähneln, Workshops und Foyers gleichen, Studio- und Ateliercharakter tragen, wenn die Unterschiede von „draußen" und „drinnen" fließend werden. In diesen Räumen soll erfahrbar werden, daß das „unterscheidend" Christliche auch in dem besteht, was die Menschen eint und verbindet.

Die Vitalität des Christentums in einer „multireligiösen Kultur" hängt ohnehin daran, daß Christen in der Lage sind, vergessene oder unentdeckte Wahrheiten ihres Glaubens auch außerhalb der eigenen Reihen zu erkennen und umgekehrt der Welterfahrung der „Anderen" mit dem Evangelium größere Tiefenschärfe geben zu können. Der Stoff für diese wechselseitige Übersetzungsarbeit wird vom sozialen und politischen Alltag geliefert. Die Identität und Relevanz der Wahrnehmung einer spezifisch christlichen Zeitgenossenschaft hängt davon ab, daß sie tatsächlich einen nichttrivialen Beitrag zur Enttrivialisierung des Lebens leistet. Es geht nicht darum, mit dem Konzept einer Passantenpastoral Religion zur schnell konsumierbaren Ware zu machen oder den Banalitäten des städtischen Unterhaltungs- und Zerstreuungsmilieus eine religiöse Variante an die Seite zu stellen, sondern mit jenen, die sich darauf einlassen wollen, auf elementare Weise das zu erspüren, was den Menschen am Leben hält[14].

Passantenpastoral und Gemeindepastoral

Der Ansatz einer spezifischen Passantenpastoral bei den sozialen, politischen und kulturellen Besonderheiten urbaner Lebensformen will weder das Konzept einer Gemeindepastoral ersetzen noch eine volkskirchliche Perspektive aufgeben, wohl aber kann er einige Desiderate aufgreifen, den christlichen Glauben nicht nur im sozialen Nahbereich, sondern auch auf Stadtebene gesellschaftlich antreffbar zu machen. Die Gemeinde bleibt gerade in der Stadt die bevorzugte Sozialform christlicher Glaubenspraxis[15]. Kirchengemeinden bilden christliche „Sozialstationen" in einer zuweilen unsozialen Gesellschaft. Sie dienen der Selbstentfaltung des Subjekts in seinen sozialen Bezügen und schaffen damit zugleich die Rahmenbedingungen für die „Sozialisierung" der christlichen Botschaft[16]. Sie müssen aber aus eben diesem Grund ihre Grenzen so offenhalten, daß religiös aufgeschlossene, aber sozial fernstehende Mitmenschen ohne allzu hohe institutionelle Hürden und ohne allzu enge Vorschriften über zu erbringende „Mitgliedsleistungen" an ihrem Gemeinschaftsleben teilhaben können.

Ein zentrales Merkmal des Christlichen besteht darin, derart auf die Umwelt einzuwirken, daß dort selbst menschliches Miteinander gelingt, und nicht nur in einigen christlichen Parzellen. Dieses Engagement muß auf den verschiedenen Ebenen des sozialen Lebens angesiedelt sein, im gesellschaftlichen Nahbereich (Gemeinde) ebenso wie auf der Ebene des sozialen Ganzen. An der öffentlichen Wirksamkeit neuer sozialer Bewegungen (z. B. Friedens- und Ökologiebewegung) läßt sich ablesen, daß unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften allein großflächig organisierte Gebilde noch die Chance besitzen, ihre Sache auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zur Sprache zu bringen. Aus diesem Grund wäre es kontraproduktiv, auf das institutionelle Substrat der Volkskirche verzichten zu wollen. Es kommt vielmehr darauf an, daraus für die Präsenz des Glaubens in der Gesellschaft ein neues soziales Netz zu knüpfen. Die Vernetzung von Gemeinde- und Passantenpastoral käme auch dem „bipolaren" Lebensgefühl des Großstädters entgegen, der sich in einem bestimmten Viertel oder Stadtteil heimisch fühlt und dort die sozialen Primärbedürfnisse befriedigt, aber neben dieser lokalen Dimension stets auch die Großstadtatmosphäre schätzt und sucht. Um beide Pole konzentriert sich wiederum das Wirken der Kirche, wenn es ihr um die soziale und religiöse Beheimatung des Menschen geht und wenn sie zugleich entschieden für die Weltoffenheit und kritisch-solidarische Zeitgenossenschaft der Christen eintritt[17].

ANMERKUNGEN

[1] Die Stadt. Gestalt und Wandel bis zum industriellen Zeitalter, hrsg. v. H. Stoob (Köln 1985).

[2] Während in der frühen Moderne das Christentum selbst im Verlust der Normativität in der Öffentlichkeit noch die dominierende Religion war, von der sich das autonome Vernunftsubjekt glaubte emanzipieren zu sollen, geht in der „postchristlichen Moderne" selbst diese Negativbindung verloren. Zu den weiteren Aspekten dieser Entwicklung siehe H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 449f.

[3] F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven (Tübingen 1989).

[4] J. Boettner, Himmlisches Babylon. Zur Kultur der verstädterten Gesellschaft (Berlin 1989); Die Unwirklichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne, hrsg. v. K. R. Scherpe (Reinbek 1988).

[5] C. H. Busse u. a., Die Innenstadt. Entwicklungen und Wandlungen (Köln 1986).

[6] Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, City Religion. Soziologische Glossen zur „neuen" Religiosität, in: Orientierung 53 (1989) 102–105.

[7] Zur theol. Bearbeitung des Themas Kirche und Stadt: Zwischen Babylon und Jerusalem. Beiträge zu einer Theologie der Stadt, hrsg. v. M. Theobald u. W. Simon (Hildesheim 1988); F. Borggrefe, Kirche für die Großstadt. Sozialtheologische Materialien für eine urbane Theologie (Heidelberg 1973).

[8] Zu den „religionsproduktiven" Tendenzen der Gegenwart: H.-J. Höhn, Gesellschaft im Übergang – Theologie im Wandel. Theol. Positionen im Streit um die Moderne, in: Theol. d. Gegenw. 32 (1989) 83–94.

[9] R. Bubner, Ästhetische Erfahrung (Frankfurt 1989) 121–156.

[10] Ebd. 12.

[11] Zu einigen Versuchen, den Bruch zwischen Gegenwartskunst und Kirche aufzuarbeiten: Zwischen Kunst und Kirche. Beiträge zum Thema Christusbild und Menschenbild, hrsg. v. F. Mennekes (Stuttgart 1985).

[12] Nur indem die Kirche ständig ihre institutionellen Grenzen übersteigt und sich für ihr Außerhalb öffnet, entspricht sie ihrer Sendung, Ort und Geschehen der grenzen- und voraussetzungslosen Liebe Gottes zur Welt zu sein (vgl. LG 1, 9, 48, 59; GS 42, 45). Vgl. M. Kehl, Kirche in der Sorge um sich selbst oder Kirche für die anderen?, in: Leb. Seelsorge 32 (1981) 57–64; K.-H. Schmitt, Für alle – nicht unbedingt mit allen, ebd. 37 (1986) 233–238; O. Fuchs, Kirche für die anderen: Identität der Kirche durch Diakonie, in: Conc. 24 (1988) 281–289.

[13] Zum Motiv der Gastfreundschaft: R. Zerfaß, Menschliche Seelsorge (Freiburg 1985) 11–32.

[14] M. Göpfert, Zwischen Christianopolis und Hure Babylon. Perspektiven kirchlicher Praxis in der Stadt von morgen, in: Theologia Practica 23 (1988) 233–249; M. Sievernich, Kirche in der säkularisierten Stadt. Christentum und bürgerliche Gesellschaft, in dieser Zschr. 205 (1987) 744–758.

[15] Zum Folgenden vgl. auch das Interview zum Thema Großstadtpastoral mit Bischof Franz Kamphaus, in: HK 43 (1989) 561–567.

[16] N. Mette, Kirchliche Strukturen und Vermittlung des Glaubens, in: Tradierungskrise des Glaubens, hrsg. v. E. Feifel u. W. Kasper (München 1987) 139–167.

[17] Zur Weiterführung dieses Gedankens: H.-J. Höhn, Kirche und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1985).

Horst Goldstein

Gott, der Gemeinschaft und Leben verspricht

Vom Umgang mit der Bibel in Lateinamerika

Die 52. Bibelwoche 1989/90 thematisierte die Zehn Gebote. Rechtzeitig zu diesem Anlaß erschien in deutscher Übersetzung ein kleines Buch des in Brasilien wirkenden Karmeliten Carlos Mesters: „befreit – gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch“ [1]. Zeitgleich mit dem Erscheinen des Bändchens wurde bekannt, daß Carlos Mesters wie die weithin von ihm inspirierte „lectura popular“ (Lektüre aus der Perspektive des armen Volkes) den Argwohn des lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM und auch römischer Stellen auf sich gezogen hat.

Vermittels einer Annäherung an die Zehn Gebote, genauerhin vermittels eines Durchgangs durch das brasilianische Original des genannten Buchs [2] versuchen wir in diesem Aufsatz anhand eines greifbaren Beispiels zu erspüren, wie sich die „lectura popular“ in der konkreten Bibelarbeit in Lateinamerika darstellt. Wir bedienen uns der brasilianischen Ausgabe, weil die deutsche Übersetzung gut zwanzig Illustrationen vorenthält, die für die Eigenart dieser Bibelpastoral an der Basis des Befreiungschristentums überaus charakteristisch sind [3]. Zwei Informationen sind noch wichtig: Das Erscheinungsjahr in Brasilien – 1986 – ist deshalb von Belang, weil dies die Zeit intensiver Arbeit an der neuen Verfassung war, die dann am 5. Oktober 1988 in Kraft trat, und bei der Frage nach dem Adressatenkreis denkt man am besten an theologische Laien, welche für die kirchlichen Basisgemeinden verantwortlich sind.

Anschaulichkeit mit Überraschungen

Wir beginnen die Lektüre mit einem Blick auf die Bilder. Die „fremden Götter“, die es dem *1. Gebot* zufolge zu meiden gilt, veranschaulicht die Broschüre mit drei Graphiken: 1. Gott „Geld“, Gott „Fernsehen“, Gott „Rennen um einen Arbeitsplatz“ und Gott „Kommerz“; 2. Indoktrination: Gott will Gehorsam und verheißt ein besseres Leben nach dem Tod; 3. die brasilianische Regierung, die sich mit pharaonenhaften Großprojekten wie einen Götzen aufbaut. Ein großmauliger pseudoreligiöser Politiker illustriert das *2. Gebot*. In drei Mikrophone schickt er die Sprechblase: „Wir sind das größte katholische Land der Erde. Unser Volk hat alles. Alle, die diese uns von Gott gegebene Ordnung ver-

ändern wollen, sind Häretiker und Terroristen!" Beim *3. Gebot* stoßen wir auf einen zerlumpten Kleinbauern bei der Feldarbeit. Ein Besserwisser ermahnt ihn: „Aber! Heute ist doch Ruhetag!" Darauf der Kleinbauer in seinem Schweiß: „Und der Großbauer gibt uns frei? Der will doch bloß Produktion sehen!"

Überraschung lösen wahrscheinlich die Graphiken zum *4. Gebot* aus. Da ist zunächst eine dreigeschossige Pyramide: Männliche und weibliche Habenichtse stützen eine Etage mit noblen Damen und Herren, auf deren erhobenen Händen schließlich Uncle Sam steht, unverkennbar mit Dollarbeutel in der einen und kreuzbeknauftem Schwert in der anderen Hand. Dazu erläutert der Text: Das Gebot, die Eltern zu ehren, geht historisch von der Großfamilie als Strukturelement des Gemeinwesens aus. Gott aber will keine unterdrückerische Pyramide, sondern – so das zweite Schema – einen geschwisterlichen Austausch. Das *5. Gebot* wird unmittelbar politisch gesehen: Uncle Sam rollt ein ganzes Waffenarsenal in Richtung „Central America" und droht dem davidkleinen Befreiungskämpfer: „Du sollst nicht morden!" Dieser: „Und was machst du?"

Verdutzt ist der eine oder andere vielleicht auch beim Anblick der beiden Illustrationen zum *6. Gebot.* Da gibt zunächst die bullige Regierung mit dem Satz: „Wer ist hier eigentlich der Mann?" dem kleinen Volk eines aufs Haupt; und in der Logik von Macht und Unterdrückung versetzt dann mit demselben Argument der männliche Teil der Bevölkerung der Frau einen niederschmetternden Schlag; ratlos am Ende der Reihe: das verstörte Kind. Das positive Gegenbild – Mann und Frau, beide mit der Ackerbauhacke auf der Schulter, schreiten zuversichtlich zu – veranschaulicht: Es geht nicht allein um individuelle Keuschheit, sondern um ein gleichberechtigtes Zusammenleben von Männern und Frauen als Ausdruck umfassender Gleichheit. Zwei Bilder zum *7. Gebot* treffen ähnliche Aussagen. Einmal empört sich der Mächtige, erkennbar als Planungsministerium, Großgrundbesitz, Entwicklungsprogramm, über einen Hühnerdieb; das andere Mal wirft das kleine, zerzauste Mittelamerika Uncle Sam Profitgier, Unterdrückung und Gewalt vor. Geradezu stalinistisch mutet die Szene zum *8. Gebot* an: Ein unerbittlicher Richter, mit der vermeintlichen Legitimation des Kreuzes im Hintergrund, verurteilt einen winzigen Arbeiter, von zwei strammen Militärpolizisten flankiert, zu elf Jahren Haft.

Das *9. und 10. Gebot* werden wieder antithetisch illustriert: Zwei Arbeiter auf dem Heimweg nach ihrem bescheidenen Zuhause unterhalten sich: „Nichts als Arbeit! Was ich will, ist: mein Haus, mein Auto und Leben wie die Großen." Der andere: „Genau! All das Zeug: Versammlungen, Kommissionen, Gewerkschaft . . . ist doch bloß Kommunismus!" Das Gegenbild: Männer und Frauen, arm wie die beiden zuvor, in einer Basisgemeinde im Gespräch: „Jetzt versteh' ich: Die Zehn Gebote sind ein Wegweiser, wie wir uns zu organisieren haben und Gemeinde werden können." „Mein ich auch! Gemeinsam und organisiert werden wir über die Pharaonen und Könige des Kapitalismus siegen können!"

Zwischen Anklage und Ansage

Fünf Aspekte scheinen die Illustrationen, aber auch die Interpretationseinstiege zu den Zehn Worten insgesamt zu charakterisieren:

Hautnah heutig. Bei aller Schematisierung, Überpointierung und Vergröberung, die den dargestellten Szenen zweifelsohne anhaften, lassen sie etwas von der himmelschreienden Gegenwärtigkeit der lateinamerikanischen Armen erkennen. In ihnen spiegeln sich Brennpunkte und Brandstellen der dortigen Wirklichkeit wider: Verelendung und Vertreibung, Entfremdung und Entrechtung, Machismus und Imperialismus, aber auch Zuversicht und Zutrauen wie auch neue Formen des Zueinanders und Miteinanders.

Wird in einer kirchlichen Basisgemeinschaft ein biblischer Text gelesen, gehen die Menschen bei der Durchleuchtung des Gelesenen in aller Regel von ihrer eigenen Erfahrung aus. Ohne jede chronologische Relativierung und mit epischer Kreativität kann man sie ihre Erlebnisse in den Rahmen der biblischen Begebenheiten rückprojizieren hören. Häufig verläuft die Argumentationslinie dabei nicht vom Text zum Leben, so daß der Text das Leben deutet, sondern vom Leben zum Text, so daß das, was sie das Leben lehrt, ihnen den Text aufschlüsselt. Daß die Armen – bei aller verbalen Unschärfe, ja bei aller Ungezwungenheit im Erfinden „biblischer" Geschichten – gleichwohl normalerweise den Kern des Gemeinten treffen, ermöglicht ihnen der Glaubenssinn (sensus fidei; Lumen gentium 12), mit dem gerade sie begnadet sind (vgl. Libertatis conscientia 22, 24, 97, 98, 99).

Gottes Wille in der Profanität der Welt. Es geht darum, daß Gottes heiliger Wille zum Tragen kommt in Arbeitswelt und Wirtschaft, Geschäft und Gesellschaft, Finanzwesen und öffentlicher Meinung, Medien und Bewußtseinsstand der Bevölkerung, Politik und Energieversorgung, im Verhältnis zwischen den gesellschaftlichen Kräften innerhalb eines Landes wie zwischen unterschiedlich mächtigen Staaten, im Zueinander zwischen Mann und Frau, in der Justiz wie in der Hierarchisierung von Lebenswerten. Dabei springt ins Auge, mit welcher Selbstverständlichkeit und wie unbedingt gerade politische Realitäten als Bewährungsort für die Zehn Worte verstanden werden. Immerhin ist die Tatsache, die den Imperativen als Indikativ ja vorangestellt ist, daß nämlich das Volk Israel aus Zwangsarbeit und Sklaverei in Ägypten befreit wird, auch ein Politikum.

Perspektive von unten. Die Dramaturgie nahezu sämtlicher Bilder verläuft von oben nach unten: vom Mächtigen zum Schwachen, vom Mann zur Frau, von der Spitze zum Bodensatz, von der Regierung zum kleinen Volk. Doch die innere Logik nimmt genau den gegenläufigen Weg. Der mitfühlende Blick geht stets von unten nach oben. Die Parteilichkeit gilt dem Angeklagten und Arbeiter, dem Hühnerdieb und dem mittelamerikanischen Befreiungskämpfer, der Frau und dem Kind, dem Landarbeiter und dem von seinem Land Vertriebenen, dem gemeinschaftlichen Austausch und nicht der pharaonenhaften Pyramide.

Kollektiv-strukturelle Stoßrichtung. Die Illustrationen legen in der Schilderung einzelner Wahrnehmungen seitens der Kleinen den Finger auf die großen gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge. Die pervertierenden kollektiven Strukturen im menschlichen Zusammenleben sollen aufgedeckt werden. Gegenüber einem traditionellen Verständnis der Zehn Gebote wandert der Akzent also vom Individuellen zum Kollektiven. Für Lateinamerikaner ist diese Bewegung vergleichsweise leicht nachzuvollziehen, weil sie hergebrachterweise seit eh und je in kommunitären Zusammenhängen leben. Darüber hinaus verschiebt sich die Betonung auch vom Moralisierenden zum Strukturellen. Zu erinnern ist an dieser Stelle an den in Lateinamerika entstandenen Begriff der „sozialen" bzw. „strukturellen Sünde", der inzwischen auch in römischen Dokumenten anerkannt wird[4]: Hinter dem hundertmillionenfachen Elend in Lateinamerika stehen häufig anonyme, vielschichtige und nicht immer nachweisbare Faktoren gigantischen Ausmaßes, die bei aller persönlichen Schuld einzelner wohl nur so zu erklären sind, daß die Akkumulation der Sünde einen solchen Grad an Perversität und Destruktivität erreicht, daß sie nicht mehr allein als die Summe persönlicher Vergehen begriffen werden kann. Wie auch in anderen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens und der Natur entwickelt die „soziale Sünde" eine gigantische zerstörerische Eigendynamik und wird zum hekatombenhaft todbringenden Eigenläufer.

Ansage neuer Formen des Zusammenlebens. Die Broschüre von Carlos Mesters datiert aus dem Jahr 1986, eine Zeit, in der die sich erneuernde Kirche in Brasilien alle ihre Kräfte einsetzt, damit die Kleinen und Verarmten in der neuen Verfassung endlich zu ihrem Recht kommen. Die kirchlichen Basisgemeinden als örtliche Gestaltwerdung der Kirche der Armen entwickeln eine besondere Sensibilität und ein mitreißendes Engagement nicht nur im *Anklagen* (denúncia) bisheriger Unrechtsstrukturen, sondern auch und vor allem im *Ansagen* (anúncio) neuer Gesellschaftsformen jenweits der todbringenden Ideologien des kapitalistischen Liberalismus (Puebla 542), des marxistischen Kollektivismus (543–545) und der Doktrin der nationalen Sicherheit (546–548). Das Zusammenleben, das lateinamerikanischen Befreiungschristen vorschwebt und das auch das Ziel des Buchs von Carlos Mesters ist, trägt die Merkmale von Gleichheit und Geschwisterlichkeit, von Gerechtigkeit und Nähe, von Subsidiarität und Solidarität.

Eine vierfache Umkehr

Die Bibelarbeit, wie sie Carlos Mesters vorlegt, ist ein Beispiel für befreiungstheologischen Umgang mit der Heiligen Schrift. Grundlegendes Merkmal jeder Art von Theologie der Befreiung ist die „vorzugsweise Option für die Armen", die die lateinamerikanischen Bischöfe 1979 in Puebla formuliert haben (733,

1134, 382, 707, 169, 1217). Die sich erneuernde Kirche in Lateinamerika geht von einer Vorentscheidung für die Armen aus. Doch die Armen sind nicht einfach Arme und Elende, sondern sie sind – und damit sind wir beim Vorverständnis dieser Christen – Opfer eines komplizierten Prozesses von Verarmung und Verelendung einerseits bzw. Bereicherung und Anhäufung von Gütern andererseits auf nationaler, internationaler und interkontinentaler Ebene (Puebla 30). Abhängigkeit, Unterdrückung und Ausbeutung sind die Ursachen für Armut und Not. Nach den Regeln der Hermeneutik akzentuieren aber Vorentscheidung und Vorverständnis jeden aktuellen Entscheidungs- und Verstehensakt.

Bei einem genaueren Hinsehen wird man entdecken, daß sich die Vorentscheidung für die Armen in eine vierfache Umkehr aufschlüsselt: Umkehr zu den Armen, zum Volk, zu den kirchlichen Basisgemeinden und zum Befreiungsprozeß. Umkehr bedeutet hier eine im Sinn des Evangeliums und als Nachfolge Jesu zu verstehende Achsenverschiebung des Interessenschwergewichts, eine bewußte Verlagerung des Lebensmittelpunkts, eine globale Änderung des Lebensstils, einen engagierten Umbau der Interpretations- und Wertbemessungsraster, einen radikalen Wechsel des sozialen Standorts, einen entschiedenen Neubeginn des Lebenswegs.

Umkehr zu den Armen. Die Armen bilden nicht nur die große Mehrheit der lateinamerikanischen Bevölkerung, sie sind auch die Primäradressaten des Evangeliums der hebräischen ebenso wie der griechischen Bibel: Hat sich Gott denn Israel, dem ja die Zehn Gebote als Teil des Bundesvertrags gelten, nicht deshalb aus den Völkern ringsum zu seinem Eigentum ausgewählt, weil es die kleinste unter allen Nationen in seinem Umfeld ist (Dtn 7, 7)? Christen wissen überdies darum, daß der, der reich war, unseretwegen arm wurde (2 Kor 8, 9) und daß der, der Gott gleich war, sich entäußerte und wie ein Sklave wurde (Phil 2, 6–7). In dem berühmten Jubelruf sagt Jesus ausdrücklich von seinem Gott: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen" (Mt 11, 25–26). Puebla bringt die Bevorzugung der Armen durch Gott auf die unübertreffliche Formel, die Armen seien die Lieblingskinder Gottes (1143, 743), ja sie trügen ein „evangelisatorisches Potential" in sich, insofern sie die Kirche immer wieder in Frage ziehen und zur Umkehr aufrufen, weil viele von ihnen ja in ihrem Leben evangeliumsgemäße Werte wie Solidarität, Dienstbereitschaft, Schlichtheit und Aufnahmebereitschaft gegenüber dem Geschenk Gottes praktizierten (Puebla 1147).

Natürlich ist die „vorrangige Option für die Armen" weder etwas Ausschließliches noch etwas Ausschließendes. Der Ruf Jesu zur Metanoia (Mk 1, 14–15) wendet sich an alle. Doch die Gestalt der Umkehr hängt ab von dem Ort, den man in einer klassenzerrissenen Gesellschaft einnimmt. Steht man diesseits des Grabens, auf der Seite der Wohlhabenden und Reichen, muß man sich fragen,

woher denn der Wohlstand rührt, ob er auf ungerechten Strukturen gründet und ob er Menschen in Abhängigkeit und Ausbeutung hält. Steht man jenseits der Klassenkluft, gilt es, jede Anwandlung von Haß und Gewalt aus seinem Herzen zu verbannen.

Umkehr zum Volk. Volk ist in lateinamerikanischer Sprache die kollektive Gestalt der Armen. Der Begriff „Volk" benennt *analytisch* die unterdrückte, in Armut gestoßene und an den Rand der Gesellschaft gedrängte Mehrheit einer Bevölkerung. Dabei muß man bedenken, daß im Lebensgefühl der Lateinamerikaner (wie in Geschichte und Theologie der Bibel des Alten wie des Neuen Bundes) das Gemeinschaftliche, ursächlich, das heißt als existentieller Ermöglichungsgrund, den Vorrang vor dem Individuellen hat; der einzelne existiert nur deshalb, weil das Gemeinwesen ihn gebiert und trägt. Neben dieser analytischen Aussagekraft hat das Wort „Volk" noch eine andere Bedeutung: Es besagt, daß die Klasse der Verarmten weithin, zumindest mehr als andere Schichten der Bevölkerung, die von Puebla angesprochenen Werte im Leben praktiziert: Gastfreundschaft und Teilen, Hintansetzen seiner selbst und Gemeinschaftstreue, Gotteskindschaft und Bereitschaft zum Martyrium. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wieso sich das lateinamerikanische Volk berechtigt fühlt, eine Reihe biblischer Gestalten kollektiv auf sich selbst zu beziehen: den leidenden Gottesknecht, Ijob, Abel, Lazarus.

Umkehr zu den kirchlichen Basisgemeinden. Alle drei Elemente des Begriffs – Gemeinde, Basis und Kirche – sind konstitutiv. Die Gruppen sind Gemeinschaften, Gemeinwesen, Gemeinden. Das spanisch-portugiesische Wort „comunidad(e)" umgreift einen ganzen Bedeutungskomplex: Daß sie Gemeinschaft sind, bedeutet ihre menschliche Nähe; daß sie Gemeinde sind, verweist auf ihren strukturierten Charakter; und daß sie Gemeinwesen sind, signalisiert ihre Öffentlichkeitsrelevanz. Die Gruppen sind ferner Kreise an der Basis. Basis heißt die unterste Schicht der Bevölkerung, die grundlegende Organisationsstruktur der Kirche, die elementarste Voraussetzungsebene des menschlichen Lebens, die Grunddynamik des christlichen Glaubens. Die Gruppen sind schließlich Kirche. Die lateinamerikanischen Basisgemeinden verstehen sich als die eine heilige, apostolische und katholische – das heißt universale – Kirche Jesu Christi, die eine neue Gestalt gefunden hat im Volk der Armen, wie wir es soeben definiert haben. Antirömische oder antihierarchische Affekte sind ihnen in aller Regel schlichtweg fremd. Sie werden ja auch von Pfarrern, Bischöfen, Erzbischöfen und Kardinälen inspiriert, unterstützt, gegründet und verteidigt. Puebla nennt sie ein „Motiv der Freude und Hoffnung für die Kirche" (96, 1309).

Die kirchlichen Basisgemeinden lassen, zunächst im Blick auf ihr gesellschaftliches und politisches Umfeld, einen neuen geschwisterlichen Umgang mit der Macht erahnen und sind im Sinn des Subsidiaritätsprinzips ein revolutionierender Impulsgeber für die Gesellschaft. Innerkirchlich betrachtet gilt, daß sie, ohne

auch nur von ferne die hierarchische Struktur der Kirche anrühren zu wollen, auf der Ebene der menschlichen Erfahrung es den Gläubigen inzwischen ermöglicht haben, intensiv zu erleben, was es heißt, daß Kirche „Familie Gottes" ist (Puebla 239). Wenn die katholische Soziallehre das Prinzip der Subsidiarität nach außen propagiert, setzt dies natürlich voraus, daß die Kirche es auch nach innen praktiziert. Die Basisgemeinden verstehen ihr Sosein und ihr Sohandeln in diesem Sinn. Eine Reihe von Stellen diesseits und jenseits des Südatlantiks täte gut daran, ihr Sensorium für die Anfragen und Anregungen der Armen in den Basisgemeinschaften zu schärfen.

Umkehr zum Befreiungsprozeß. Der Nagel, an dem das ganze Lebensbild der Zehn Worte hängt, ist Carlos Mesters zufolge der Vorspann: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus" (Ex 20, 2). Die deuteronomistische Fassung des Dekalogs begründet die Befreiung auch der männlichen und weiblichen Sklaven von der Arbeit am Sabbat mit dem Hinweis darauf, daß Gott das Sklavenvolk aus Ägypten herausgeholt hat. Alle Beschreibungen der lateinamerikanischen Wirklichkeit gehen davon aus, daß das Volk von Kleinen und Armen in einer Situation von Sklavendasein und Unterdrükkung, von Abhängigkeit und Ausbeutung lebt. Befreiung aus Demütigung und Entrechtung, aus Knechtung und Verelendung ist die große Sehnsucht dieser Menschen. Entgegen ihrer eigenen Geschichte – zumindest generell gesprochen – identifiziert sich die lateinamerikanische Kirche mittlerweile mit den millionenfach vergewaltigten Indianern und den aus Afrika importierten Sklaven, mit den ins Elend abgeglittenen europäischen Einwanderern und dem Heer von Mestizen und Mulatten, mit den vom iberischen Machismus entwürdigten Muchachas und Elendsprostituierten, Domésticas und Hängemattensklavinnen, mit hundertmillionen Industrieknechten und besitzlosen Landarbeitern. Der Prozeß der Befreiung dieser Habenichtse und Elendsgestalten, zu dem sich die Kirche bekehrt hat, ist eine einzige umfassende Dynamik auf drei Ebenen, ist ein zugleich politisch-gesellschaftliches, bewußtseinsbezogen-pädagogisches und glaubensmäßig-theologisches Geschehen. Gnade und Heil dereinst im Himmel sind nur die Hälfte, wenn sie nicht auch Geschichte und Gesellschaft hier und heute auf der Erde gestalten.

Gott der Befreier

Schwielen in den leeren Händen, den Dorn des Hungers im Magen, ein Kind mit Greisenzügen auf dem abgearbeiteten Arm, wer wüßte besser als die lateinamerikanischen Armen, daß sie allein nichts vermögen, daß die Befriedigung selbst ihrer elementarsten Bedürfnisse vielmehr Geschenk und Gnade ist? „Dios sobre todas las cosas. Deus sobre todas as coisas" – Gott über allen Dingen! Alles ist Gnade oder Ungnade, Heil oder Unheil. Daß die Initiative immer bei Gott

liegt, daß er stets den Anfang macht, daß, wenn immer sich etwas bewegt, er es in Bewegung setzt, steht außer Zweifel für Maria und Juan, für Severino und Ana. Sollten sie je Befreiung erfahren – und ihr Herz wird nicht müde, sie zu erhoffen –, ist sie das Werk seiner souveränen Schöpfermacht.

Wenn scholastisch gebildete Theologen sagen, Gott sei das transzendente, aus sich selbst subsistierende Sein, das absolut vollkommen, einfach, einzig, wahr, unendlich, unveränderlich, ewig, allgütig, allwissend und allmächtig ist, oder wenn moderne Theologen hinzufügen, er sei der ganz andere, und wenn es den einen und den anderen gelingt, ihre Botschaft so zu sagen, daß die Armen sie auch verstehen, dann wären diese die letzten, die irgendeinen Einwand hätten und ihnen nicht freudig zustimmten.

Doch dieser jenseitige und ganz himmlische Gott hat ein Gespür für diesseitige und ganz irdische Dinge. So sagt er von sich selbst: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen" (Ex 3, 7–8): Der einfache, einzige, wahre, ewige, unendliche und unveränderliche Gott läßt sich rühren. Ja, Mitleid (Ex 22, 26) und Zorn (Ex 4, 14) sind ihm nicht fremd. Auch Jesus spürt Regungen von Zorn und Trauer (Mk 3, 5); und als er die vielen müden und erschöpften Menschen sieht, hat er gleichfalls Mitleid mit ihnen (Mt 9, 37). Der ganz andere Gott, den Menschen ganz gleich, der ferne Gott (vgl. Ex 20, 21), ganz nah. Wenn der Einstiegsimpuls der lateinamerikanischen Befreiungstheologie nicht primär die sachliche Rationalität der Logik, sondern die teils wild hervorbrechende Emotionalität des Pathos von Wut und Empörung über Menschenverachtung und Ausbeutung ist, dann spiegelt sich auch in diesem Detail die Gottebenbildlichkeit des Menschen wider (vgl. Gen 1, 27).

Angeregt durch fortwährendes Hinhören auf die lateinamerikanische Theologie, soll dieser Gedanke weiterentwickelt werden, auch wenn sich folgende Überlegung wohl nicht unmittelbar vom Dekalog her belegen läßt: Mit den traditionellen Instrumenten der Gotteserkenntnis, mit Analogie und Bewunderung, haben wir Gott als den Unendlichen und Unveränderlichen, als den Allgütigen und Allwissenden, als den Allmächtigen und Allgegenwärtigen gepriesen. Natürlich steckt hinter solchen Aussagen eine entsprechende Erfahrung. Was schon von menschlicher Erfahrung insgesamt gilt, gilt um so mehr von Gott, der ja größer ist als unser Herz (1 Joh 3, 20). Wer von Gott das eine aussagt, sollte auch gleich immer das Gegenteil mitdenken. Nicht nur Analogie und Bewunderung sind Werkzeuge der Gotteserkenntnis, sondern auch Dialektik und Sympathie. Aufgefallen ist im Zusammenhang mit dem Exodus immerhin schon so viel, daß Gott Mitleid hat mit dem leidenden Volk (Ex 3, 7–8) und daß er sich gerade Israel zum Eigentum nimmt, weil es das kleinste unter allen Völkern ist (Dtn 7, 7).

Auch lateinamerikanische Theologen kennen den Satz Dietrich Bonhoeffers: „Nur der leidende Gott kann helfen". Wie Gott der Allmächtige ist, so ist er auch der Ohnmächtige, wie der Allgegenwärtige, so auch der Abwesende, wie der je Größere, so auch der je Kleinere. Auch diese Gottesprädikate erwachsen aus Erfahrung. Ohnmacht, Übergangenwerden, Demütigung und Zertretenwerden sind der tägliche Begleiter von Hundertmillionen von Lateinamerikanern.

Zurück zum Dekalog. Gott geht es um das Volk Israel, um sein Volk, will sagen: um sein besonderes Eigentum unter allen Völkern, das ihm als „ein Reich von Priestern und ein heiliges Volk gehören" soll (Ex 19, 5–6). Gott wendet sich also nicht primär an den einzelnen, dessen Existenz kulturgeschichtlich wohl auch noch gar nicht erkannt war. Einzeln genannte Gestalten, einschließlich des Mose, sind bekanntlich als „korporative Persönlichkeiten" zu verstehen, als die Konfiguration einer Gruppe, wie auch umgekehrt die Gruppe in ihnen verkörpert ist. Immer steht also die kollektive Dimension im Vordergrund. Tröstlich für alle, die im Bewußtsein ihrer Schwäche und Sündhaftigkeit Schwierigkeiten haben, sich in dem „Reich von Priestern" und in dem „heiligen Volk" zu Hause zu wissen, dürfte ein eher im Vorbeigehen gesagter Satz sein: „Auch ein großer Haufen anderer Leute zog mit" (Ex 12, 38; vgl. Num 11, 4), also auch nichtisraelitisches Gesinde war dabei. Das Ziel des Exodus ist – abgesehen von der Geographie des verheißenen Landes – Gemeinschaftswerdung untereinander und mit Jahwe. Auch der Adressat des Dekalogs ist nicht der einzelne Israelit, sondern das gesamte Volk (vgl. Ex 20, 18).

So kann man wohl auch sagen: Der, der die Zehn Gebote erläßt, ist nicht der Gott des einzelnen, ist nicht nur „mein" Gott, sondern der Gott des Volkes. Gemeinschaft ist eine angemessenere Kategorie zur Annäherung an den Gott Israels als Individualität und Individualismus. So sehr Gott einer ist, so sehr ist er Gemeinschaft. Ohne in den Jahweglauben hineinlegen zu wollen, worauf ein Jude nie käme und was auch christliche Bibelwissenschaftler möglicherweise als Überinterpretation bezeichnen würden, schreibt Leonardo Boff: „Wir glauben, daß Gott nicht Einsamkeit, sondern Gemeinschaft ist. Nicht die Eins ist das erste, sondern die Drei. Zuerst kommt die Drei. Erst dann, aufgrund der engen Beziehung zwischen den Dreien, kommt die Eins – als Ausdruck der Einheit der Drei. An die Dreifaltigkeit glauben heißt davon überzeugt sein, daß im Ursprung alles Bestehenden und Existierenden Bewegung herrscht und ein ewiger Prozeß von Leben und Liebesentäußerung in Gang ist. An die Dreifaltigkeit glauben heißt davon ausgehen, daß Wahrheit mit Gemeinschaft einhergeht und nicht mit Ausschluß, daß Konsens besser die Wahrheit zum Ausdruck bringt als Durchsetzen und daß Mitwirkung und Mitbestimmung vieler besser ist als das Diktat eines einzelnen. An die Dreifaltigkeit glauben heißt ja dazu sagen, daß alles mit allem zu tun hat und ein großes Ganzes bildet und daß die Einheit aus tausend Übereinkünften und nicht bloß aus einem einzigen Faktor erwächst."[5]

Jahwe befreit sein Volk aus Zwangsarbeit und Sklavendasein. Er bindet sich an Israel und verpflichtet sich ihm gegenüber, indem er aus freier Souveränität einen *Bund* mit ihm schließt und es sich zum Eigentum nimmt. Er will es in „schönes, weites Land" führen, „in ein Land, in dem Milch und Honig fließen" (Ex 3, 8). Bedingung ist, daß die Menschen sich an den Bund halten (Ex 19, 5) und die Gebote befolgen. Der Bundesgott, der die Zehn Gebote gegeben hat, ist der Gott der Befreiung. „Die Zehn Gebote sind die Worte des Befreiergottes an sein freies Volk . . . Andere Völker mögen ähnliche oder gar die gleichen Gebote haben . . . Nur: Was sie nicht haben, ist die Erfahrung des Befreiungserlebnisses. Deshalb sehen sie in der Beobachtung ihrer Gebote auch kein Zeichen für die Treue einem Bundespartner gegenüber." [6]

Befreiung ist ein vielschichtiger Prozeß. Zuvor hatten wir von drei Ebenen gesprochen, auf denen Befreiung erfolgt. Im geschichtlichen Vollzug bilden die drei Ebenen gleichwohl eine untrennbare Einheit. Das Verbot, anderen Göttern anzuhangen, geht Hand in Hand mit dem Gebot, sich durch einen wöchentlichen Ruhetag vor Versklavung und Entfremdung seiner selbst und anderer zu hüten sowie neue Formen im Zueinander von Frau und Mann, von Herrn und Hausgesinde, von unterschiedlichen Gruppen im Gemeinwesen zu entwickeln. Das Verbot, Glauben und Religion nicht zu manipulieren, hat Konsequenzen für die Einschätzung des Lebens des anderen, für den Umgang mit seinem Besitz wie mit seiner Ehre vor Gericht.

Der heilige Gott, der sein Volk, einschließlich des „ganzen Haufens anderer Leute" (Ex 12, 38), befreit, ist ein Gott, der *Leben* verspricht (Ex 20, 12). „Wenn du Gottes Geboten gehorchst und auf alle seine Gesetze achtest, werde ich dir keine Krankheiten schicken, wie ich den Ägyptern geschickt habe. Denn ich bin der Herr, dein Arzt" (Ex 15, 26). „Ich werde Krankheiten von euch fernhalten. In deinem Land wird es keine Frau geben, die eine Fehlgeburt hat oder kinderlos bleibt. Ich lasse dich die volle Zahl deiner Lebenstage erreichen (Ex 23, 25–26; vgl. Lev 26, 3–13). Bund, Befreiung, Leben ist ein Dreiklang, der das Gottesbild um einen weiteren Akkord bereichert.

Der Gott des Bundes und der Befreiung, der Zehn Worte und des Lebens begleitet sein Volk unentwegt. Bei Tag zieht er vor den Leuten her in einer Wolkensäule, um ihnen den Weg zu zeigen, bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten (Ex 13, 21). In „eifersüchtiger" (Ex 20, 5; 34, 14) Treue (Ex 34, 6; Dtn 7, 9; 32, 4) läßt er Israel nicht allein. Umgekehrt verlangt er, daß die Menschen sich ihm gegenüber als treu erweisen, indem sie sich an die von ihm erlassenen Lebensregeln halten. Gott ist die liebende Gegenwart hinter allen Dingen. Deshalb stellt er sich dem Mose auch vor als der „Ich-bin-da", und so soll Mose ihn auch den Israeliten gegenüber nennen (Ex 3, 14). Jahwe ist der beständige Wegweiser und der zuverlässige Helfer seines Volkes. Wer es so will, kann ihn als die personifizierte Pro-existenz schlechthin bezeichnen.

Die Zehn Gebote sind der Entwurf einer Lebensform, die zugleich sowohl die Menschenrechte als auch die Offenbarung des Antlitzes Gottes als des Befreiers gewährleistet. Sie manifestieren die Absicht des Schöpfers, wie sie von Jesus im Johannesevangelium auf die Formel gebracht wird, er sei im Auftrag des Vaters gekommen, damit die Menschen das Leben haben, und zwar in Fülle (10, 10).

ANMERKUNGEN

[1] C. Mesters, Befreit – gebunden. Die 10 Gebote. Das Bundesbuch (Erlangen 1989).

[2] Die dt. Ausg. ist die Kompilation zweier brasilianischer Kleinschriften. In den Rahmen von Mesters' Text „Biblia – Livro da Aliança. Exodo 19–24" hat der Hrsg. Mesters' Schrift „Os dez mandamentos. Ferramenta da comunidade" (beide São Paulo 1986) eingepaßt. Wir haben ausschließlich diese zweite Broschüre im Auge (29–75).

[3] Einige wenige Illustrationen sind abgedruckt in: H. Goldstein, Der Dekalog im Kontext Lateinamerikas, in: Das missionarische Wort 42 (1989) 145–148.

[4] Libertatis nuntius (6. 8. 1984) IV, 14; Reconciliatio et paenitentia (2. 12. 1984) 16; Libertatis conscientia 75 (74).

[5] L. Boff, A Santíssima Trindade é a melhor comunidade (Petrópolis 1988) 20 (dt.: Kleine Trinitätslehre, Düsseldorf 1990) 15.

[6] B. Carreira de Oliveira, O Decálogo. Palavra de uma aliança, in: Os dez mandamentos: Várias leituras (Petrópolis 1986) 11–23, 13.

Oskar Köhler

Franz Xaver

Ein sendungsbewußter Individualist in der Gesellschaft Jesu

Der ursprünglich spanische Titel des Ordens, den Ignatius von Loyola – der Inspirator jener am 15. August 1534 auf dem Montmartre durch Gelübde verbundenen Siebenmännergruppe – im Frühjahr 1539 gegründet hat, lautet: „Compañia de Jesús". Er hat zur mißverstandenen Vorstellung geführt, es handle sich um eine Art von geistlich-militärischer „Kompanie" („Compañia" hat ein weites Sinnfeld, kann auch jedoch schlicht „Gesellschaft" bedeuten, und entsprechend lautet der lateinische Titel des Ordens „Societas Jesu").

Nun entstand freilich dieses militärische Bild aus verschiedenen Momenten. Ignatius von Loyola hat geradezu leidenschaftlich die Bildung eines weiblichen Ordenszweigs abgelehnt, was auch maßvolle Feministinnen im Jubiläumsjahr 1990 (1540 wurde der Orden päpstlich zugelassen) Grund zur Klage geben kann[1]. Noch stärker wirkte auf die Vorstellung von einer soldatischen Organisation die Betonung der Gehorsamspflicht der Ordensmitglieder, die sich so leiten lassen sollen, „als ob sie Kadaver wären" (Konstitutionen); obwohl doch das Bild vom „Kadavergehorsam" eine alte monastische Tradition hat, sogar bei Franz von Assisi vertreten, blieb das Wort wie so vieles andere an den Jesuiten hängen. Auch heutige Anwälte eines absolutistisch zentralisierten „Gehorsams" können ihren Anlaß im Jubiläum der Gesellschaft Jesu finden. Jedoch die Geschichte vieler einzelner Jesuiten zeigt keineswegs eine Ansammlung strammstehender Soldaten, wenngleich es auch davon nicht wenige gibt.

Es ist wie immer in der Geschichte: Bei näherem Zusehen schwinden die gewohnten Schablonen. Auf die Verfassung der Societas Jesu im Vergleich mit anderen Orden ist hier nicht einzugehen. Doch wenigstens ein Blick auf die ignatianische Spiritualität könnte davor bewahren, diesen, gewiß durch seine Disziplin ausgezeichneten und manchmal auch belasteten Orden als eine der kollektivistischen Organisationen zu verstehen, in denen der einzelne eine bloße Nummer ist.

Gerade Ignatius von Loyola, der erste „Ordensgeneral", ist selbst geradezu das Musterexemplar eines Individualisten, freilich nicht jenes Stils, in dem sich einer für den Nabel der Welt hält und seine vielgepriesene „Selbstverwirklichung" als deren einzigen Sinn. Es genügt, sich ein wenig (mehr ist hier nicht beabsichtigt) umzusehen im „Bericht des Pilgers", den der Baske Ignatius zwischen

1553 und 1555 einem Ordensbruder diktiert hat, also abgeschlossen ein Jahr vor seinem Tod am 31. Juli 1556 in Rom. Darin steht: Als er überlegte, welchem Leben der Buße er sich nach der Rückkehr von der Wallfahrt nach Palästina widmen solle, gab er den Gedanken an eine Kartause auf. „Er befürchtete nämlich, er könne dort nicht den Haß, den er gegen das eigene Ich gefaßt hatte, ganz befriedigen." Und doch heißt es nur ein paar Seiten weiter: „Er schaute bereits nicht mehr so sehr darauf, für seine Sünden Genugtuung zu leisten, sondern vielmehr darauf, Gott einen Gefallen zu tun und ihm eine Freude zu machen." Die ebenfalls sehr individuelle Bekehrungsgeschichte des Ignatius beiseite und dieser offenkundige Widerspruch zwischen Selbsthaß und Selbstbewußtsein, sogar dem Allmächtigen einen Gefallen tun zu können, ins „Alltägliche" übersetzt: Wie ein jeder wirkliche Individualist kann da einer sich selbst nicht mehr ausstehen – und wie ein solcher hat er die ewige Selbstbespiegelung satt und will sich irgendwohin zuwenden. Daß der sich so abgrundtief Hassende sich zugleich fähig sieht, dem Schöpfer der Welt „Freude zu machen", dies ist nun freilich eine Spitze des Individualismus.

Man begegnet diesem extremen Individualismus auch an einer höchst erstaunlichen Stelle des Berichts. Was der Pilger damals in Erscheinungen erlebte, gab ihm eine solche Glaubensgewißheit, „daß er oftmals bei sich dachte: auch wenn es keine Heilige Schrift gäbe, die uns die Glaubenswahrheit lehrt, wäre er entschlossen, für sie zu sterben, einzig aufgrund der Tatsache, daß er dies geschaut hatte"[2]. Ignatius erhebt sich hier gewiß nicht in Polemik gegen das reformatorische Prinzip der „Sola scriptura" über das Evangelium, und schon gar nicht bringt er, ansonsten sehr bedacht auf die Autorität des Petrus, die kirchliche Tradition ins Spiel. Er stellt sich – und wer erschrickt da nicht? – als ein völlig einzigartig gottbegnadeter einzelner vor.

Wie sich dieses Selbst, ohne sich zu vergotten, verhält zu Gott, der so wenig selbstgenügsam ist, daß ihm dieses Selbst eine „Freude machen" kann, dies eröffnet jene dialektische „Einheit der Spannungen" in Ignatius, welche Hugo Rahner im Leben des Heiligen erkundet hat. Diese Spannung bestimmt auch das ignatianische Verhältnis zu dieser Welt, dessen Kühnheit freilich einer ebenso bewundern, wie dessen Realisierbarkeit im einzelnen er bezweifeln mag. Von Pedro de Ribadeneira, dem Lieblingsschüler des Ignatius in Rom (1526–1611), ist als Satz des Ordensgründers überliefert: „In allem, was du unternimmst, halte dies vor allem fest, daß du dich den Dingen, nicht aber die Dinge dir unterwirfst." Die „Dinge", das sind alle Erscheinungen der Welt, die Personen eingeschlossen. So simpel steht es also jedenfalls danach mit dem oft berufenen Gehorsam nicht: Wer ihn fordert, sitzt in letzter Hinsicht im gleichen Boot mit dem, von dem er ihn fordert.

Quietistische Passivität kann man freilich in diesem Weltverhältnis so wenig erwarten, daß man fragen kann, wo da noch ein hingebendes Gottvertrauen

bleibt. Der Jesuit G. Hevenesi hat es 1705 als eine „Sentenz" des Ignatius formuliert: „Vertraue so auf Gott, als ob der Erfolg deiner Arbeit ganz von dir und nicht von Gott abhinge; wende aber darauf allen Fleiß an, als ob du nichts und Gott allein alles vollenden werde."[3] Auch wenn die Folge dieses Satzes umgekehrt wird (so in der zweiten Auflage dieser „Sentenzen"), so bleibt dann doch dieses überaus kühne „Als ob", dieser Individualismus im Handeln und Denken, der freilich dann nicht mehr ignatianisch ist, wenn einer meint, das „Als ob" souverän abschütteln zu können.

Nun sind freilich die Jesuiten in der Geschichte keineswegs eine Gesellschaft von Individualisten gewesen, weder in der ersten Periode ihres Ordens noch gar in der zweiten nach dessen Restauration im Jahr 1814, in deren Folge Individualität vor allem als Autorität der jeweiligen Oberen in Erscheinung treten konnte. Geht man jedoch von der allerdings auch in sich nicht unproblematischen Grundkonzeption des Ignatius von Loyola aus, dann sind die Individualisten in der Gesellschaft Jesu gerade nicht die Außenseiter, als welche sie erscheinen können. Genauer betrachtet sind sie sogar die „jesuitischsten" aller Jesuiten – angefangen bei Ignatius von Loyola.

Die drei Jesuiten, die im folgenden zu skizzieren versucht werden soll, sind gewiß außerordentliche Persönlichkeiten, aber sie sind es gerade nicht als „Außenseiter" ihres Ordens. Aus der mannigfaltigen Geschichte dieses Ordens sollen hervorgehoben werden: der sich an die Mission Asiens hingebende und als Ordensoberer so rigorose *Franz Xaver* (1506–1552), der als Kritiker der Hexenprozesse gerühmte, aber als sehr sensibler Lyriker und Beichtvater zu wenig gewürdigte *Friedrich Spee von Langenfeld* (1591–1635) und, mit einem Sprung in das „Ende der Neuzeit" hinein, der schwermütige Schriftsteller und Seelenberater *Peter Lippert* (1879–1936).

Doch vor diesen Skizzen möchte ich mir sozusagen privat erlauben, einen Mann zu nennen, der mich ganz unmittelbar hat erleben lassen, wie einer zugleich ein höchst korrekter Jesuit und eine ebenso unverwechselbare Persönlichkeit sein kann: *Engelbert Kirschbaum* (1902–1970), seit 1939 Professor für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte an der Pontificia Università Gregoriana[4]. Der späte Sproß einer Kölner Kaufmannsfamilie, in der alle Spielarten des rheinischen Katholizismus repräsentiert sind, war ein ganz und gar liberaler Mann, der alles verstand, nur nicht Geschmacklosigkeiten. Er war Schüler des international renommierten Münchener Kunsthistorikers Wilhelm Pinder, bei dem er summa cum laude promovierte. Doch wenn je ein Professor keine Spur der standesgemäßen Eitelkeit aufwies, dann war es dieser sensible Jesuit. In zwei seiner wichtigsten Publikationen zeigte er seine Neigung zu Spätzeiten der Kunst, zur deutschen Nachgotik und zum Manierismus; aber jede selbstgenießerische Lust am Untergang lag ihm fern, es sei „die letzte Übersteigerung des Subjektiven gerade in der Kunst zum deutlichen Zeichen einer Endphase geworden"[5]. Der Rheinländer und Jesuit Engelbert Kirschbaum hat jedoch immer im Zeichen der Hoffnung gelebt. Darin bewährte er sich in der letzten Herausforderung. Am Pfingstsamstag 1967 bei uns in Freiburg, wo er seit langem als der Initiator des „Lexikons der christlichen Ikonographie" wirkte, kündigte ein schwerer Schüttelfrost sein tödliches Leiden an. Er hat es in vollem Wissen durchlebt, ohne krampfigen Heroismus, in einer unvergeßbaren, von diskreter Melancholie durchstrahlten Hilaritas, bis er am Karsamstag des Jahres 1970 in seiner geliebten Gregoriana gestorben ist. – Vom „heiligen Gehor-

sam" im Jesuitenorden ist in den folgenden Skizzen immer wieder zu handeln. Was es mit ihm auf sich hat, mußte der Jesuit Engelbert Kirschbaum bei der Erforschung des Petrusgrabs, auf die hier nicht eingegangen werden soll, im Umgang mit der päpstlichen Kurie erleben – mit jenem Rest von Bitterkeit auch, ohne die ein sich selbst achtender Mensch, wie tief er auch ignatianischem Geist verbunden ist, diesen Gehorsam nicht zu „leisten" vermag.

Am 13. November 1552 schrieb Franz Xaver, seit 1551 Provinzial des Jesuitenordens in Indien, von der vor Kanton (China) gelegenen Insel Sam Tschao aus an die Ordensoberen in Malakka und in Goa: „Falls Alvaro Ferreira nach Goa kommt, dürfen Sie ihn im Kolleg nicht empfangen. Sprechen Sie mit ihm an der Pforte oder in der Kirche und helfen Sie ihm, falls er in einen anderen Orden eintreten will. Im Gehorsam befehle ich Ihnen aber, ihn nicht wieder in den Orden aufzunehmen und nicht zu gestatten, daß man ihn in irgendeinem Haus der Gesellschaft empfängt, denn er ist nicht geeignet für die Gesellschaft Jesu."[6] Dies ist das letzte schriftliche Wort des 1619 selig-, 1622 heiliggesprochenen Asienmissionars Franz Xaver. Zwanzig Tage nach diesem Brief, am 3. Dezember 1552, ist er fieberkrank in einer Hütte auf dieser Insel gestorben – einsam mit dem chinesischen Christen Antonio, der acht Jahre lang Schüler im Paulskolleg zu Goa gewesen war. Von dort hatte ihn Franz Xaver auf seine am 17. April 1552 angetretene Reise in Richtung China als Dolmetscher mitgenommen, stellte aber merkwürdigerweise erst auf der Insel fest, Antonio habe in Goa sein Chinesisch „vergessen" (253). Dessen Bericht, er habe die Worte des Sterbenden nicht verstanden, deutet darauf hin, daß der Baske Franz Xaver im Fieber zu seiner Muttersprache zurückkehrte.

Ein rigoroser Provinzial?

Auch den ihm seit 1548 bekannten Scholastiker *Alvaro Ferreira*, der in Goa von den dorthin gekommenen Japanern, ehemaligen Begleitern Franz Xavers, deren Sprache gelernt hatte und an einer japanischen Grammatik arbeitete, hatte Franz Xaver für die Chinareise ausgewählt. Das ursprünglich als eine diplomatische Aktion gedachte China-Unternehmen scheiterte an portugiesischen Rivalitäten in Malakka und wurde jetzt, da der leidenschaftliche Missionar seinen Plan nicht aufgeben wollte, angesichts der traditionellen Fremdenfeindlichkeit der Chinesen zu einem aller Vernunft widersprechenden Abenteuer: Mit Hilfe eines chinesischen Seefahrers wollte Franz Xaver gegen Bezahlung heimlich von der Insel Sam Tschao, einem illegalen portugiesisch-chinesischem Handelsplatz, auf das Festland einreisen. Alvaro Ferreira, auf der Überfahrt von Malakka zur Insel an Fieber erkrankt, konnte dort von den bösen Schicksalen portugiesischer Kaufleute, die sich nach China gewagt hatten, Einzelheiten erfahren. Der Ordensprovinzial Xaver nennt keinen Grund für den Ausschluß Alvaros aus der Gesellschaft Jesu; aber es spricht viel dafür, daß sich dieser dem Plan widersetzt

hatte. Überaus merkwürdig aber ist die Empfehlung des Jesuitenprovinzials, man solle Alvaro behilflich sein, in einen anderen Orden zu kommen: Einerseits bekundet er doch damit gewisse geistliche Qualitäten des verstoßenen Mannes, der also nicht einfach ein Feigling gewesen sein kann, andererseits drückt er ein erstaunliches Kollektivbewußtsein der jungen Societas Jesu aus, das von Arroganz freizusprechen nicht ganz leicht ist.

Alvaro Ferreira kehrte nach Malakka zurück. Doch sogar noch für dessen Reise nach Indien gab Franz Xaver seine Anweisungen. Am 12. November 1552 schrieb er an den Oberen in Malakka, das dieser verlassen sollte: „Wenn es geht, so richten Sie es so ein, daß Ferreira auf einem anderen Schiff fährt als Sie; geht es nicht..., so nehmen Sie ihn nur unter der Bedingung mit, daß er in einen anderen Orden eintreten will...; sorgen Sie freundlich für ihn, aber wie gesagt, nur unter dieser Bedingung" (259). Wie es Alvaro ergangen ist, darüber gibt es entweder keine Nachrichten, weil sich niemand für ihn interessierte, oder Quellen, nach denen nicht geforscht wurde.

Georg Schurhammer SJ urteilt in seiner frühen Schrift über Franz Xaver: „Alvaro Ferreira verlor den Mut. Er war kein Soldat, wie ihn die Gesellschaft Jesu brauchte" (der militärische Aspekt kommt also nicht von ungefähr), nennt ihn später aber gelegentlich einen „Mitbruder von großer Tugend und Fähigkeit"[7]. Nun hat dieser Ordenshistoriker, der so ziemlich sein ganzes Leben seinem Heiligen gewidmet hat, wahrhaft „unzeitgemäß" erklärt: „Wir geben in einfacher Erzählung das Resultat der Dokumente und schreiben die Geschichte vom Standpunkt Xavers unter Vermeidung jeder persönlichen Bemerkung." Doch auch wenn einer Franz Xaver, diesen Conquistador Gottes, diesen Kritiker der abendländischen Christenheit, diesen „baskischen Eisenkopf" (H. Rahner) verehrt[8], kann er schwere Bedenken haben, sich vorbehaltlos auf dessen „Standpunkt" zu stellen, als handle es sich da nicht um einen Menschen mit seinen Stärken und Schwächen. Doch selbst Hugo Rahner, der doch bei G. Schurhammer die „psychologische Zusammenschau" vermißte, urteilt über Alvaro Ferreira kurz und bündig: Franz Xavers „letzte Amtshandlung... war es, einen feige gewordenen Mitbruder aus dem Orden zu entlassen"[9] – ein Stil, der bei diesem menschenfreundlichen und sensiblen, auch im „Eranos-Kreis" hoch geschätzten Gelehrten überrascht. Die geradezu numinose Faszination, die von Franz Xaver schon zu dessen Lebenszeit ausging, nach seiner Heiligsprechung (1622) in dem von der Gesellschaft Jesu geförderten Kult noch gesteigert wurde, ist offenkundig langlebig. Was für ein Mensch war dieser Jesuit Franz Xaver, der „teuerste Freund" des Ignatius – ein Paar, welches H. Rahner „die beiden Größten der Kompanie Jesu" nannte?

Wer der heutigen Mode des „niedriger Hängens" folgt, vergeudet seinen kritischen Aufwand. Franz Xaver, der unter den Heiligen beileibe nicht zu den „lieblichen" zählt, eher, wie auch ein Bernhard von Clairvaux, zu den „erschrecken-

den", kommt erst in den Blick, wenn man danach fragt, wie dieser höchst ausgeprägte Individualist, „der unfügsamste Teig, den Ignatius jemals unter seinen Händen hatte" [10], seinen expansiven Willen mit dem Willen Gottes zu identifizieren vermochte.

Alvaro Ferreira war kein Einzelfall. Und wenn auch zu beachten ist, daß Xaver erst als Provinzial (seit 1551) aus dem Orden entlassen konnte, so gibt es doch auch zuvor nicht wenige Zeugnisse seines Entscheidungswillens. Von seiner höheren Befugnis aber hat er in der Zeit zwischen dem Januar 1552 und seinem Tod im Dezember 1552 in acht Fällen Gebrauch gemacht[11] – in einem Zusammenhang freilich, bei dessen Beurteilung die ziemlich verworrenen Umstände in Goa und unter den dortigen Jesuiten zu beachten sind. Der prominenteste Fall war der Pater *Antonio Gomez*.

Gomez war im September 1548 nach Goa gekommen, von Simon Rodriguez, dem damals zuständigen Provinzial in Coimbra, zum Rektor des Paulskollegs und zum Stellvertreter Xavers ernannt. Er war als Magister der Philosophie und Doktor des kanonischen Rechts 1545 in die Societas Jesu eingetreten, ein berühmter Prediger und gewiß ebenso führungsbewußt wie Xaver, doch anders als dieser der Typ eines Intellektuellen. Sein Porträt ist in der Hagiographie vom „Standpunkt" des Heiligen aus in düsteren Farben gemalt und kann hier nicht gestalthaft korrigiert werden. Die Fakten: Gomez wollte, die Rückkehr Xavers von Malakka nicht abwartend, sogleich als ernannter Rektor das Paulskolleg, wo hauptsächlich die Anfänge des Lesens und Schreibens vermittelt wurden, zu einer Ordensschule machen; er veranlaßte gemäß seinem eigenen Missionskonzept beim Bischof die Taufe des Hauptes der von Xaver mißachteten Brahmanen; Xaver versetzte nach seiner Rückkehr, entgegen der Anweisung seines Provinzials in Coimbra, Gomez nach Ormuz und ernannte den Niederländer G. Barzaeus zum Rektor in Goa; der in der Zentrale Portugiesisch-Indiens hoch angesehene Gomez berief sich auf seine Ernennung, und Xaver mußte ihn wieder in Goa einsetzen, unterstellte jedoch die Außenstationen einem anderen Pater. Als Xaver im Januar 1552 aus Japan nach Goa zurückkam, wo die Wirren nicht nachgelassen hatten, entließ er, jetzt selbst Provinzial, den Pater Antonio Gomez aus dem Orden (in diesem Zusammenhang auch den Priester Manuel de Morales, den er seinem Bischof wieder zurückschickte, und den Molukkenmissionar F. Goncalvez). Antonio Gomez aber kam auf der Reise nach Rom, wo er sich bei Ignatius rechtfertigen wollte, bei einem Schiffsunglück ums Leben.

Xaver und Gomez sind offenkundig ein Fall davon, daß auch in einer spirituellen Gemeinschaft zwei Menschen von Natur aus nicht „miteinander können". Von Japan aus hat Franz Xaver im November 1549 einen auf Versöhnung bedachten Brief an seinen Kontrahenten geschrieben (171–175), wenn auch in sehr belehrendem Ton. Der damals für beide Männer zuständige Provinzial Simon Rodriguez – H. Rahner nennt ihn, der immerhin einer der ersten Gefährten des

Ignatius war, „qualmend fromm“ [12] – war wohl kaum der Mann (wenn es einen solchen überhaupt geben konnte), der hier hätte koordinieren können (Ignatius versetzte ihn 1553 nach Italien). Doch viel fundamentaler als die psychischen Differenzen war das Bild bestimmend, das Franz Xaver von seinem Orden vor sich hatte und in dem er nichts dulden wollte, was ihm als eine Trübung erschien.

Der Individualist und seine Societas

Schon bald nach seiner Ankunft in Indien bittet Franz Xaver die Brüder in Rom „um der Liebe Gottes willen“ um eingehende Nachrichten, klagt im Janaur 1544, erst einen einzigen Brief erhalten zu haben. Ein Jahr später schreibt er: „Die Erinnerung an früheres Zusammensein, wenn es in Christus gegründet war, ist fast von gleicher Wirkung wie ein wirkliches Zusammenleben“, das zu vergegenwärtigen ihm eine Gewohnheit sei. Von den Molukken aus bekennt er: „Ich habe von Ihren Briefen die Unterschriften abgetrennt, Ihre Namen, die Sie mit eigenen Händen geschrieben haben, und um des Trostes willen, den ich hierin finde, legte ich diese geliebten Namen zu den Gelübden meiner Profeß und trage sie nun immer bei mir.“ Im Januar 1548 bekennt er sich mit einem Psalmwort zum Orden, wie der Psalmist zu Jerusalem (Ps 137,5): „Wenn ich die Gesellschaft Jesu je vergesse, dann soll meine rechte Hand in Vergessenheit geraten.“

Ob er selbst unter seiner individuellen Conditio humana immer dem Ordensideal entsprechen konnte, das er – wohl gegen Antonio Gomez gerichtet – in einem Brief an Ignatius zeichnete: „‚Kompanie Jesu‘ muß, nach meiner Meinung, mit ihrem anderen Namen Kompanie der Liebe und inneren Einheit heißen, nicht aber Kompanie der Härte und der knechtischen Zucht“? Doch wann immer dieser dynamische Mensch in seinem Leben überheblich war, die Unterschrift zu seinem wenige Monate vor der Reise in Richtung China geschriebenen Brief an Ignatius bekundet die letzte Tiefe in der geistigen Haltung: „Ihr geringster Sohn und der verlassenste von allen“ (43, 46, 77, 98, 115, 126, 183).

Dies war aus dem „baskischen Eisenkopf“ geworden, der am 7. April 1541, seinem 35. Geburtstag, Lissabon verlassen hatte, um als päpstlicher Legat und in königlichem Auftrag nach Südindien zu reisen. Bei seiner Abfahrt soll er, weil ohne Diener, gesagt haben: „Das Streben nach Ansehen und Autorität hat die Kirche Gottes in den traurigen Zustand gebracht, in dem sie sich heute befindet.“ [13] Nach drei Jahren der Seelsorge in der Bischofsstadt Goa und der Mission bei den Perlfischern an der Malabarküste war seine Empörung über die sklavenräuberischen Portugiesen so angestiegen, daß er Indien verlassen und nach Äthiopien gehen wollte, „denn dort gibt es ja keine Europäer, die uns entgegen arbeiten“ (61). Nun waren damals die Bemühungen Roms, eine Union mit der

zum Patriarchat Alexandrien gehörenden äthiopischen Kirche zustande zu bringen, verstärkt worden, wobei sich Ignatius von Loyola besonders engagierte. Die von Xaver erhoffte „Ausbreitung des Reiches Gottes" in Äthiopien stand also unter einem völlig anderen Aspekt als in Südindien. Das Gedankenspiel des als Missionar Asiens in die Kirchengeschichte eingegangenen Jesuiten war motiviert von dem Wunsch, sich vom europäischen Kolonialismus zu lösen.

An König Johann III. von Portugal (1521–1557), der auch aus innenpolitischen Gründen 1536 die Inquisition einführte und offenkundig Schwierigkeiten hatte, sich gegen die sehr eigenmächtigen Gouverneure und Handelsherren in Indien durchzusetzen, schrieb Xaver Anfang 1545 in geradezu drohendem Ton: Es besteht die Gefahr, „daß Sie in jener Stunde, da Gott Euer Hoheit vor seinen Richterstuhl ruft,... diese Worte hören müssen: ‚Warum hast du nicht jene Diener gezüchtigt, die... meiner Religion geschadet haben? Hast du hingegen nicht strenge Strafen verhängt, wenn die Sorge für deine Einkünfte vernachlässigt wurde?'" (72).

Aber auch seine Kirche in Europa hat Franz Xaver mit seiner temperamentvollen Kritik nicht verschont. Weil es viel zuwenig Helfer in der Mission gibt, müssen die Heiden in Massen ohne Bekehrung des ewigen Heils verlustig gehen. Statt dessen häufen die Abendländer an den Universitäten und an der Sorbonne zumal Wissen an, ohne davon „guten Gebrauch zu machen". Und geht es ihnen denn wirklich um Studium und Theologie? Sie lassen dies alles hinter sich, weil sie in erster Linie auf Pfründen und Würden bedacht sind, nicht zuletzt auf Bischofsstühle (49f.).

Zehn Jahre in kontinentalen Dimensionen

An den Küsten und auf den Inseln zwischen Kap Komorin (Südindien) bis ostwärts zum Malaiischen Archipel (ca. 12000 km von Goa entfernt), nordöstlich bis nach Kagoshima und Miako in Japan, in Entfernungen, die damals nur in Monaten zurückzulegen waren, heute in einigen Flugstunden, verbrachte Franz Xaver die rund zehn Jahre seines hingebenden missionarischen Lebens. Abgesehen von den Küstenfahrten zwischen Bassein und Madras in Südindien befand sich der Jesuit etwa 15 Monate lang auf portugiesischen Schiffen, zwischen Malakka und Japan auf einer chinesischen Dschunke. Diese Seefahrten waren alles andere als „lustig". Dazwischen gab es lange Aufenthalte, bis sich ein Schiff und günstiges Wetter einstellten. Etwas über drei Jahre wirkte Xaver in Südindien, anderthalb Jahre auf Inseln des Malaiischen Archipels, zwei Jahre in Japan. Die Aufenthalte in Goa waren wegen der dortigen Spannungen, insbesondere auch wegen des nicht von Jesuiten gegründeten, dann aber von ihnen übernommenen Kollegs, keine Erholung des Missionars.

Ein abgekürztes Itinerar kann einen Eindruck von diesem ruhelosen Leben vermitteln: Mai 1542 bis August 1545 an den Küsten Südindiens, September 1545 Fahrt von Madras nach Malakka, Januar 1546 Fahrt von Malakka zu den Molukkeninseln, Juni 1547 wieder auf Malakka, von dort zurück nach Südindien, Palmsonntag 1549 Abfahrt von Goa über Malakka nach Japan (dort August 1549), September 1551 Rückfahrt nach Südindien über Malakka, 17. April 1552 Abfahrt von Goa in Richtung China über Malakka, wo der Plan einer diplomatischen Aktion scheitert, Ende August 1552 auf der Insel Sam Tschao, dort heimliche Überfahrt geplant, 3. Dezember 1552 auf der Insel gestorben.

Der berühmte, nicht zu verachtende, aber letztlich nicht immer zuständige „gesunde Menschenverstand" legt die Frage nahe, wie denn in diesem Stil eine wirkliche Christianisierung zu erreichen war. Bedenken gegen die Methode Franz Xavers wurden schon zu seiner Zeit laut. Ganz handfest war der Zweifel, wie denn dieser Mann bei seinen ständigen Reisen Ordnung in Goa halten könne. Der ihm durchaus geneigte P. Nicolo Lancilotto schrieb ironisch nach Rom: „P. Magister kann von dem Ort aus, wo er sich jetzt aufhält (damals Malakka), genausogut für die Angelegenheiten unseres Kollegs sorgen, als wenn er in Rom wäre."[14] Nun ist es nachweislich unmöglich, Xaver einen zielbewußten Missionsplan zu unterstellen; seine Initiativen gingen mehr oder weniger von „Zufällen" aus, die er als göttliche Weisung verstand, woraus sich die Neigung ergab, Widerstände dem „bösen Feind" zuzuschreiben. Und dort, wo er dann hinging, blieb er nie sehr lange, denn er war eine ausgesprochene Gründernatur, wenn auch durchaus darum besorgt, daß seine Anfänge von Mitbrüdern weiter betreut wurden.

Es charakterisiert diesen genialen Aktivisten, daß er sich erstaunlich selbstbewußt den eigenen Stil reservierte. So konnte er im November 1549 von Japan aus seine Mitbrüder in Goa ermahnen, es solle „ein jeder dort, wo er gerade ist, mit Eifer bestrebt sein, zuerst an seiner eigenen Vollendung mitzuwirken und danach das Heil der anderen zu fördern". Alles andere ist „ganz gewöhnliche Versuchung" durch den bösen Feind. Und dann heißt es: „Sie hegen feurige Wünsche nach großen Heldentaten und merken gar nicht, daß, wenn es an Tugend im Kleinen gebricht, es noch mehr am Vollbringen des Großen mangelt", womit er jedoch keineswegs „ihren Heroismus brechen wolle" (160–162). Und dies schreibt ausgerechnet dieser Wanderapostel an seine Mitbrüder. Hand aufs Herz eines jeden Franz-Xaver-Verehrers: Da wird viel Verständnis von ihm verlangt. Doch es kann sich anbahnen, wenn man die leiseren Worte dieses Conquistadors Gottes liest, geschrieben in Stunden des Selbstzweifels dieses so gott- und selbstbewußten Mannes. Aber es ist billig und recht, im Strahlenkranz des „Kometen" Franz Xaver, der „über die halbe Welt dahingefahren war"[15], die vielen Missionare nicht im Dunkeln versinken zu lassen, denen ein anderes Naturell beschieden war.

Es soll hier nur an den Jesuiten *Henrique Henriques* erinnert werden, gerade auch deshalb, weil sich Xaver seiner angenommen hat. Er war zu dessen Zeit 1546 nach Indien gekommen, als „Neuchrist" (Sohn von Eltern, die zu den mehr oder weniger zwangsgetauften Juden Iberiens gehörten). Als solcher war er minderen Rechts, woraus sich die durchaus konventionellen Vorbehalte oder Widerstände des Provinzials Rodriguez und des P. Antonio Gomez gegen diesen Mann erklären. Erst 1560, auch aufgrund eines früheren Gutachtens Xavers, wurde H. Henriques zur Profeß zugelassen, allerdings ohne das vierte Gelübde. Der Melancholiker, mit ihm wohl auch eingetrichterten Skrupeln beladen, litt schwer darunter, daß seine Seelsorge wegen mangelnder Dispense von in Indien nicht angängigen Taufzeremonien oder von Ehehindernissen bestimmter Grade der Seitenverwandtschaft stark behindert wurde. Schon lange schwer krank, bat er 1585 den Ordensgeneral Aquaviva um die Erlaubnis, nach Europa zurückkehren zu dürfen, was ihm 1589 abgelehnt wurde. Er starb 1600 in Südostindien. Der einfühlsame Ordenshistoriker Josef Wicki hat die Biographie dieses Mannes mit der Bemerkung eingeleitet, man dürfe über den „kühnen Fahrten" und dem „hervorragenden Organisationstalent" Xavers und seines Nachfolgers Valignano einen solchen Missionar nicht vergessen[16].

Missionarische Improvisation

Franz Xavers Missionsmethode gehört in die Frühzeit der Erfahrung und der theoretischen Erörterung. Der Jesuit erzählt sehr plastisch, wie er an der Malabarküste verkündigte. Er ließ sich das Credo, die Zehn Gebote, das Pater noster und das Ave Maria in die Volkssprache übersetzen, versammelte Leute mit einem Glöckchen und lehrte sie, diese Texte nachzusprechen. An Sonntagen setzte er den Hauptakzent auf das Credo, trug es zunächst im ganzen vor, ließ es so nachsprechen und wiederholte dann jeden Satz einzeln. Nach einer großen Pause erklärte er schließlich, daß Christsein nichts anderes bedeute, als „fest und ohne jeden Zweifel die zwölf Artikel zu glauben". Nachdem die Anwesenden versichert hatten, daß sie Christen seien, fragte er sie nochmals, ob sie jeden Artikel glauben. „Alle zusammen antworteten, die Arme über die Brust gekreuzt...: Wir glauben!" In einem Bericht an die Väter in Rom vermerkte Franz Xaver, er habe einmal in einem Monat über zehntausend Heiden getauft. Besonders aktiviert waren die Kinder, die so weit gingen, ihre an den alten Kulten festhaltenden Eltern beim Missionar zu verklagen. Wenn Xaver erfuhr, daß vor dem Dorf wieder ein „Götzenaltar" errichtet worden war, zog er mit den Kindern dorthin, die alles kurz und klein schlugen (46–49, 78). Ähnlich wie an der Malabarküste muß man sich wohl Franz Xavers Mission bei allen Stammeskulturen vorstellen.

Die ganze Geschichte des christlichen Glaubens ist wirkliche Geschichte, nicht

nur eine Ansammlung von Variationen. Die Verkündigung außerhalb der bisherigen Christenheit stellte eine unerhörte Herausforderung dar, und es ist simpel, sich über solche Anfänge zu mokieren. Ein Verständnis kann sich anbahnen, wenn man über Franz Xavers Verständnis des Glaubensbekenntnisses nachdenkt. Er ging offenbar davon aus, daß die heiligen Worte der zwölf Glaubensartikel in ihrer zustimmenden Wiederholung selbst den Wandel bewirken, auch ohne Katechese, die ihm wegen der Unkenntnis der Volkssprache nicht möglich war, was er gewiß selbst als einen zu behebenden Mangel erkannte. Der starke Zulauf der Leute läßt sich wohl ohne die persönliche Ausstrahlungskraft dieses ungewöhnlichen Mannes nicht erklären.

Einen „Paradigmawechsel" der missionarischen Methode mußte Franz Xaver in Japan vollziehen, der ersten fremden Hochkultur, der er begegnete. Denn in das Innere Indiens ist er entgegen einer Legende nicht gekommen. Die Brahmanen, mit denen er in Südindien zusammenkam, nannte er „die abgefeimtesten Schurken der Welt" (52) – eine Schimpfrede, die man seiner Unkenntnis zugute halten möchte. Den Japanern aber gilt in seinen Briefen eine geradezu schrankenlose Lobrede; besonders begeistert ist der aus altem baskischem Adel stammende Jesuit von der „ausgesprochen aristokratischen Haltung", für die auch Armut keine Schande ist (154f.). Und hier nun begegnet er erstmals dem Problem der Sprache, das nicht mit Übersetzung einzelner Texte und deren Wiederholung zu lösen ist. Plastisch schreibt er am 5. November 1549 aus Kagoshima: „Zur Stunde stehen wir unter den Japanern wie Statuen da: wir sehen, mit welcher Lebhaftigkeit sie sich über uns unterhalten, aber weil wir sie nicht verstehen können, müssen wir schweigen" (164). Wenn er einmal wegen sexueller Fragen negativ über die „Bonzen" urteilt, so rühmt er doch vor allem seine (über Dolmetscher gelaufenen) Gespräche mit ihnen, von denen einer sein „Freund" geworden ist. Jetzt muß er als einer der ersten erkennen, daß Sprache nicht nur ein lexikalisches, sondern ein „Sinn"-Problem ist (schon eine Übersetzung des Wortes „Deus" führte zu Mißverständnissen) – Thema der „Inkulturation" bis auf unsere Tage.

Franz Xaver schrieb wenige Wochen vor seiner Abfahrt in Richtung China an Ignatius, „daß wir nicht daran denken können, der Gesellschaft Jesu von seiten der eingeborenen Inder einen ständigen Nachwuchs zu sichern . . . und auch die junge Christenheit hier wird nur so lange Bestand haben, als wir selber leben", und die, welche nachkommen werden. Das „bildungsfähige Volk" der Japaner aber müßte „mit dem Einsatz unserer Lebensarbeit so weit zu fördern sein, daß es der Glaubensverbreitung im eigenen Land später auch mit eigenen Kräften dienen könnte" (126f.). Ein wichtiger Grund seines China-Plans war die Erfahrung, daß die japanische Kultur mit der chinesischen zusammenhängt. Franz Xaver hat Indien nicht kennengelernt und konnte nicht ahnen, welche bedeutenden indischen Jesuiten es einmal geben würde. Freilich hat er auch die politischen

Verhältnisse in Japan, als er zum Tenno vordringen wollte, falsch eingeschätzt, ganz abgesehen von seiner Ausmalung portugiesisch-japanischer Handelsaussichten. Aber er hat als einer der ersten nach der Zukunft des christlichen Glaubens über die bisherige Christenheit hinaus gesucht, und von China aus wollte er die Welt Asiens aus den Angeln heben.

Von europäischen Vorstellungen konnte sich auch Franz Xaver, der doch einmal aus Ekel vor den Europäern nach Äthiopien hatte gehen wollen, nicht befreien. Vor seiner Abreise nach Japan bat er Antonio Gomez in Goa, beim Gouverneur Geschenke für den König von Japan und einen Brief an diesen zu besorgen. Bis dahin ist alles so vernünftig, wie es später ja auch für China vorgesehen war. Aber dann meinte Xaver, es könnten sich für Portugal „auch bedeutende zeitliche Vorteile" ergeben, bei der Bekehrung die Gründung einer Handelsniederlassung am japanischen Handelsplatz Sakai (173). Hatte Xaver seine früheren Erfahrungen vergessen – oder war dies nur ein taktischer Zug? Jedenfalls war es neben inneren Wirren in Japan gerade der europäische Handelsimperialismus, zudem mit seinen Rivalitäten zwischen den Holländern (seit 1600) und den iberischen Staaten, der das von Franz Xaver gegründete und von seinen Nachfolgern zur hohen Blüte gebrachte Werk (um 1600 soll es 500 000 Christen gegeben haben) zerstörte. Die Christen wurden blutig verfolgt, und Japan schloß sich bis zum Eingriff der Amerikaner 1853/54 ab.

Xaver war bei all seiner Kritik immer auf eine Zusammenarbeit mit der portugiesischen Macht bedacht. Dies zeigte sich prekär auf der Insel Ceylon. Als es dort im Zusammenhang mit Thronfolgewirren zu einer blutigen Christenverfolgung gekommen war, bewog Xaver den Gouverneur zu einer Strafexpedition. Die Ironie der Geschichte: Sie kam wegen portugiesischer Handelsinteressen nicht zustande, wofür Xaver den König heftig tadelte.

Erstaunlich ist es, daß Xaver 1548 den portugiesischen König bat – und dies mit dem Hinweis auf „fromme Eifersüchteleien", also wohl auf die üblichen Ordensrivalitäten –, den Gouverneuren zu befehlen, schriftlich über die Lage in der Mission zu berichten und die Verantwortung nicht auf die Missionare abzuschieben. Andererseits legte er in einem Brief an den Provinzial in Coimbra Wert darauf, man möge ihm niemanden schicken, „der vom König mit irgendwelchen Ämtern oder Aufträgen betraut worden ist" (75).

Einige Bemerkungen lassen darauf schließen, wie sich Xaver das Missionskollegium vorstellte. Es klingt vielleicht sein Mißtrauen gegen allzu hoch Gebildete an, wenn er in der Frühzeit solche, die kein Talent zum Predigen haben, für besonders geeignet hält, wenn sie nur bereit sind, draußen zu leben und zu sterben. Gegen Ende seines Lebens aber erbittet er von Ignatius eine sorgfältige Auswahl in den spanischen Ordenshäusern und in Coimbra, auch wenn dann jährlich nur zwei Patres kämen. Sie müßten fähig sein, in Indien zu predigen und Beichte zu hören. Für den malaiischen Archipel aber scheinen ihm Laienbrüder geeigneter

als Priester zu sein, „weil ihr Leben einfacher und friedlicher ist" (97, 182, 238). In diesen unterschiedlichen Auswahlprinzipien spiegeln sich offenkundig die ethnischen und kulturellen Differenzen in Xavers Missionsreich, wohl auch die allgemeine methodische Unsicherheit in der Frühzeit der außereuropäischen Mission, vielleicht aber auch die Lebensgeschichte Franz Xavers vom Enthusiasmus seiner Anfänge in Goa, als er die Europäer geradezu beschwört, in großer Zahl zur Glaubensverkündung nach Asien zu kommen, bis in seine von Erfahrung, aber auch von Enttäuschung gesättigten späten Jahre.

Legendäre und wirkliche Größe

Im Jahr 1927 ernannte Papst Pius XI. Franz Xaver zum Patron aller Missionare. Dies entsprach dem weltmissionarischen Impuls dieses Papstes. Die insbesondere von der Societas Jesu gepflegte Verehrung des Heiligen aber, um den sich schon bald nach der Überführung des Leichnams über Malakka nach Goa (März 1554) ein Kranz von Legenden gebildet hatte[17], war jetzt schon weithin verblaßt. Er war von den fernen asiatischen Küsten dem Abendland nähergebracht worden in künstlerischen Darstellungen, aber auch in vielen Andenken, so in ihm zugeschriebenen Kruzifixen und Rosenkränzen. Die Ereignisse seines Lebens ließen ihn anrufen gegen die Pest oder um eine gute Sterbestunde. Vor der Heiligsprechung 1622 waren viele Berichte angefordert worden, der wichtigste im Auftrag des Ordensgenerals. Immer mehr wurden die Missionserfolge ins Phantastische gesteigert, und dies bezeichnenderweise in quantitativen Größen. Der Jesuit S. Nigrelli predigte 1706 in Florenz von 1,2 Millionen Taufen, abgesehen von den nicht gezählten[18]. Sogar von einem pfingstlichen Sprachwunder war angesichts der Unkenntnis des Missionars die Rede. G. Schurhammer kam bei seinen Forschungen auf zwanzig- bis dreißigtausend Taufen, wovon fast die Hälfte der Getauften Kinder bereits christlicher Eltern waren.

Wie oft genug kommt die Größe auch eines heiliggesprochenen Menschen erst in den Blick, wenn er in seinen geschichtlichen Grenzen gesehen wird. Man wird dem Asienmissionar Franz Xaver gerade nicht gerecht, wenn man ihn als den übergroßen Mann im Beginn der neuzeitlichen Missionsgeschichte feiert. Gewiß hatte er die Vision, der Kirche einen neuen Erdteil zu gewinnen. Aber wie dies geschehen könne, dies mußte er erst erproben und auch mit bitteren Enttäuschungen erleben. Man könnte sagen, es sei ihm wie Christoph Kolumbus ergangen, der, angeregt durch Gelehrte, den westlichen Seeweg nach Indien suchte und in Amerika gelandet ist – doch es war nicht einmal Amerika, was Franz Xaver beschieden war, es war nur eine kleine Fortsetzung des langen und dunklen Weges dahin, wohin der endzeitliche „Missionsbefehl" des Auferstandenen weist. Am Ende des Ersten Weltkriegs zog G. Schurhammer eine Bilanz aus dem

„Wirkungsfeld des Apostels", hinsichtlich des Faktischen wie immer sehr kritisch. „Was ist aus der herrlichen Zukunft geworden, die der katholischen Mission bevorzustehen schien zur Zeit des heiligen Franz Xaver?" Es war damals sehr wenig – und auch die jungen Kirchen heute wachsen langsam. Doch Schurhammer dachte noch immer in den alten Kategorien der Missionsgeschichte: Es komme darauf an, ob China seine weltgeschichtliche Rolle spiele als „heidnische, mohammedanische, protestantische oder katholische Macht"[19]. Doch nirgendwo ist der Erfolg weniger eine letzte Kategorie als in der Geschichte des christlichen Glaubens – sonst stünde Franz Xaver irrtümlich im Heiligenkalender.

Von den verschiedenen Weisen des Gottvertrauens

Als es Franz Xaver von den Europäern in Goa hinaustrieb, um das Evangelium bei Heiden zu verkünden, standen ihm keinerlei gewohnte und approbierte Regeln zur Verfügung. Er zitierte in einem Brief an die Väter in Europa auf lateinisch das Wort aus dem Matthäusevangelium (16, 25): „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen verliert, wird es gewinnen." Dieses Latein sei nicht schwer zu verstehen; wenn man sich aber wirklich der Gefahr aussetze, „da wird auf einmal alles dunkel" (95). Dies ist der Ernstfall, die Erfahrung des Individualisten.

An das Wort des Ignatius, wer der Gesellschaft Jesu angehöre, müsse alle Furcht vertreiben, die ihn hindern könne „im Glauben an Gott, in der Hoffnung und im Vertrauen", schließt Franz Xaver merkwürdige Bedenken an. Da ist der große Unterschied zwischen dem Gottvertrauen eines Menschen, der „alles hat, was er braucht", und dem Menschen, „der, nichts besitzend, freiwillig auch noch die nötigen Dinge hingibt, auf daß er Christus ähnlicher werde". Diese Bemerkung gehört zum gängigen Bild christlicher Askese. Dann aber treten an die Stelle der „alles Habenden" jene, welche – wenn auch in gesichertem Leben – wirklich „an Gott glauben, auf ihn vertrauen und hoffen", und an die Stelle der mildtätigen Habenichtse treten jene, welche sich freiwillig den Gefahren des Todes aussetzen und „die in all dem dann glauben und ihre Hoffnung und ihr Vertrauen gründen in Gott" (141). Franz Xaver war nicht einer, welcher mutig ist, weil er die Gefahren geringschätzt – und sein Gottvertrauen überschreitet in kontinentalen Dimensionen jede abendländische Konvention.

Er hat sein Selbstbewußtsein immer wieder mit dem Willen Gottes identifiziert. Aber dann kommt die Stunde, wo er sich hundselend fühlt. Am 29. Januar 1552 schreibt er nach der Rückkehr aus Japan, er habe dort „in die Abgründe meines Inneren" geschaut. „Solange ich von mir selbst abgelenkt war (also in seinem extravertierten Aktionismus), erkannte ich mein inneres Elend nicht recht, bis zu der Stunde, da mich die Prüfungen und Gefahren Japans umgaben." Und

jetzt sehnt sich der selbstbewußte Individualist nach einem Menschen, „der sich meiner Seele mit großer Sorgfalt annähme" (180). Dies war ihm nicht vergönnt in der Nacht zum 3. Dezember auf der Insel vor China, und sein großer Plan war ihm aus dem Herzen entrissen.

Aus Kagoshima, Ende 1549, stammt ein Wort Franz Xavers, das er im Blick auf Japan schrieb und von dem er nicht ahnen konnte, was es am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus auch in Europa bedeuten sollte: „Es mangelt uns alles: Eltern, Verwandte, persönliche Beziehungen und eine christliche Umwelt" (164). Seine Folgerung, dies nun zwinge dazu, „uns im Glauben, in der Hoffnung und im Vertrauen auf Christus den Herrn allein zu stützen", ist bei allen in sich durchaus verständlichen kirchlichen Strategien weltweit gültig geworden. Franz Xaver hat in Japan, ohne daß er dies wissen konnte, im Erlebnis eines unerhörten Vorgriffs das „christliche Abendland" und mit ihm alle ähnlichen Konzepte einer „christlichen Umwelt" verabschiedet. Er wurde 1554 in Goa begraben, sein rechter Unterarm wurde 1615 nach Rom transferiert.

Drei Jahre später begann der Dreißigjährige Krieg, in dem darum gekämpft wurde, was als die wahre „christliche Umwelt" im Abendland zu gelten habe. In den vielfältigen Nöten dieser Zeit setzte ein Jesuit ganz anderer Art sein Vertrauen „auf Christus den Herrn allein": Friedrich Spee von Langenfeld, Anwalt der als „Hexen" gefolterten und verbrannten Frauen gegen die kirchliche und weltliche Obrigkeit – sensibler Berater im Beichtstuhl und Sänger einer grenzenlosen Gottesliebe[20].

ANMERKUNGEN

[1] In einem Memorandum von 1546 schreibt Ignatius: „Denn wenngleich wir nicht würdig sind, dem hochgepriesenen heiligen Franziskus und dem heiligen Dominikus die Schuhriemen aufzulösen, so beobachten wir doch, wie ihre Ordensfamilien gar sehr belastet und verwirrt sind durch das Gejammer ihrer Frauenklöster" (H. Rahner, Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen, 1956, 356).

[2] Zit. n. d. Übers. v. B. Schneider (1955) 48, 50, 65.

[3] H. Rahner, Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe (1964) 150.

[4] O. Köhler, Engelbert Kirschbaum SJ, in: Röm. Quartalschr. 66 (1971) 1–7.

[5] In dieser Zschr. 132 (1937) 259.

[6] E. Vitzthum, Die Briefe des Francisco de Xavier (^{3}1950) 263; zit. mit Seitenzahl in Klammern.

[7] G. Schurhammer, Der heilige Franz Xaver. Der Apostel von Indien und China (1925); ders., Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit, II 3 (1973) 590. Schurhammer schrieb seit 1916 über seinen Heiligen, „dessen Hilfe er 1910 bei einer Wallfahrt nach Goa... angefleht hatte" (J. Wicki im Vorwort zu II, 3 über den 1971 im 90. Lebensjahr gestorbenen Verf.). Die „eigentliche Edition" der Xaver-Briefe (1944/45, seit 1937 in Gang) stammt von J. Wicki; Schurhammer fügte Einleitungen, Anmerkungen und zehn Anhänge hinzu. Das in 4 Teilbänden 1955/73 erschienene Werk „Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit" umfaßt 2909 S. Die 1962/65 im Historischen Institut SJ erschienenen 4 Bde. „Gesammelte Studien" Schurhammers über „Xaveriana" und „Varia" machen 3300 S. aus. H. Rahner (a. a. O. 471) drückt sich sehr ordenskollegial über Schurhammers „Monumentalwerk" aus; „aber eine mehr psychologische Zusammenschau ist immer noch möglich und nötig". Schurhammer replizierte 1963 (Vorwort zu II, I), alle „Reflexionen" hätten nur seine „Erzählung unterbrochen" (abgesehen von dem populären Büchlein

von 1925 schrieb er nur zwei kurze biographische Gesamtskizzen). Weitere Lit. außer E. Vitzthum, die mit ihren Briefkommentaren eine etwas hymnisch getönte, aber sehr lesenswerte Biographie bietet: J. Brodrick, S. Francisco Xavier (London 1952, freie dt. Übers. 1954); H. Bernard-Maitre, S. Francisco Xavier et la recontre des Religions (Paris 1960).

[8] O. Köhler, Franz Xaver, der Apostel der Asiaten, in: Christl. Sonntag (1949) 386.

[9] H. Rahner, Francisco und sein Meister, in dieser Zschr. 151 (1952/53) 161–172.

[10] Juan de Polanco, Sekretär des Ignatius; zit. ebd. 165.

[11] Bericht des Lissabonner Provinzials 1554 an Ignatius: Schurhammer II, 3, 502.

[12] H. Rahner, wie Anm. 9, 171.

[13] Ebd. 166f.

[14] Zit. bei Vitzthum, a. a. O. 307.

[15] H. Rahner, wie Anm. 9, 161.

[16] J. Wicki, Missionskirche im Orient (1976) 153–187.

[17] Schurhammer setzte sich in höchster Akribie mit einigen Erzählungen auseinander. Als „Krebswunder" wurde es gefeiert, Xaver habe bei einem Sturm in den Molukken sein Kreuz ins Meer getaucht, es dabei verloren und dann von einem Krebs wieder erhalten. Bei den Perlfischern rettete er einen Knaben lebendig aus einem Brunnen, woraus die erste einer ganzen Reihe von Totenerweckungen wurde (Studien III 537–564, 249–261).

[18] Ebd. III 297.

[19] Ebd. IV 221–232.

[20] Friedrich Spee ist ein Beitrag ein einem der nächsten Hefte gewidmet.

Josef Römelt

Verkündigung moralischer Normen

Pastoraler Dienst und menschliches Problem

Für viele engagierte Mitarbeiter der Kirche wird die Aufgabe der Verkündigung zum menschlichen Problem, wenn sie in ethischen Problemfeldern in Entsprechung zu den moralischen Normen der Kirche öffentlich oder in persönlicher Begleitung von Hilfesuchenden Stellung nehmen wollen. Im folgenden soll es um die Spannungen gehen, die im Dienst an der ethischen Verkündigung der Kirche erfahren werden können. Es sind Spannungen, die jeder Mensch in seinem Gewissen erlebt: die Spannung zwischen Idealnormen und Alltagsrealität[1], die Spannung zwischen der eigenen Unsicherheit und der Verpflichtung, Verantwortung zu übernehmen, die Spannung zwischen dem Bedürfnis, im objektiven Sinn dem Guten zu dienen, und der Erfahrung, daß das Leben so vielschichtig und unüberschaubar ist, daß subjektive Entscheidung und existentielle Situation in der Normbildung eine gewisse Rolle spielen[2].

Was die Aufgabe des Seelsorgers von der persönlichen Gewissensentscheidung unterscheidet, ist die Tatsache, daß in der Verkündigung nicht nur Entscheidungen für die eigene Lebenssituation und die Menschen getroffen werden müssen, die daran beteiligt sind. Es stellt sich vielmehr das Problem, verantwortet einen Standpunkt zu beziehen, der nicht nur persönlich-augenblickliche Problemstellungen berücksichtigt, sondern vielen Menschen in je verschiedenen Situationen eine Hilfe sein soll. In dieser Aufgabe erlebt der Verkündiger die Situation seines eigenen Gewissens in verschärfter Form. Anders als Menschen, die nicht in der Verkündigungssituation stehen, kann er sich kaum auf den heute weitgehend üblichen ethischen Indifferentismus[3] zurückziehen, der nur die unmittelbar eigenen Interessen ethisch abzusichern und zu klären versucht.

Das Spannungsfeld Rolle – eigener Standpunkt

In seiner pastoralen Tätigkeit erfährt sich der pastorale Mitarbeiter in der Verantwortung geistlicher Verkündigung teilweise ausgesetzt und fremd. Häufig kann es zu inneren Konflikten zwischen persönlicher Lebenseinstellung und Anforderungen kommen, die sich aus der Übernahme der Rolle ergeben. Auf dem Gebiet der sittlichen Normen wird dieser Konflikt oft als die Spannung erfahren,

daß von den Adressaten der Verkündigung die Erwartung klarer und eindeutiger Hilfestellungen für die Findung der ethischen Überzeugung signalisiert wird, der im pastoralen Dienst Stehende aber seinen eigenen Standpunkt in vielen Bereichen noch gar nicht gefunden hat bzw. auch noch gar nicht zu finden brauchte, weil die jeweiligen Probleme in seinem Leben nicht relevant waren.

Aus dieser Dissoziierung von persönlicher Gewissensentwicklung und funktional-beruflicher Anforderung entstehen grundlegende Spannungen für die Identitätsentwicklung: Unwille stellt sich ein darüber, daß man ethisch Position ergreifen soll, aber eigentlich nicht will. Warum muß ich als Verkündiger mich zu allem Möglichen erklären? Manchmal taucht das Gefühl der Kompetenzlosigkeit auf. Die Erfahrung der fehlenden eigenen Kompetenz (weil man bestimmte Erfahrungen nicht hat oder sich in seinem eigenen Leben für manche Probleme eigentlich auch noch gar nicht interessiert hat) kann die Sehnsucht nach dem ungestörten ethischen Indifferentismus verstärken. Zumindest verunsichert sie sehr stark (z. B.: wie soll ein zölibatär Lebender Stellung zu partnerschaftlichen Problemen nehmen?).

Es gibt ferner den Versuch, die Unsicherheit durch radikal klare Erkenntnisbemühungen oder auch einfache Prinzipienentscheidungen innerhalb der Ethik zu kompensieren: Das kann zu einem Festklammern an bestimmte (traditionelle oder auch moderne) Denkmodelle werden, bei dem es nur darum geht, den Ansprüchen der Rolle gerecht zu werden und sich bei Anfragen nicht immer nur als unsicher und inkompetent erleben zu müssen. Bei ethisch sehr Engagierten kommt es gelegentlich zu einer Enttäuschung über das Verhalten der Menschen. Es kann das Gefühl aufkommen, daß im Grund die ganze Gesellschaft korrupt und ein egoistischer Haufen ist. Oder es stellt sich Wut über die Nichtübereinstimmung der Idealnormen mit der konkreten Wirklichkeit ein bis hin zu dem möglichen Entschluß, ethische Normen überhaupt über Bord zu werfen oder ihnen grundsätzlich zu mißtrauen.

Das Spannungsfeld Eigenidentität – kirchliche Identität

Die Spannungen sind Teil eines Wachstumsprozesses, der das Spannungsfeld der Eigenidentität des pastoralen Mitarbeiters und der kirchlichen Identität betrifft. Nicht nur in der Verkündigung sittlicher Vorstellungen, aber in dieser Hinsicht ganz besonders, vollzieht sich für den im pastoralen Dienst Stehenden ein schwieriger Prozeß der Verbindung zwischen der Eigenidentität mit der Identität der Kirche als Glaubensgemeinschaft. Dieser Prozeß braucht Zeit. Er kennt Phasen der Krise, Phasen der Konflikte und Phasen der Stabilität. Und er zeigt sich zunächst als grundlegender Integrationsprozeß der offiziellen Aufgabe der Verkündigung durch den in die Praxis einsteigenden pastoralen Mitarbeiter,

dann als variierender Entfaltungsprozeß der eigenen Dienstausübung und schließlich als reifer Lebens- und Glaubensprozeß des loyalen und zugleich kritisch-mündigen Mitarbeiters der Kirche.

Hier zeigen sich über die genannten Gewissenskonflikte hinaus folgende mögliche Erfahrungskomponenten: Es gibt das Erleben, daß der Angriff auf die ethischen Wertungen der Institution mich selbst in Frage stellt. Als Reaktion darauf ist möglich: Haß und Kritik gegenüber und an der Institution, oder scharfe Aggression gegenüber den Kritikern im Sinn einer Selbstverteidigung, die zwischen dem Angriff auf die Institution und dem Angriff auf die eigene Person nicht mehr zu unterscheiden weiß; oder es taucht eine Angst vor der eigenen Bindung an die Institution (Kirche als ganze, eigene Ordensgemeinschaft, Organisation der Caritas etc.) auf.

Wahrhaftige ethische Verkündigung

Es stellt sich die Frage, wie man mit den genannten Spannungsfeldern fertig werden kann. Zunächst ist natürlich richtig: Die Identität des Verkündigers steht in Funktion zu den rechten Inhalten der ethischen Verkündigung. Je überzeugender und sachlich richtiger der ethische Standpunkt der Kirche ist und je mehr ihre Einstellungen tatsächlich zu einem ethisch wahrhaftigen und glücklich machenden Leben verhelfen sowie als eine solche Hilfe erfahren werden, um so mehr kann der pastorale Mitarbeiter auch als Verkünder im Namen dieser Glaubensgemeinschaft eine realistische und reife, verantwortete Persönlichkeit aufbauen und entfalten.

Auf der anderen Seite bleibt aber das Problem: Die ethischen Problemstellungen sind nie derart, daß sie einfachhin durch klare, eindeutige Normfindung gelöst werden können. Ein Kennzeichen der moralischen Wahrheit ist es gerade, daß sie immer auf dem Weg ist, auf die vielschichtigen menschlichen Lebenssituationen hin konkretisiert werden und in bezug auf die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse neu bestimmt werden muß. Daher ist die persönliche und kirchliche Identität des Verkünders nicht nur als Funktion wahrhaftiger ethischer Positionen zu verstehen. Es gilt bis zu einem gewissen Grad auch im umgekehrten Sinn, gerade in der heutigen Zeit, da der Wertewandel so dynamisch und umfassend geworden ist[4], daß die wahrhaftige Normfindung innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden, aber auch grundsätzlich für jeden Menschen, eine Funktion seiner aufrichtigen Identitätsbildung ist.

Was ist damit gemeint? Gefordert wäre ein Reifungsprozeß, der den Mut entwickelt, sich der komplexen Situation ethischer Gewissensbildung zu stellen und aufgrund der reifen Persönlichkeitsentwicklung auch die persönliche Reife zu gewinnen, die in den ethischen Fragestellungen zu verantworteten, sachlich richti-

gen, personal durchdrungenen und von überzeugtem, persönlich wie kirchlich gebundenem Glauben getragenen Lösungen kommt. Das heißt: Für die Identitätsbildung des Menschen überhaupt ist es entscheidend, daß der Mensch seine Begrenztheit und Unsicherheit anzunehmen lernt und durch die Überwindung der Daseinsangst die realistische Vertrauenskraft ausbildet, die in unverstelltem Vertrauen zu sich selbst und zu der Mit- sowie Umwelt (mit allen Chancen und Grenzen) ja sagen läßt. Genauso muß der Verkünder lernen, trotz der grundlegenden Unsicherheit in ethischen Fragen tatsächlich Position zu ergreifen, ohne die Normverkündigung selbst zu einem ideologischen Unternehmen werden zu lassen, in dem der Verkündiger im Grund seine eigene Identitätsunsicherheit ständig reproduziert und seine Aggressionen – gleich in welche Richtung – auslebt, oder ohne sich aus der Aufgabe einer engagierten und verantworteten sittlichen Verkündigung resigniert zurückzuziehen[5]. Das heißt, es sind konkrete Lernschritte und eine persönliche Disziplin der Gewissensbildung notwendig.

1. *Annahme der spannungsvollen Verkündigungssituation*

Der im pastoralen Dienst Stehende muß erkennen, daß jede moralische Urteilsfindung ein Prozeß ist, bleibt und sein darf. Es ist wichtig, daß er sich den Spannungen seiner Verkündigung stellt, ihnen nicht feige ausweicht, sondern begreift: Angst um Identität, sei es die eigene oder die der Kirche, ist der größte Feind einer ehrlichen Auseinandersetzung und Wahrheitsfindung, weil sie nicht aus Sachinteresse bestimmte Positionen einnehmen oder ablehnen läßt, sondern aus eigener Unsicherheit. Es geht darum, daß der pastorale Mitarbeiter akzeptieren kann: Eigene Unsicherheit auf dem Weg der persönlichen und kirchlichen Normfindung macht nicht eine aufrichtige und institutionell engagierte Identität unmöglich. Er muß sich dem Erleben öffnen: Der offene und aufrichtige Dialog der Meinungen als bleibender Prozeß dient der ethischen Wahrheitsfindung.

Wenn der pastorale Mitarbeiter den Mut entwickelt, in diesem notwendig von einer gewissen Unsicherheit begleiteten Dialog differenziert und geduldig, ohne Aggressionen und Überkompensationen, aber doch engagiert seine Einsicht in den Sinn ethischer Forderungen gemäß seiner Überzeugung und seinem Erleben zu artikulieren, werden die subjektiven Bedingungen dafür geschaffen, daß sachliche Objektivität und existentielle Flexibilität, Offenheit für andere und eigenverantworteter Standpunkt, persönliche Identifikation und Identifikation mit der Kirche in eine fruchtbare, nicht konfliktfreie, aber befreiende Spannung treten. Diese zunächst subjektiv-formale Bedingung aufrichtiger Teilnahme an der ethischen Wahrheitssuche ist bei den heutigen Belastungen durch den ethischen Pluralismus und Indifferentismus auch für die kirchliche Verkündigung unerläßlich: Zentrale Unsicherheiten der Person haben auf das moralische Urteil als Ausdruck der Persönlichkeit entscheidenden Einfluß. Die sorgfältige Erschließung der eigenen Persönlichkeit für die positive Annahme der Spannung sittlicher

Wahrheitsfindung ist für den Verkündiger in subjektiver Hinsicht entscheidende Voraussetzung, daß er durch die Befreiung von verzerrenden Ängsten im Dienst an der moralischen Verkündigung bei der Wahrheit bleibt und zugleich persönlich existentiell nicht verkrampft oder verbittert.

2. *Spiritualität sittlicher Verkündigung*

Gott hat der Kirche das Bleiben in der Wahrheit versprochen. Es ist dazu erforderlich, daß sie sich in Offenheit auf den komplexen Weg in die Zukunft einläßt, zu deren sachlicher und realistischer Bewältigung der Dialog zwischen den verschiedensten Perspektiven nötig ist. Der pastorale Mitarbeiter wirkt an dieser Dialogfähigkeit seiner Kirche mit, wenn er sich zu der oben skizzierten angstfreien Bewältigung seiner Aufgabe an der sittlichen Verkündigung heranbildet. Die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden bildet im Grund genommen einen Raum, in dem modellhaft das mündige, dialogbereite, entscheidungsfähige und glaubende Gewissen reifen kann, das der Verkündiger braucht, um seiner Aufgabe gerecht zu werden. Denn die christliche Glaubenserfahrung der Geborgenheit in Gott als letztem Grund unserer selbst- und fremdvertrauenden Identität ist letztlich Ermöglichung der Befreiung von aller inadäquaten Angst – Ermöglichung der auf der subjektiven Seite mitentscheidenden Voraussetzung dafür, daß Verkündigung gerade im Bereich des Sittlichen nicht einseitig und ideologisch wird.

Wer auf die Entfaltung einer solchen reifen Identität in offener Dialogbereitschaft achtet, der wird erfahren, daß seine Bemühung um die kirchliche Normverkündigung tatsächlich zu einem Dienst an den Menschen werden kann, auch wenn das Konflikte nicht ausschließt. Zumindest wird er der inneren Freiheit näherkommen, in der der Christ zuverlässig auf das Gewissen zurückgreifen kann, das persönliche Mündigkeit und kirchliche Bindung, subjektive Aufrichtigkeit und objektive Wahrhaftigkeit gegen alle überkompensierenden Ängste ausgewogen und realistisch zur Geltung bringen kann. Er wird ohne radikalisierte Härte die Objektivität der moralischen Normen in ihrer befreienden Weite gegen subjektive Willkür und Simplifizierungen gleichsam von innen heraus durchhalten und anderen erschließen können. Er wird zugleich aber auch die legitime existentielle Flexibilität im Umgang mit der sittlichen Wahrheit wahren können, die es braucht, um abstrakte Gebote in den Kontext des Lebens zu übersetzen.

So wird erfahrbar, daß es in der sittlichen Verkündigung nicht darum geht, Menschen Lasten aufzulegen, die Leben zerstören. Die Sorge ist groß vor einer solchen Verkündigung, in der der Verkündiger wie der Pharisäer erscheint, der selbst keinen Finger rührt, um die oft harte und kompromißlose Wirklichkeit des Lebens zusammen mit seinen Mitmenschen bewältigen zu helfen[6]. Aber auch die sittliche Verkündigung ist in ihrem letzten Sinnziel ein Dienst am Leben. Die reife und aufmerksame Identitätsbildung im Raum der kirchlichen Ver-

kündigung[7] ist Voraussetzung dafür, daß diese lebensspendende Kraft der moralischen Verkündigung der Kirche auch erlebt werden kann.

ANMERKUNGEN

[1] D. Mieth, Die Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung. Plädoyer für eine Theorie des ethischen Modells, in: ders., Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (Freiburg 1977) 111–134.

[2] E. Drewermann, Psychoanalyse und Moraltheologie, Bd. 1 (Mainz 1982).

[3] Die Privatisierung moralischer Normen ist eine Standardbeobachtung heutiger soziologischer und sozialpsychologischer Untersuchungen: L. Neuhold, Wertewandel und Christentum (Linz 1988); H. Klages, G. Franz, W. Herbert, Sozialpsychologie der Wohlfahrtsgesellschaft. Zur Dynamik von Wertorientierungen, Einstellungen und Ansprüchen (Frankfurt 1987).

[4] Neuhold (a. a. O. 20–36) gibt in seiner „Typologie des Wertewandels" einen Einblick in die verschiedenen widersprüchlichen Prozesse der heutigen Umschichtungen im Werterleben.

[5] K. Baumgartner, Der Seelsorger – ein Ermutiger der Gewissen. Pastoraltheologische Überlegungen zur Gewissensbildung des Priesters und durch ihn, in: Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge, hrsg. v. H. Windisch (Regensburg 1987) 75–99.

[6] Gegen diese ungefährdete Lebensflucht sucht E. Garhammer (ebd. 163–183) „eine biblische Gewissenserforschung für Seelsorger" zu geben.

[7] H. Stenger, Kompetenz und Identität. Ein pastoralanthropologischer Entwurf, in: Eignung für die Berufe der Kirche. Klärung – Beratung – Begleitung, hrsg. v. dems. (Freiburg 1988) 31–133.

Heinz Hürten

Normative Orientierung christlicher Parteien

Eine historische Betrachtung

Die Frage nach dem, was eine sich als christlich bezeichnende Partei als verbindliche Norm für Programm und Praxis betrachtet, erscheint auf den ersten Blick müßig. Was kann für eine solche Partei denn anders eigentliche Norm sein als die christliche Lehre? Dies ist denn auch, soweit ich sehe, von diesen bislang niemals in Abrede gestellt worden. Gleichwohl stößt eine Überlegung zu unserem Thema zunächst auf einen negativen Befund: Die historisch wirksam gewordenen christlichen Parteien Europas sind nicht aus dem Versuch entstanden, ein theoretisches Konzept, wie Staat und Gesellschaft nach christlichen Prinzipien gestaltet werden könnten, in die Praxis umzusetzen; vielmehr war ihre Entstehung bedingt durch kontingente, geschichtlich zufällige Umstände, zu deren Bewältigung die Lehre des Christentums keine Handlungsanweisungen bieten kann. Demgegenüber haben Konzepte einer „christlichen Demokratie", so groß ihre geistesgeschichtliche Wirkung auch gewesen sein mag, in der Regel nicht direkt zur Bildung aktionsfähiger politischer Gruppen geführt.

Im Frankreich der Restaurationszeit hat Lamennais als erster und mit denkbar weitgespanntem Anspruch die Idee einer christlichen Demokratie konzipiert. Aber dieser theoretische Ansatz zerbrach gerade an seiner geschichtsphilosophischen, theologischen Fundierung, welche die Verbindung von Demokratie und Kirche als historische Notwendigkeit beschrieb, und konnte deshalb trotz aller Impulse, die von der politischen Praxis Lamennais' auf die katholische Bewegung in Frankreich, in Belgien und in Deutschland ausgingen, nicht zur Grundlage einer kraftvollen Partei werden. Vielleicht ist es auch nicht ganz ohne Aufschluß, daß Frankreich in unserem Jahrhundert wiederum mit Jacques Maritain einen Vordenker christlicher Demokratie von weltweiter Ausstrahlungskraft und mit Marc Sangnier einen faszinierenden Repräsentaten religiös geprägten Engagements für die Demokratie, aber – abgesehen von der vergleichweise kurzen Epoche des Mouvement Republicain Populaire (MRP), das mit Bidault, Schuman, Pflimlin u. a. die Nachkriegspolitik Frankreichs bedeutsam mitgestaltet hat – keine in der praktischen Politik bedeutsame christliche Partei hervorgebracht hat. Die historischen Wurzeln der christlichen Parteien Europas liegen offensichtlich an anderer Stelle als in umfassender Programmatik.

Ein weiterer negativer Befund schließt sich an: Nicht alle der als christlich be-

zeichneten oder angesehenen Parteien sind als solche gegründet worden, wie dies etwa die Entwicklung der Deutschen Zentrumspartei in besonders merklicher Weise dartut. Sie wurde zu einer Partei von Christen, näherhin von Katholiken, weil sie für ihre Zielsetzung keine andere Unterstützung fand als die von Katholiken. Die Abgrenzung der christlichen Parteien von anderen war also nicht in jedem Fall von Anfang an so deutlich, daß sie als neue und eigenständige politische Richtung, nicht aber als Spielart bereits bestehender, konservativer oder liberaler Provenienz, verstanden werden mußten.

Läßt sich somit die Entstehung der christlichen Parteien Europas als Konsequenz der Vereinsamung beschreiben, der die Katholiken in der nachrevolutionären Gesellschaft ausgesetzt waren, wenn nicht gar wie in Großbritannien einer rechtsförmlichen Diskriminierung, deren schließlich erreichte Beseitigung auch den Anfang vom Ende der erfolgreichen Catholic Association O'Connells einläutete, ist ihre Programmatik als Reaktion auf die gesellschaftliche Position der Katholiken und als Instrument zu deren Verbesserung anzusehen. Die trotz aller nationalen Verschiedenheiten darin anzutreffenden Gemeinsamkeiten erklären sich dabei in einem großen Maß aus der Gleichsinnigkeit der Zielrichtung bei wesentlicher Übereinstimmung in grundlegenden moralischen Standards.

Freiheit für alle

Gleichmäßig überzeugt von der Verpflichtung der Christen, die etablierte Obrigkeit zu achten, schied für die christlichen Parteien der Gedanke einer revolutionären Verwirklichung ihrer Ziele aus. Um so mehr mußte die Ausweitung der gegebenen Rechtsposition ihnen als geeignete Waffe in ihrem Kampf um Kirchen- und Unterrichtsfreiheit wie um gesellschaftliche Gleichstellung erscheinen. Ob es sich darum handelte, das Wahlrecht der irischen Pächter gegen die traditionelle Herrschaft der protestantischen Lords über die Grüne Insel und die Diskriminierung der Katholiken in Großbritannien zu verwenden, die Regierung der Vereinigten Niederlande durch Petitionsstürme in Bedrängnis zu bringen, das Recht der französischen Katholiken auf Gründung eigener Schulen vor Gerichten zu erstreiten, stets war das gegebene, positive Recht Grundlage und Voraussetzung der politischen Aktivität, wie deren Ziel die Freiheit, nicht als Privileg der Kirche, sondern als Recht aller. „Bürgerliche und religiöse Freiheit für alle Welt" war das Motto, unter dem der „Correspondant", eine Zeitung in der Aufbruchsphase des französischen Katholizismus, erschien. In Deutschland war es kein anderer als Görres, der den Katholiken das entscheidende Ziel wies, Statusverbesserung durch Betonung des Rechtsstandpunkts anzustreben.

Über die in der katholischen Tradition liegende Hochschätzung des Rechts hinaus war dieses unter den politischen Bedingungen des 19. Jahrhunderts zum

wichtigsten Kampfmittel für die bedrängten Katholiken geworden. Seine Geltung als politische Norm konnte dadurch nur erhöht werden; Verfassungspartei zu sein, die bestehendes Recht anerkennen und verwirklichen wollte, verstand sich deshalb für die katholischen Parteien fast von selbst.

Die Realisierung solcher Zielsetzung setzte freilich eine Massenbasis voraus, und über eine solche verfügen zu können, war die Grundlage des Erfolgs der Katholiken in Irland, in Belgien und auch in Deutschland, wo der alte Görres 1840 angesichts des unerwarteten Zustroms zur Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier gemeint hatte, daß die Zukunft der Kirche gesichert sei, wenn erst einmal die Entscheidung darüber bei den Massen läge. Die Notwendigkeit, um Massenanhang zu werben, machte damit die christlichen Parteien noch nicht ohne weiteres zu demokratischen, aber es war ein Gebot ihrer Selbsterhaltung, sich für die moralische wie materielle Hebung der breiten Volksschichten einzusetzen, als deren Repräsentaten sie auftraten. Sie erhielten deshalb fast zwangsläufig einen populistischen Grundzug.

Das soziale Engagement der Katholiken, das mit ihrer politischen Aktivierung einherging oder ihr gar zeitlich vorauslief, kann aber nicht einfach als Ergebnis eines taktischen Kalküls begriffen werden, die Armen durch Fürsorge an die christlichen Parteien zu binden, wenn auch solche Mechanismen den christlichen Parteien in den Augen der Armen einen Vorzug vor den Liberalen eingebracht haben mögen. Das Bewußtsein der Verpflichtung zu christlicher Caritas, die in der Aufbruchszeit des politischen Katholizismus organisatorisch oftmals von denselben Persönlichkeiten entwickelt wurde, die auch Partei und Presse voranbrachten, war genuin christlicher Natur, der sich keine Gruppe organisierter Christen entziehen konnte. Noch war lange Zeit die Politik mit diesem Problemkreis nicht anders befaßt als durch die Ermöglichung der Tätigkeit von caritativen Organisationen; aber die später so stark hervortretende sozialpolitische Komponente war hier bereits vorgezeichnet.

Auf Rechtsgleichheit und Wahrung der bürgerlichen Freiheit bedacht, zur Rücksichtnahme auf die politischen und materiellen Interessen der breiten Massen genötigt wie aus Überzeugung sozial, haben die christlichen Parteien des 19. Jahrhunderts ein Programm repräsentiert, das über die Vertretung konfessioneller Partikularinteressen weit hinausging, aber noch nicht aus sich selbst bereits eine christliche Partei konstituierte: Der christliche Charakter dieser Parteien erwuchs weit mehr aus der Konfession ihrer Anhänger und deren Motivation, in der gegebenen Situation als Christen zu handeln, als aus einer programmatischen Festlegung. Darum konnten sie sich auch offenhalten für Andersgläubige, wie sie wenigstens meinten. Daß diese aber – von verschwindenden Ausnahmen abgesehen – doch nicht zu ihnen stießen, läßt fragen, ob hinter der unspezifisch erscheinenden Programmatik nicht mehr an orientierendem Erbgut verborgen lag, als eine Analyse der formell proklamierten Texte herausbringen kann.

Daß man die Hypothese wagen darf, die christlichen Parteien hätten von früh an mehr an gemeinsamer normativer Orientierung aus ihrer christlichen Tradition bezogen als ihre formellen Programme erkennen lassen, dürfte sich auch aus dem Umstand ergeben, daß viele dieser Parteien weiterexistiert haben und teilweise noch heute existieren, nachdem die ursprünglichen Ziele, die zu erreichen der Zweck ihrer Gründung gewesen war, tatsächlich erreicht wurden. Es fehlt zwar nicht an Gegenbeispielen: O'Connells Catholic Association zerbrach, als der Kampf um den Repeal, die Lösung von Großbritannien, verlorenging; die französischen Katholiken suchten Anschluß an unterschiedliche politische Gruppieren, und es gelang den kleinen christlichen Parteigruppen nie (auch dem MRP nur zeitweilig), sie in großer Zahl aus solchen Bindungen zu lösen. Aufstieg und Konsolidierung der Deutschen Zentrumspartei sind zutiefst mit dem Kulturkampf verknüpft, nach dessen Höhepunkt ein kontinuierlicher Wählerschwund einsetzte, der schließlich beim Zusammenbruch des Kaiserreichs die Frage aufwarf, ob die Partei überhaupt noch eine Zukunftschance habe, bis ihr im preußischen Kultusminister Adolph Hoffmann, der 1918 mit tolpatschiger Grobheit die „kulturpolitische Offensive" der SPD gegen den Einfluß der Kirche in Öffentlichkeit und Schule anführte und damit den heftigen Widerstand der Christen beider Konfessionen auslöste, ein problematischer „Retter" entstand.

Nichtsdestoweniger haben die christlichen Parteien im 20. Jahrhundert so viel Anhänger und politisches Gewicht gewonnen, daß sie nicht als Relikte einer historisch überholten Kampfsituation betrachtet werden können, sondern neben den großen politischen Strömungen gleichrangig einen eigenen und unverwechselbaren Platz behaupten. Sie sind offenbar in der Lage gewesen, auf die neuen Aufgaben, die sich ihnen stellten, eine Antwort zu finden, die ihre Anhänger überzeugte. Was aber sind diese Antworten und wie sind sie begründet?

Gesellschaftsgestaltung

Man geht wohl nicht fehl, wenn man die Ausweitung der Aufgaben, welche das 20. Jahrhundert im Unterschied zu ihren früheren Phasen den christlichen Parteien stellte, in sehr grober Umschreibung vornehmlich in der umfassenden Gesellschaftsgestaltung sieht, wie sie durch die Auflösung der vorindustriellen Bedingungen und den Schwund traditionaler Bindungen ebenso möglich wie notwendig wurde. Hierbei ist ihnen, soweit sie für katholische Impulse offen sind, die von den Päpsten entwickelte christliche Soziallehre ein wichtiges Orientierungsangebot gewesen, ähnlich wie Ketteler schon 1848 auf Thomas von Aquin zurückgegriffen hatte, um die Stellung der Katholiken zur Eigentumsfrage zu klären.

Aber es wäre verfehlt, die praktische Politik der christlichen Parteien und deren Grundlegung als Umsetzung einer heterogenen Doktrin zu sehen, so groß der Erfolg mancher Inhalte der christlichen Soziallehre auch sein mag. Vielmehr dürfte der Gewinn neuer Antworten auf neue Probleme eine Aktualisierung von Wert- und Normvorstellungen gewesen sein, die aus der christlichen Tradition im intellektuellen Fundus der Christen bereitstanden, wobei nicht nur an das gemeinsame philosophische Erbe zu erinnern ist, wie hoch man im Einzelfall auch den Einfluß einer bestimmten Denkschule veranschlagen mag. Die Katholiken Europas besitzen darüber hinaus, wie der jetzt wieder ins Gespräch kommende Carl Schmitt gesagt hat, einen gemeinsamen Stil des Lebens, der ihre Welt merklich von der anderer Christen unterscheidet, ohne daß sich dies rational aus bestimmten Inhalten ihrer Glaubenslehre schlüssig ableiten ließe. Vielleicht lassen sich hieraus manche Gemeinsamkeiten in der Antwort der christlichen Parteien auf die Herausforderung durch die Zeit erklären.

Schließlich ist aber auch die christliche Soziallehre selbst nichts anderes als die unter bestimmten historischen Bedingungen zeitgerecht formulierte Philosophie des gesunden Menschenverstands, die unter dem Druck der kritischen Auseinandersetzung mit gegenläufigen Theorien erst doktrinäre Konturen annimmt. So gibt es das Subsidiaritätsprinzip als begrifflich gefaßte Norm erst seit der Enzyklika Quadragesimo anno von 1931; aber wer würde zu behaupten wagen, daß die damit gemeinte Sache neu und dem Christen bisher fremd gewesen sei? Don Sturzo und de Gasperi haben in ihrem Kampf gegen den traditionellen Zentralismus Italiens das Recht der Gemeinden und anderer kleiner Gruppen verfochten, lange bevor die ersten Konzepte für Quadragesimo anno entstanden.

Man kann offenbar eine Sache schon lange haben, ehe man das dafür geeignete Wort findet oder daraus eine Theorie zu machen nötig hat. So wird man eher umgekehrt annehmen können, daß theoretische Entwürfe nach Art der christlichen Soziallehre, die den christlichen Parteien als Wegweisung dienen, eher begriffliche Präzisierungen bereits vorhandener Anschauungen darstellen als von außen auferlegte, neuartige Kursbestimmungen. Dies wird man bedenken müssen, wenn man die Beschreibung nachvollzieht, die Michael P. Fogarty vom geistigen Profil der modernen christlichen Parteien Europas gegeben hat. Diese sind demnach „personalistisch, nicht individualistisch", „pluralistisch, nicht kollektivistisch", „konservativ, aber nicht traditionalistisch", wobei die theoretische Begründung jeweils aus dem Naturrecht oder bei den protestantischen Parteien aus der Bibel hergeleitet werde.

Die von Fogarty festgestellten Merkmale, deren Richtigkeit wohl nicht zu bezweifeln ist, kennzeichnen eine politisch eigenständige Position der christlichen Parteien, die sie von Liberalismus und Sozialismus deutlich abgrenzt. Nicht ganz so leicht erkennbar ist die Trennungslinie gegenüber dem Konservatismus, der allerdings ein Phänomen von weitaus geringerer Theoriebildung als die beiden

anderen Strömungen darstellt und deshalb unzweideutige Positionszuweisungen erschwert. Tatsächlich zeigen die christlichen Parteien manche Berührungspunkte mit dem Konservatismus, wie gar einzelne von ihnen die Bezeichnung „konservativ" für sich in Anspruch nehmen, wie die 1912 gegründete „Schweizerische konservative Volkspartei", die in der freilich trügerischen Hoffnung, damit in größerem Maße Protestanten anziehen zu können, der Bezeichnung „konservativ" den Vorzug gab vor der von einer Minderheit angestrebten Bezeichnung „katholisch". Aber den christlichen Parteien ist eine Identifizierung mit dem Konservatismus doch nur insoweit möglich, als dieser sich nicht den ursprünglich auf der Linken angesiedelten Nationalismus zu eigen gemacht, sich sozial geöffnet hat und das Christentum als moralische Grundlage eines jeden „guten Lebens" betrachtet.

Eigenständiges Profil

Jedenfalls besitzen die christlichen Parteien auch den Konservativen gegenüber ein eigenständiges Profil. Sie können aus dem ihnen immanenten sozialen Impuls gelegentlich sogar sich selbst als Linksparteien definieren wie der MRP oder Teile der Democrazia Cristiana. Dieses eigenständige Profil der Parteien entspricht nicht einem vorgegebenen theoretischen Programm, sondern der Wahrung und Weiterentwicklung einer Tradition, eben der christlichen Tradition Europas in seinen verschiedenen Ländern. Dies ist nicht unbedingt eine Neuauflage der Rede vom Abendland, deren massenhafter und manchmal unkritischer Gebrauch eine richtige Auffassung außer Kurs gesetzt hat. Wichtig für die normative Orientierung christlicher Parteien in der Gegenwart scheint vielmehr als erster Gewinn einer historischen Betrachtung die Erkenntnis, daß kein intellektuell noch so hochstehendes Programm ihren historischen Erfolg bewirkt hat, sondern ihre Verbindung mit den Gruppen und Schichten, die aus christlicher Überzeugung und Tradition leben und in dieser Bindung Antworten auf die Probleme der Zeit suchen.

Dies dürfte auch der Weg sein, die programmatische Zielsetzung dieser Parteien vor ideologischer Verengung zu bewahren und ihre Kooperationsfähigkeit mit Nichtchristen offenzuhalten. Man kann sich mit einer Partei zusammentun, deren praktische Ziele man bejaht, die aber deshalb noch kein religiöses oder weltanschauliches Bekenntnis verlangt. Ob dagegen vermehrtes Bemühen um eine Programmatik, die mehr sein soll als eine Beschreibung von Aktionszielen, Erfolg verspricht, muß wohl bezweifelt werden. Gerade weil es die universale Botschaft des Christentums ist, die letztlich die Arbeit der christlichen Parteien begründet, muß jeder Versuch Skepsis erregen, aus dieser Botschaft eine politische Doktrin zu ziehen. Das Beispiel der Action Française, die keine christliche

Partei war, aber die Christen für sich gewinnen wollte und 1926 von der Kirche verboten wurde, weil sie ohne innere Bindung an die Werte des Christentums sich ihrer bediente, um politische Zwecke zu erreichen, dieses Beispiel warnt: Das Christentum zum Ideenlieferanten für eine Politik zu machen, die sich selbst dem Christentum nicht verpflichtet weiß, ist zum Scheitern verurteilt, und die Kirche und die Christen werden sich einer solchen Umkehrung des „Primats des Geistlichen" zugunsten der Politik widersetzen müssen.

Für eine christliche Partei kann ihre eigene Politik immer nur ein Vorletztes sein. Statt der Versuche, mit der Sozialdemokratie in der Verfertigung von Parteiprogrammen konkurrieren zu wollen, wird man den christlichen Parteien empfehlen müssen, den Kontakt mit dem Kirchenvolk nicht abreißen zu lassen, mit denen, die Christen sein wollen und sich ihrer politischen Verantwortung als Bürger bewußt sind. Dies ist in unserer Gegenwart schwerer als früher, aus zwei Gründen: Die Parteien, auch die christlichen, professionalisieren sich. Die Politik ist längst ein Beruf geworden, den man schon bei der Wahl seines Studienfachs ins Auge nimmt und weiterhin planmäßig über verschiedene Zwischenstationen ansteuert, anstatt daß die Repräsentanten der vielfältigen Gruppen und Aktivitäten im Volk das Rekrutierungspotential für die politische Elite bilden. Auf der anderen Seite sind aber auch die christlichen Aktionsgruppen der Politik ferner gerückt als früher. Der deutsche Katholizismus ist in einem Maß auf sein Innenleben konzentriert, auf Theologie, Liturgie, Seelsorge, das wenig Energie und Interesse für Dinge dieser Welt freigibt. Wenn die christlichen Parteien eine auf sich selbst gestellte Machtapparatur von Technokraten werden sollten, ist ihre Identität gefährdet, und es steht dahin, ob sie dann auf die Dauer Erfolg und Existenz bewahren können.

Durch Erfahrung und Geschichte bestimmt

Unsere Überlegungen zur normativen Orientierung christlicher Parteien können nicht abgeschlossen werden ohne eine Reflexion der Tatsache, daß ihnen in und für Europa die größte Bedeutung nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zugewachsen ist. MRP, Democrazia Cristiana und CDU/CSU sind trotz ihrer weit in die Geschichte zurückreichenden Wurzeln nicht zu verstehen ohne die besonderen Bedingungen ihrer Gründung angesichts des Zusammenbruchs der Hitlerherrschaft. In der Periode des materiellen und moralischen Wiederaufbaus, in der sie ihren vordem ungeahnten Aufstieg nahmen, war ihre Zielsetzung nicht zuletzt bestimmt durch das Bewußtsein, einer Wiederkehr des Vergangenen vorbeugen zu müssen, wobei sie sich nicht genötigt sahen, früheren Prinzipien abzuschwören, sondern eher in der Überzeugung lebten, daß ihre alten Grundorientierungen durch die Erfahrung der zurückliegenden Zeit in ihrer Gültigkeit

bestätigt seien und allenfalls der aktualisierenden Zuspitzung bedürften. Was Konrad Adenauer in seiner großen Rede vom 24. März 1946 in der Kölner Universität über das Programm der CDU sagte, das nach seiner Darlegung eine neuartige Alternative zu den bereits seit langer Zeit in Deutschland herrschenden politischen Auffassungen bot, hätte ein Zentrumspolitiker aus der Zeit Windthorsts kaum anders sagen können.

So erweist sich die normative Orientierung der christlichen Parteien als ebenso durch Erfahrung und Geschichte bestimmt wie durch ihre eben darin bestätigte Tradition. Dies hebt sie untereinander in merklicher Weise voneinander ab. Trotz der Einheit in der christlichen Basis ist die Tradition, aus der sie leben, national oder auch regional getönt, so weit, daß etwa aus historisch-kontingenten Gründen in Deutschland die Unterrichtsfreiheit, die in Frankreich von Anfang an einen zentralen Platz in Praxis und Programmatik besessen hat, nur in der Mutation als Elternrecht existiert, ohne den Rang eines Grundrechts einzunehmen. So scheint sich einmal mehr zu erhärten, daß es christlich-demokratische Programmatik nicht als abgeschlossene Doktrin gibt, sondern als ein Gefüge von Sätzen, in denen aus christlicher Tradition und historischer Erfahrung Anweisungen zum Handeln in einer begrenzten Epoche gefaßt sind. Es wird eine der Aufgaben der christlichen Parteien bleiben, dieses Gefüge von Sätzen vor ideologischen Verkrustungen zu bewahren, sie immer offen zu lassen für die neu formulierten Antworten auf die Herausforderung der Zeit.

Ida Raming

Die Frauen in der Kirche

Zu den vielerlei Strömungen und Bewegungen, die in unserem Jahrhundert auf die Theologie und das Leben der Kirche einwirken, gehört fraglos die Frauenbewegung, ja, sie darf vielleicht als die bedeutendste Strömung unserer Zeit angesehen werden. Die Frauenbewegung und ihre Forderungen stellen für Theologie und Kirche eine nicht zu unterschätzende Herausforderung dar. Für das zukünftige Schicksal von Theologie und Kirche wird es von entscheidender Bedeutung sein, ob und wie sie sich dieser Herausforderung stellen.

Stellung und Wertung der Frau in der katholischen Kirche heute

Die Frage nach der Wertung und Stellung der Frau in der katholischen Kirche[1] ist erstmalig in offizieller und nachdrücklicher Form während des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965) gestellt worden. Der mit diesem Konzil eingeleitete Aufbruch der Frauen hat in der nachkonziliaren Phase immer weitere Kreise erfaßt, so daß wir heute von einer Emanzipationsbewegung in der Kirche sprechen können.

Ausgelöst wurde diese Bewegung wesentlich durch eine von der Basis ausgehende Initiative: Die Schweizer Juristin G. Heinzelmann richtete im Jahr 1962 als erste Frau in der Welt eine Eingabe an die vorbereitende Kommission des Konzils, in der sie die völlige Gleichstellung der Frau in der Kirche, also auch den Zugang der Frau zu kirchlichen Ämtern, forderte und diese Forderung theologisch begründete. Im Jahr 1963 vereinigten sich mit dieser Stimme des Protests weitere Eingaben von Theologinnen aus Deutschland, die sich kritisch mit der Wertung und Stellung der Frau in der Kirche auseinandersetzten. Die gesammelten Eingaben und Artikel (darunter zwei Beiträge amerikanischer Autorinnen) wurden in der deutsch-englischen Broschüre „Wir schweigen nicht länger! Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil" (Zürich 1964) publiziert.

Von rühmlichen Ausnahmen abgesehen, waren die Konzilsbischöfe allerdings nicht bereit, die Anliegen der Theologinnen aufzugreifen. In der Konzilstexten findet die Frauenfrage daher nur eine sehr allgemeine Berücksichtigung. Wenn es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (29) heißt: „Jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse ... muß überwunden und beseitigt

werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht", so darf doch nicht übersehen werden, daß dieser programmatische Satz noch keine Anwendung auf den kirchlichen Bereich findet. Die wenigen anderen Konzilstexte, die sich auf die Frauenfrage in der Kirche beziehen, beschränken sich auf eine Reform der Lage der Frau im Laienstand (z. B. Dekret über das Laienapostolat 9). Immerhin war aber das Thema Frau in der Kirche auf dem Konzil zur Sprache gekommen. Das wiederum hatte zur Folge, daß sich in der nachkonziliaren Phase eine zunehmende Zahl von Veröffentlichungen (Artikel und Bücher) mit dieser Thematik befaßten, was nicht ohne Auswirkung auf die kirchliche Basis einerseits und auf die amtliche Kirche andererseits blieb.

Mehrere nationale Synoden, aber auch römische Bischofssynoden trugen in der Folgezeit dazu bei, daß die Diskussion über die Frauenfrage nicht verstummte. Für den Bereich der Bundesrepublik sei an die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971–1975) erinnert, die im Hinblick auf die pastorale Situation eine Teilhabe der Frauen an kirchlichen Diensten (z. B. Diakonat) befürwortete und in diesem Zusammenhang auch die Einrichtung einer besonderen Kommission zum Studium der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft anregte. Die Untersuchungsergebnisse dieser Studienkommission, die auf Beschluß der Bischofskonferenz 1974 eingerichtet wurde, bildeten die Grundlage für das Wort der deutschen Bischöfe „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" (1981)[2].

Verglichen mit früheren amtskirchlichen Verlautbarungen zur Frauenfrage – noch weit bis in unser Jahrhundert hinein – zeichnet sich dieses Dokument durch eine grundsätzlich positive Einstellung zur Frauenbewegung in Kirche und Gesellschaft aus. Anknüpfend an die Botschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils und unter Berufung auf die Enzyklika Johannes' XXIII. „Pacem in terris" (1963), in der die Emanzipation der Frau als „Zeichen der Zeit" gewertet wird, bekennen sich die Bischöfe zur „grundlegenden Gleichheit aller Menschen" (im Sinn von Gal 3, 27f.). Zu ihrer Verwirklichung im Raum der Kirche geben sie einige Vorschläge und Anregungen, die allerdings bislang noch nicht eingelöst wurden[3]. Mit der von den Bischöfen entwickelten Zielvorstellung: „Die Kirche soll Modell für das gleichwertige und partnerschaftliche Zusammenleben und -wirken von Männern und Frauen sein" ist zugleich – mindestens implizit – eingestanden, daß die Realität des Geschlechterverhältnisses in der Kirche hinter diesem utopischen Entwurf zurückbleibt. (Demgegenüber sind die demokratischen Staaten mit dem in ihren Verfassungen verankerten Gleichberechtigungsgrundsatz der Verwirklichung dieser Utopie bereits nähergekommen.)

Es ist nicht zu übersehen: Die Situation der Frau in der katholischen Kirche sowie auch die Haltung der kirchlichen Hierarchie zur Frau, wie sie in einschlägigen kirchenamtlichen Verlautbarungen zum Ausdruck kommt, waren und sind noch immer von einer deutlichen Ambivalenz gekennzeichnet. Auf der einen

Seite ist die Frau, wie bereits seit den Anfängen der christlichen Gemeinde, Adressatin der Glaubensverkündigung, hat sie Zugang zu Taufe und Abendmahl und ist damit aufgenommen in die Gemeinde der an Christus Glaubenden, ist sie eingegliedert in den „Leib Christi" und gewinnt Anteil an der daraus erwachsenden Heilswirklichkeit. In dieser Hinsicht ist sie dem Mann in keiner Weise nachgestellt, was von der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen Gentium" mit folgenden Worten ausgedrückt wird: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht ... (vgl. Gal 3, 28)" (32). Auf der anderen Seite kann jedoch von einer Gleichstellung der Frau mit dem Mann in der katholischen Kirche als einer Institution mit einer gesellschaftlich greifbaren Struktur nicht die Rede sein, so daß eine deutliche Diskrepanz zwischen der Einheit und Gleichheit beider Geschlechter in Christus (im Sinn von Gal 3, 27f.: „in Christus ist weder männlich noch weiblich") und der Wertung und Stellung der Frau im sichtbaren Organismus der Kirche besteht.

In jedem Gottesdienst, der ja eine der wichtigsten Ausdrucksformen von Kirche ist, kommt diese Diskrepanz und damit die Zurücksetzung der Frau sichtbar und hörbar zum Ausdruck: Während ein Mann oder Männer als Priester, manchmal assistiert von Diakonen, die Feier offiziell leiten, aktiv als Wortverkündiger und Sakramentenspender in Erscheinung treten, ist die Frau in die passive Rolle gedrängt: Sie gehört – von kleinen Funktionen als Lektorin und Kommunionhelferin abgesehen – ausschließlich zu der Gruppe, die Wort und Sakrament entgegennimmt, also zum sogenannten Kirchenvolk. Aber dabei bleibt es nicht: Sämtliche liturgische Gebete und Gesänge sind an einen mit männlichen Attributen und Bildern bezeichneten (dreifaltigen) Gott gerichtet. Ein Beispiel: „Gott ist dreifaltig einer; der Vater schuf die Welt, der Sohn hat uns erlöset, der Geist uns auserwählt." Viele Lieder und Gebete nennen die Erlösten unterschiedslos „Brüder": „Wir weihn der Erde Gaben, Dir, Vater, Brot und Wein ... nimm uns als Christi Brüder mit ihm zum Opfer an." Die Frau, sofern sie überhaupt von dieser Sprachregelung Notiz nimmt, muß in solchem Gottesdienst den Eindruck gewinnen, daß sie weder in der Transzendenz noch in der sichtbaren Kirche irgendeine Bedeutung hat: Sie kommt als Frau weder in der göttlichen Sphäre noch als aktiv handelnde, maßgebliche Person in der Kirche vor. Wenn die heilige Feier beendet ist und die Liturgen den Altarraum verlassen haben, dann erst tritt nicht selten eine Frau im Altarraum in Erscheinung: Diensteifrig löscht sie die Kerzen oder stellt das liturgische Gerät wieder an den dafür vorgesehenen Ort; wie Bedienstete in einem Theater bereitet sie – nicht selten auch durch Putzen und Scheuern – die „Bühne" für den nächsten Auftritt des Priesters mit seiner männlichen Assistenz vor; sie selbst ist in diesem wichtigen Augenblick als völlig unmaßgebliche Person von der Bildfläche verschwunden.

Die Grenzen und Möglichkeiten einer Betätigung von Frauen – nicht nur im

Gottesdienst, sondern auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens – sind durch das *kirchliche Recht* festgelegt. Mit der durch Johannes XXIII. im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanum eingeleiteten Reform des Kirchenrechts war nach den Worten seines Nachfolgers Paul VI. die Absicht verbunden, „den gewandelten Anforderungen der modernen Welt" und den „Bedürfnissen des Volkes Gottes" Rechnung zu tragen[4]. Diese Ziele sind jedoch durch das neue, am 27. November 1983 in Kraft getretene Gesetzbuch in bezug auf die Stellung der Frau keineswegs erreicht. Das kirchliche Gesetzbuch übernimmt die traditionelle Auffassung von einer gegliederten, ständischen Kirchenstruktur, die schon der alte Codex Iuris Canonici von 1917 enthielt, indem can. 207 § 1 an der angeblich auf göttlicher Anordnung beruhenden Unterscheidung zwischen den Klerikern bzw. geistlichen Amtsträgern und den Laien festhält. Zwischen diesen Ständen besteht nach can. 212 § 1 ein Verhältnis der Über- und Unterordnung: „Was die geistlichen Hirten in Stellvertretung Christi als Lehrer des Glaubens erklären oder als Leiter der Kirche bestimmen, haben die Gläubigen im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung im christlichen Gehorsam zu befolgen." Demgegenüber hatte das Konzil das Bild vom „Volk Gottes" wieder neu aufgegriffen, wobei der Gedanke der Gleichheit aller Kirchenglieder im Vordergrund steht.

Aber diese Konzeption von Kirche ist für den CIC/1983 nicht durchgreifend maßgebend geworden. Frauen gehören nach can. 1024 ausschließlich zu dem untergeordneten, den kirchlichen Amtsträgern gegenüber zum Gehorsam verpflichteten Laienstand, da sie um ihres Geschlechts willen von der sakramentalen Ordination und den (ihr zugeordneten) Ämtern Diakonat, Presbyterat und Episkopat ausgeschlossen sind. Die entsprechende Bestimmung – sie ist wörtlich vom alten Codex (1917) übernommen – lautet: „Die heilige Weihe (Ordination) empfängt gültig nur der getaufte Mann" (can. 1024). Der Ausschluß von den genannten Ämtern hat zur Folge, daß der Frau die Ausübung eigenständiger und eigenverantwortlicher Seelsorge (im Priesteramt) verwehrt ist. Da sie als Nichtordinierte keine kirchliche Leitungsgewalt (potestas iurisdictionis) übernehmen, sondern als Laie lediglich bei ihrer Ausübung nach Maßgabe des Rechts mitwirken kann (vgl. cc. 129; 274 § 1 CIC), ist ihr darüber hinaus auch jegliche Einflußmöglichkeit (im Rahmen eines geistlichen Amtes) auf die verbindliche Glaubens- und Sittenlehre sowie auf die Gesetzgebung der Kirche vorenthalten.

Einige Beispiele können veranschaulichen, was das konkret bedeutet: Frauen können nicht den Vorsitz bei der Eucharistiefeier übernehmen; selbst ein weiblicher Ordenskonvent ist auf einen Mann als Priester und Seelsorger angewiesen; Frauen können nicht Beichte hören – sie sind in diesem höchstpersönlichen Bereich ausschließlich an den Mann verwiesen; Frauen können nicht den offiziellen kirchlichen Segen spenden; sie sind von der offiziellen kirchlichen Lehrverkündigung, z. B. auf Konzilien, ausgeschlossen; ebenso ist das neue kirchliche Gesetzbuch von einem reinen Männergremium abgefaßt worden. Damit ist das aus der

Zugehörigkeit zum Volk Gottes resultierende Grundrecht der Gleichheit (vgl. can. 208) für Frauen fundamental eingeschränkt. Welche Perversion des menschlichen Geistes in der Bestimmung des can. 1024 liegt, zeigt der Kommentar von Norbert Ruf (1983): „Ungetaufte und Frauen können das Weihesakrament nicht gültig empfangen."[5] Keine geistige und religiöse Qualität, und sei sie noch so hoch, keine Taufe befähigt die Frau nach dieser Vorschrift dazu – allein das Geschlecht entscheidet[6].

Nicht einmal innerhalb des Laienstands herrscht vollständige Gleichberechtigung der Frau mit dem Mann. Sobald eine Funktion in die Nähe der kultisch-sakralen Sphäre rückt, ist sie für die Frau weiterhin verschlossen: Nach can. 230 § 1 sind nämlich die (in einem liturgischen Akt übertragenen) Dienstämter des Lektors und des Akolythen den männlichen Laien vorbehalten; die Frau kann lediglich einzelne mit diesen Ämtern verbundene Funktionen in zeitlich begrenzter Beauftragung übernehmen, zum Beispiel Lesungen während des Gottesdienstes vortragen, die Kommunion austeilen, taufen und predigen (can. 230 § 3), allerdings nur im Wortgottesdienst (vgl. can. 767 § 1) oder allenfalls – im Sinn einer Statio – zu Beginn der Eucharistiefeier. Aus dem Wortlaut der einschlägigen Bestimmungen geht hervor, daß die Voraussetzung für die Ausübung fast aller dieser Funktionen das Fehlen von den dafür normalerweise bestimmten Amtsträgern ist. Laien, vor allem Frauen, werden gewissermaßen als Lückenbüßer toleriert.

Der Ausschluß der Frau von allen Weiheämtern hat über den kirchlichen Bereich im engeren Sinn hinaus schwerwiegende Auswirkungen. Die derzeitige Stellung der Frau an den Fachbereichen für katholische Theologie an den Universitäten und Hochschulen der Bundesrepublik ist entscheidend davon geprägt. Der Zugang zu einer Professur in katholischer Theologie war in der Vergangenheit ausschließlich und ist auch heute noch weitgehend an die Voraussetzung des Priesteramts geknüpft. Seit der im Jahr 1972 ermöglichten Laienhabilitation können zwar Laien und damit auch Frauen grundsätzlich eine Professur in katholischer Theologie anstreben, aber solange die Frau vom Priesteramt ausgeschlossen bleibt, werden die Theologinnen im Hinblick auf Lehre und Forschung an den deutschen Universitäten schwer benachteiligt sein[7]. Die Tatsache, daß in der gesamten Bundesrepublik bislang nur eine Frau als Professorin (Ordinaria) an einem katholisch-theologischen Fachbereich einer Universität und an Gesamt- oder Fachhochschulen nur wenige Theologieprofessorinnen lehren, ist wohl ein eindeutiger Beleg dafür. Infolge dieser geringen Stellung der Frau in Theologie und Kirche ist die gesamte Theologie stark von einer männlichen Sicht und Perspektive geprägt: Die Frau ist auch hier die weitgehend Übergangene.

Hat denn nun das neue Kirchenrecht von 1983 keinerlei Fortschritt gegenüber dem vorkonziliaren Zustand und dem Codex von 1917 gebracht? In bezug auf die Stellung der Frau kann man das so generell nicht behaupten: Einige diskrimi-

nierende Bestimmungen sind aufgehoben, so die in can. 742 § 2 (CIC/1917) vorgeschriebene Rangordnung bei der Spendung der Nottaufe, wonach die Frau in der Reihe der möglichen Spender auf dem letzten Platz rangierte; ferner das ausdrückliche Verbot des can. 813 § 2 (CIC/1917) für Frauen, den Altarraum zu betreten. Daneben sind auch noch einige positive Entwicklungen zu nennen, die jedoch zum Teil aus der pastoralen Notsituation hervorgehen: So können Laien, damit auch Frauen, in priesterlosen Gemeinden bestimmte seelsorgerliche Funktionen übernehmen (can. 517 § 2); ferner können Laien, also auch Frauen, als Richter in einem kirchlichen Kollegialgericht (can. 1421 § 2) tätig sowie als Kirchenanwalt und Ehebandverteidiger (can. 1435) oder auch als Vermögensverwalter (cc. 494 § 1, 537, 1282) zugelassen werden. Mit beratender Stimme können sie in kirchlichen Gremien (z. B. Pfarrgemeinderat u. Pastoralrat) mitwirken. Insofern ist der gesellschaftliche Wandel der Stellung der Frau zwar nicht ganz „spurlos am Kirchenrecht vorübergegangen", aber der eigentliche, dringend notwendige „Durchbruch steht allerdings noch aus"[8]. Auch die 7. ordentliche Bischofssynode über „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt 20 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" im Herbst 1987 brachte keine Revision des Status der Frau nach dem geltenden Kirchenrecht. In den „Propositiones" der Synodenväter fehlen die klare Forderung einer Gleichstellung der Frauen im Bereich der Ministeria (Lektor, Akolyth) sowie einer Prüfung des Frauendiakonats, wie vorgeschlagen worden war. Als konkrete Wünsche zur „Anerkennung der personalen Würde der Frau" werden nur noch die Teilnahme an Konsultationen, an der Erarbeitung von Entscheidungen sowie an der Vorbereitung pastoraler Dokumente und missionarischer Initiativen genannt[9]. Im übrigen enthält das nachsynodale Apostolische Schreiben nur programmatische Sätze im Sinn von Empfehlungen wie: „Die Kirche muß in ihrem Leben und in ihrer Sendung alle Gaben der Frauen und der Männer anerkennen und sie in die Praxis umsetzen."[10]

„Moderne" Begründungen für die inferiore Stellung der Frau

Wie werden nun die schwerwiegenden Einschränkungen des Gleichheitsprinzips, wie sie im Voraufgehenden dargestellt wurden, vor allem der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Dienstamt, seitens der Kirchenleitung begründet und gerechtfertigt?

Alle einschlägigen amtskirchlichen Dokumente aus der nachkonziliaren Phase bis heute durchzieht ein stereotypes Argumentationsmuster: Auf der einen Seite wird die gleiche Personwürde der Frau immer wieder betont, auf der anderen Seite werden die Eigenart der Frau, das Spezifische, Besondere der weiblichen Natur nachdrücklich hervorgehoben, um auf diese Weise eine unterschiedliche

Aufgaben- und Rollenzuweisung zu legitimieren. Dazu einige Beispiele, die für viele ähnliche Texte stehen: „Gleichheit (der Getauften) ist nicht gleich Identität, da die Kirche ein vielgestaltiger Leib ist, in dem ein jeder seine Aufgabe hat. Die Aufgaben sind aber verschieden und dürfen deshalb nicht vermischt werden."[11] „Mann und Frau sollen ihre je eigenen Gaben in das Leben der Kirche und ihrer Gemeinde einbringen und gemeinsam Verantwortung in Kirche und Gesellschaft übernehmen. Unbeschadet ihrer unterschiedlichen Aufgaben haben Mann und Frau grundsätzlich die gleiche Verantwortung und die gleichen Rechte."[12] Im Zusammenhang mit solchen Aussagen wird meistens eine eindringliche Warnung vor Gleichmacherei ausgesprochen: „Die Gleichberechtigung darf nicht zu einer egalitären und unpersönlichen Einebnung führen ... Das Ergebnis wäre unangebrachte Vermännlichung oder aber Persönlichkeitsverlust (der Frau) ... Heutzutage geht es vor allem darum, zu einer immer größeren und engeren Zusammenarbeit zwischen Männern und Frauen in Gesellschaft und Kirche zu gelangen, damit sie alle in ihren besonderen Reichtümern und schöpferischen Kräften zum Aufbau einer Welt beitragen."[13]

Für solche unterschiedliche Rollenzuweisung der Geschlechter (nur Männer sind zuständig für den Amtsbereich, Frauen für den Laiendienst) kann sich die Kirchenleitung freilich nicht auf ein richtungweisendes Wort Jesu berufen. Nirgendwo in den Evangelien ordnet Jesus Frauen und Männern unterschiedliche Aufgaben zu[14] noch schreibt er die Unterordnung von Frauen unter Männer vor, wie es einige der antik-jüdischen Tradition verhaftete Apostelschüler praktizierten. Dennoch meint die Kirche in ihrem Verständnis von „Schöpfungs- und Erlösungsordnung" eine Grundlegung und Bestätigung dieser Rollenzuweisung gewissermaßen von göttlicher Seite sehen zu können. In dem apostolischen Schreiben Johannes Pauls II. „Mulieris Dignitatem" (vom 15. August 1988)[15] kommt diese Sicht sehr deutlich zum Ausdruck. Das Dokument erhebt den Anspruch, eine Reflexion über die „anthropologischen und theologischen Grundlagen" zu bieten, die „für die Lösung der Probleme in bezug auf die Bedeutung und Würde des Menschseins als Frau und Mann notwendig" seien (Nr. 1). Dabei werden bestimmte Bibeltexte (z. B. Gen 1, 27f., 2, 18–25; Mt 22, 16; Lk 1, 49; Joh 2, 25 u. a.) in dem Sinn interpretiert, als sei bereits in der Schöpfung „nach ewigem Plan Gottes" eine betont geschlechtsspezifische Ausprägung des Bildes Gottes in der Frau grundgelegt und als habe Christus selbst als „Zeuge" dieses göttlichen Plans die besondere Eigenart der Frau, die sie vom Mann unterscheide, offenbar gemacht und „hervorgehoben" (25), indem er sich zum Beispiel bei der Auswahl der „Zwölf" auf Männer beschränkt und ihnen „im Zusammenhang mit der Einsetzung der Eucharistie" (angeblich) allein „den sakramentalen Auftrag: ‚Tut dies zum meinem Gedächtnis!'" erteilt habe (26). Ähnlich argumentiert auch die Erklärung der Glaubenskongregation „Inter insigniores" (1976)[16].

Ohne Berücksichtigung der soziokulturellen Verhältnisse im antiken Israel,

aufgrund deren Jesus bei der Auswahl der „Zwölf" nicht „völlig frei und unabhängig" von den sozialen Bedingungen seiner Zeit handeln konnte – die symbolische Bedeutung des Zwölferkreises als Vertreter der zwölf Stämme Israels wird nicht in Rechnung gestellt[17] – behauptet „Mulieris Dignitatem", Jesus habe so gehandelt, weil er „auf diese Weise die gottgewollte Beziehung zwischen Mann und Frau, zwischen dem ‚Fraulichen' und dem ‚Männlichen', sowohl im Schöpfungsgeheimnis wie im Geheimnis der Erlösung ausdrücken wollte" (26).

In der in Eph 5 ausgedrückten Analogie zwischen der ehelichen Beziehung von Mann und Frau und der Verbindung Christus–Kirche sieht der Papst das angeblich gottgewollte Verhältnis zwischen den Geschlechtern bestätigt; ohne daß der Text dies vorsieht, wird die Analogie auf das Verhältnis zwischen Amt („männlich") und Gemeinde („weiblich") übertragen. Seine Schlußfolgerung aus all diesen „Prämissen" lautet: Die Frau „kann das Sakrament des Ordo nicht empfangen und somit die Funktionen, die dem Amtspriestertum vorbehalten sind, nicht erfüllen"[18]. Vor allem der sakramentale Dienst der Eucharistie, das Handeln „in persona Christi", wodurch in sakramentaler Weise der Erlösungsakt Christi, des Bräutigams, gegenüber der Kirche, seiner Braut, ausgedrückt werde, erfordere das männliche Geschlecht des Priesters[19].

Eine weitere wesentliche theologische Grundlage für die herkömmliche Rollenzuweisung für Frauen und Männer in der Kirche bietet nach den amtlichen Verlautbarungen der letzten Zeit die Mariologie, der geradezu eine Schlüsselfunktion bei der Lösung der Frauenfrage zugesprochen wird: „Das marianische Element ... weist den Weg für ein erneutes Nachdenken über den Wert der Frau in der Kirche. Auch bietet es die Grundlage, damit die Situationen der Ungleichheit, an denen die Frau in der Gesellschaft leidet, in der Kirche vermieden werden. Maria weist der christlichen Gemeinschaft den Weg, um in der Verschiedenheit der Charismen und Dienste die gleiche Würde von Mann und Frau anzuerkennen. Das marianische Element zeigt die Bedeutung des Frauseins, anstatt die Konturen des Frauenprofils zu verwischen durch den Versuch, jede Komplementarität und Differenz gegenüber dem Mann zu leugnen."[20] In Maria finden nach dem Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem" die „zwei Dimensionen der Berufung der Frau" Mutterschaft und Jungfräulichkeit ihren erhabensten und vorbildhaften Ausdruck: „Maria ist der ‚neue Anfang' der Würde und Berufung der Frau, aller Frauen und jeder einzelnen" (11). Aber anstatt in Maria den „Typus der Kirche" in einem umfassenden Sinn zu sehen, in dem die ganze Kirche, also auch die Amtskirche, vorgebildet ist, wird sie zum Typus der Laien schlechthin stilisiert[21] – eine Deutung, die ebenso unbiblisch wie anachronistisch ist, da die Unterscheidung von Klerus und Laien frühestens etwa seit dem 3./4. Jahrhundert datiert und im Mittelalter durch feudalistische gesellschaftliche Strukturen weiter ausgebildet wurde. Die Beschränkung des Charakters Marias als „Urbild der Kirche" auf das Laienelement verrät eine androzentrische Sicht

der Theologie, die auf die Erhaltung der untergeordneten Stellung der Frau in der Kirche abzielt.

Historische Grundlagen

Ein Blick in die Geschichte der Kirche zeigt, was die „modernen" Begründungen für die derzeitige Stellung der Frau in der katholischen Kirche, wie sie im Voraufgehenden beispielhaft dargestellt wurden, bewußt oder unbewußt verbergen. Die heutige Situation der Frauen in der Kirche ist in ihrer Bedingtheit nämlich nur vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung und Tradition zu verstehen. Im notwendigerweise begrenzten Rahmen dieser Darstellung können nur ein geraffter Überblick bzw. einige exemplarische Linien dieser Entwicklung aufgezeigt werden, die jedoch ein Licht auf die derzeitige Lage der Frauen in der Kirche werfen[22].

Bis in die hebräische Bibel und weit darüber hinaus reicht nämlich die „Tradition" der Abwertung der Frau zurück, die für das derzeitige Geschlechterverhältnis in der Kirche bestimmend geworden ist. Bestimmte biblische Texte, so die Erzählung von der Erschaffung der Frau aus Adam, von der Erstübertretung des göttlichen Gebots durch Eva und den sich daraus für sie ergebenden Folgen (Gen 2; 3), vor allem das als Strafandrohung Gottes für die Frau mißverstandene Wort: „Nach deinem Mann geht dein Verlangen, er aber wird (bzw. soll) herrschen über dich" (Gen 3, 16), nicht zuletzt aber die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte dieser Stellen, die ihren patriarchalischen Tenor noch wesentlich verstärkte, all dies zusammengenommen bildete die Grundlage für eine sowohl biologisch-seinsmäßige als auch ethische Minderbewertung der Frau, die die gesamte Kirchengeschichte durchzieht. Die Frau galt als das sekundäre, nicht gottunmittelbare Geschöpf, das als solches angeblich auch leichter der Verführung durch das Böse erlag.

Bereits in der apostolischen und nachapostolischen Briefliteratur werden die genannten biblischen Texte aufgegriffen und argumentativ verwertet (z. B. 1 Kor 11, 3–10; 1 Tim 2, 11–14). Letztere Textstelle ist insofern besonders aufschlußreich im vorliegenden Zusammenhang, als hier erstmalig aus dem angeblichen seinshaften und ethischen Minderwert der Frau nachteilige Konsequenzen für ihre Stellung in der christlichen Gemeinde gezogen werden: „Eine Frau soll sich still und in aller Unterordnung belehren lassen. Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht ...; denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot." Beide Schriftstellen wie auch die sogenannten Haustafeln (Kol 3, 18f.; Eph 5, 22–33; 1 Petr 3, 1–6), die die Unterordnung der Frau unter den Mann fordern, reflektieren bereits eine Entwicklung, die sich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts durchsetzt.

Das Prinzip der Unterordnung der Frau in Ehe und Familie wird auf die christliche Gemeindeordnung ausgedehnt. Während Frauen in der Frühphase der christlichen (Missions-)Bewegung noch aktiv an Aufbau, Leitung und Leben der Gemeinden teilnahmen (vgl. Röm 16, 1ff. sowie die urchristliche Taufformel Gal 3, 27f.), bahnte sich im Zug der Anpassung an die patriarchalisch geprägte Umwelt sowie im Gefolge stärkerer Institutionalisierung der Gemeinden und zunehmender Konsolidierung kirchlicher Amtsstrukturen eine Entwicklung des Christentums an, die eindeutig zuungunsten der Frauen verlief. Frühe Kirchenordnungen, die syrische Didaskalia (3. Jahrhundert) und die Apostolischen Konstitutionen (4. Jahrhundert), wiederholen und erweitern das Lehrverbot für die Frau von 1 Tim 2, 11ff. Weitere Entwicklungsstadien des Verbots lassen sich über die „Statuta Ecclesiae Antiqua" (5. Jahrhundert) und das Decretum Gratiani (12. Jahrhundert) bis hin zum CIC/1917 und CIC/1983 (vgl. das Predigtverbot can. 767 § 1) verfolgen. Überdies behaften die im frühen Mittelalter wieder auflebenden Reinheitsvorschriften der Bibel (Lev 12, 1ff.; 15, 19ff.) die Frau mit dem Makel der Unreinheit und verdrängen sie zunehmend aus dem Amts- und Sakralbereich.

Die tiefe Geringschätzung der Frauen, die sich in der Tradition des Lehrverbots ausdrückt, zeigt sich besonders in der Infragestellung oder gar Leugnung der Gottebenbildlichkeit der Frau (vgl. 1 Kor 11, 7), die ebenfalls über Jahrhunderte weitervermittelt wird: über die Schriften des Ambrosiaster (4. Jahrhundert) – „Die Frau muß ihr Haupt verschleiern, weil sie nicht Gottes Ebenbild ist" –, das Decretum Gratiani, Thomas v. Aquin (13. Jahrhundert) – „Der Mann ist Ursprung und Ziel des Weibes, wie Gott Ursprung und Ziel der gesamten Schöpfung ist" – und andere Theologen und Kanonisten – der Ausschluß der Frau von der Ordination wird bei Huguccio (12. Jahrhundert) mit der biologischen Mangelhaftigkeit des weiblichen Geschlechts begründet – bis hin zum Hexenhammer (1487). Wie in einer „Summa" wird hier alles zusammengefaßt, was in früheren Epochen der Kirchen- und Profangeschichte an antifeministischen Äußerungen zu finden ist. Das Fazit lautet: „Also schlecht ist das Weib von Natur, da es schneller am Glauben zweifelt, auch schneller den Glauben ableugnet, was die Grundlage für die Hexerei ist." [23]

Auswirkungen des Antifeminismus in der Kirche

Aber sind nicht alle diese negativen Vorstellungen von der Frau und ihrem Wesen längst überholt? Was haben sie noch mit der Wertung und Stellung der Frauen in der katholischen Kirche von heute zu tun? Wird nicht in den amtskirchlichen Verlautbarungen der letzten Zeit, zum Beispiel in dem Apostolischen Schreiben „Mulieris Dignitatem" (1988), die Würde der Frau als Person und Abbild Gottes ausdrücklich hervorgehoben? Dies trifft zu, aber wo bleiben die Konsequenzen all dieser großen Worte von der Würde der Frau?

Eine zunehmende Anzahl katholischer Frauen empfindet denn auch die „Argumentation" der Kirchenleitung (Betonung der gleichen Personwürde der Frauen bei fortdauerndem Ausschluß von Ordination und geistlichen Ämtern aufgrund ihrer „Andersartigkeit") nicht nur als höchst unbefriedigend, sondern als Verschleierung und darum der Lösung der Frauenfrage in der Kirche in keiner Weise dienlich. Der grundlegende Widerspruch, der durch solche „Argumentation" verdeckt werden soll, ist unübersehbar: Einerseits ist aufgrund von wissenschaftlichen Erkenntnissen über den menschlichen Zeugungsprozeß und einer fortgeschritteneren Anthropologie der Auffassung von der biologischen und geistigen Inferiorität der Frau, wie beispielsweise Thomas v. Aquin und Huguccio sie vertraten, der Boden entzogen; andererseits ist aber die bestehende Rechtslage der Frau, ihr Ausschluß von den sog. Weiheämtern, in den Grundzügen weiterhin identisch mit ihrem Status nach mittelalterlichem kanonischem Recht, der eindeutig aus der durch Jahrhunderte hindurch tradierten Minderbewertung der Frau resultierte. Solange diese offensichtliche Zurücksetzung der Frau konserviert wird, bleiben alle Bekenntnisse zur personalen Würde der Frau und ihrer Gottebenbildlichkeit nur leere Floskeln, also zutiefst unglaubwürdig.

Die Kenntnis der Unterdrückungsgeschichte der Frau ist fraglos eine grundlegende Voraussetzung dafür, daß die Frauen ihre gegenwärtige Situation in der Kirche richtig einzuschätzen wissen und die Fadenscheinigkeit von Rechtfertigungen und Verharmlosungen ihrer derzeitigen Stellung durchschauen. Eine systematische Aufklärung über diese geschichtlichen Zusammenhänge ist daher ein dringendes Erfordernis heutiger pastoraler Arbeit. Dabei ist freilich mitzubedenken: Die lange Geschichte der Diskriminierung hat tiefe Spuren der Selbstverachtung oder doch des Minderwertgefühls in den Frauen hinterlassen. Gleichgültigkeit, Trägheit oder auch Resignation tun ein übriges, so daß viele Frauen, in ihrem Ehrgefühl abgestumpft, zu einem Kampf für ihre Befreiung unfähig geworden sind; von daher erklärt es sich, daß bislang noch viel zu wenige die damit verbundenen Mühen auf sich nehmen.

Trotz all dieser Schwierigkeiten wird der schwere Weg der Befreiung aus Abhängigkeit und Zurücksetzung im Vertrauen auf Gottes Kraft möglich sein und auch zu einem guten Ende führen. Die Besinnung auf Jesus, auf die frühen, verheißungsvollen Anfänge des Christentums können dazu ermutigen, der Aussage von Gal 3, 28 „In Christus ist weder männlich noch weiblich" uneingeschränkt in den kirchlichen Strukturen zum Durchbruch zu verhelfen. Indem Frauen (und einsichtige, um Gerechtigkeit bemühte Männer) darauf drängen, daß dieses Grundgesetz des Christentums in allen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebensbereichen realisiert wird, leisten sie einen Beitrag zur Menschwerdung von Frauen und Männern und damit einen Dienst im Hinblick auf das Kommen des göttlichen Reiches, das schon jetzt auf Verwirklichung drängt.

ANMERKUNGEN

[1] I. Raming, Frauenbewegung und Kirche (Weinheim 1989); Frauenbefreiung und Kirche, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1987).

[2] Die dt. Bischöfe 30 (Bonn 1981). An der Abfassung des Schreibens wirkte wesentlich Weihbischof E. Gutting mit, dessen Buch „Offensive gegen den Patriarchalismus" (Freiburg 1987) eine ausführliche Analyse und Kritik des Patriarchats in der Kirche bietet; allerdings werden daraus keine konkreten Folgerungen bzw. Forderungen, z. B. Zulassung von Frauen zum Priesteramt, abgeleitet – dies offenbar im Blick auf die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Inter Insigniores" (1976), die die Frauenordination ablehnt. Der Einfluß dieser Erklärung zeigt sich auch in dem sonst beachtenswerten Fastenhirtenbrief von Bischof F. Kamphaus „Frauen in der Kirche" (1989) 69–72 (inzwischen auch als Buch erschienen: Mutter Kirche und ihre Töchter, Freiburg 1989).

[3] So z. B. die Eingabe der Bischöfe an die Kongregation für Kirchenrechtsreform, „Frauen zu allen Diensten des gemeinsamen Priestertums aller Getauften gleichberechtigt zuzulassen" (Die dt. Bischöfe, a. a. O. 19), der von der römischen Kirchenleitung bislang nicht voll entsprochen wurde; ferner das – bereits von der Gemeinsamen Synode an den Papst gerichtete – Votum für eine Zulassung der Frau zum Diakonat, das bislang nicht beantwortet wurde (ebd. 23 f.).

[4] Anspr. Pauls VI. v. 20. 11. 1965; vgl. Vorrede zum CIC/1983, XXXIX; R. Puza, Strömungen und Tendenzen im neuen Kirchenrecht, in: TThQ (1983) 163. [5] N. Ruf, Das Recht der kath. Kirche (Freiburg [4]1983) 239.

[6] Von der hl. Therese v. Lisieux ist überliefert, daß sie einen sehr starken Wunsch verspürte, Priester zu werden, s. dazu C. Martin, Die kleine Therese v. Lisieux (München 1985) 67.

[7] I. Müller, Berufsperspektiven katholischer Theologinnen an deutschen Universitäten, in: Conc. 21 (1985) 454–460; dies., Die Misere katholischer Theologinnen in den deutschen Universitäten (Weinheim 1987).

[8] R. Puza, Zur Stellung der Frau im alten und neuen Kirchenrecht, in: TThQ 163 (1983) 110.

[9] Vgl. Ap. Schreiben „Christifideles Laici" (Verlautb. d. Ap. Stuhls 87) 77, 82. [10] Ebd. 79, s. auch 77 f.

[11] Erkl. der Kongr. f. d. Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt v. 15. 10. 1976 (Verlautb. d. Ap. Stuhls 3) 20.

[12] Gem. Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Freiburg [6]1985) 611 f.

[13] Paul VI., Wort und Weisung im Jahre 1976, 175 f.

[14] E. Gössmann, Kommentar zu „Mulieris Dignitatem", in: Die Zeit der Frau (Freiburg 1988) 146.

[15] Verlautb. des Ap. Stuhls 86, 6. Vgl. auch „Christifideles Laici", a. a. O. 80.

[16] A. a. O. (Anm. 11) 7 f. Nach P. Hünermann, Roma locuta – causa finita? in: HK 31 (1977) 209, qualifiziert die Erklärung selbst die „dogmatische Verbindlichkeit der kirchlichen Praxis ... eindeutig als gering" und begrenzt klar die „Tragweite der Argumente aus Schrift und Tradition". Vgl. auch K. Rahner, Priestertum der Frau?, in dieser Zschr. 195 (1977) 291–301.

[17] So mit Recht I. Willig (KNA 4. 10. 88); s. auch die Stellungnahme der Frauengruppe „Maria von Magdala" in: I. Raming, a. a. O. 118 ff.

[18] „Christifideles Laici" 81. [19] „Mulieris Dignitatem" 58 f.; „Christifideles Laici" 81.

[20] Instrumentum Laboris zur Bischofssynode 1987 (Verlautb. d. Ap. Stuhls 78) 26. Einen ähnlichen Zusammenhang zwischen Maria und der Frau in der Kirche bringt auch die Enzyklika „Redemptoris Mater" von Johannes Paul II. zum Ausdruck: Durch den Blick auf Maria könne die Frau das Geheimnis entdecken, „wie sie ihr Frausein würdig leben und ihre wahre Entfaltung bewirken" könne (Verlautb. d. Ap. Stuhls 75, 55).

[21] Ebd. 32 f., 54 f. Eine kritische Analyse der Enzyklika in: I. Raming, a. a. O. 61 ff.

[22] Zum folgenden vgl. Die Frau im Urchristentum, hrsg. v. G. Dautzenberg (Freiburg 1983); S. Heine, Frauen der frühen Christenheit (Göttingen 1986); K. Thraede, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: Freunde in Christus werden, hrsg. v. G. Scharffenorth u. K. Thraede (Gelnhausen 1977) 31–182; M. Küchler, Schweigen, Schmuck und Schleier (Göttingen 1986); I. Raming, Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt – gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? (Köln 1973).

[23] J. Sprenger, H. Institoris, Der Hexenhammer (Darmstadt 1974) 348.

UMSCHAU

Der Protagonist der Angstüberwindung

Als sprechendes Indiz dafür, daß die seit Beginn der siebziger Jahre in Gang gekommene und vielfach bezeugte Neuentdeckung Jesu in eine neue, der glaubensgeschichtlichen Entwicklung konforme Phase eingetreten ist, darf die Tatsache gelten, daß Georg Baudler, der sich schon mit seinem Buch „Wahrer Gott als wahrer Mensch" (von 1977) in den Disput um Jesus eingeschaltet hatte und dem seine Abhandlung „Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse" (von 1986) folgen ließ, nun zum dritten Mal ein Jesusbuch vorlegt, das schon durch seinen befremdlichen Titel „Erlösung vom Stiergott" auf die „Radikalität" seines Ansatzes und der mit ihm vertretenen Position verweist[1]. Demgemäß handelt es sich auch nicht um ein eigentlich wissenschaftliches und schon gar nicht an der historischen Kritik orientiertes, sondern um ein eher bekenntnishaftes, vom pädagogischen Engagement und der Menschenfreundlichkeit seines Verfassers eingegebenes Jesusbuch, von dem schwer zu sagen ist, was an ihm größere Bewunderung verdient: die Weite des Horizonts, der Umfang des verarbeiteten Materials oder die Entschiedenheit seiner Konzeption. Was diese anlangt, so verdankt sie ihre Klarheit nicht zuletzt der synchronen Verfahrensweise des Autors, die Jesus Aug' in Aug' mit der urmenschlichen Gotteserfahrung erscheinen und diese konflikterregend in seine Lebensgeschichte hineinwirken läßt.

Am Ausgangspunkt der menschlichen Religionsgeschichte, mit der er Jesus in eine dialogische Beziehung zu setzen sucht, ortet Baudler eine – an den biblischen „Sündenfall" erinnernde – Fehlentscheidung, die, bedingt durch den Übergang des Urmenschen zum Großwildjäger, in einer Dämonisierung der Gotteserfahrung bestand und als solche bis in das usurpatorische Sprachverhalten (263 ff.), die theologischen Deutungsmodelle (80 f.) und die politischen Entscheidungsmechanismen der Gegenwart hinein (212 ff.) bestimmend blieb, obwohl dieser Gottesschatten von Jesus, gestützt auf die großen Reformer der israelitischen Heilsgeschichte, überwunden und in seiner Passion in aller Form „niedergerungen" wurde.

So krönt er die Religions- und Offenbarungsgeschichte, die mit einer Usurpation der an den Dingen wahrgenommenen „göttlichen" Qualität begann (132) und durch die Selbstüberhebung des Menschen dazu führte, daß sich das Göttliche „von Grund auf" mit Erfahrungen „von Tod und Schrecken" verband und zur Ausbildung jener Versöhnungs- und Erfüllungsformen führte, die dem in die religiöse Defensive gedrängten Menschen wenigstens ein befristetes Leben angesichts der göttlichen „Schreckensmacht" garantierten (274). Es ist dies jene Geschichte, die sich dann aber in der Heilserfahrung der „Mose-Sippe" zu der Einsicht in die Befreiungsmacht ihres Schutz- und Wegegottes lichtete und schließlich, fortgebildet durch die Verkündigung der Propheten und das Zeugnis der Psalmen, in Jesus dadurch vollendete, daß sich der Symbolgehalt des Göttlichen von der Erfahrung der „schreckenerregenden Tötungsmacht" zu der des „mütterlich-liebenden Vaters" wandelte (275). Auf diese – trotz der Anhäufung von religions- und mythengeschichtlichen Materialien – synchrone Verfahrungs- und Sehweise geht der Vorzug ebenso wie die Problematik des Baudlerschen Werks zurück.

Sein Vorzug besteht vor allem in einem überwältigend klaren Durchblick durch die innere Geschichte Jesu. In klärender Abgrenzung von gängigen Deutungsmodellen setzt Baudler mit der These ein, daß Jesus weder als „Lichtheld im Sinne der Religionsgeschichte" (186) noch als „religiöser Lehrer" zu gelten habe, „der das Werk des Mose fortsetzt und ausweitet" (295). Vielmehr beginnt er damit, daß er als ein „neuer Mose" dessen Aufgabe in einem „zweiten Anlauf" in Angriff nimmt, um die Last des Schrekkensgottes abzuarbeiten (ebd).

Dabei besteht die sich jeder Psychologie und Rekonstruktion entziehende Lebensleistung Jesu darin, daß er der ihm entgegentretenden „Tötungs- und Schreckensmacht" lediglich seine Verbindung mit dem grenzen- und bedingungslos liebenden Vatergott entgegenhält, der sich ihm in der Jordan-Erfahrung seiner Taufe erschloß und von ihm unwiderruflich Besitz ergriff (298 f.). Zwar tritt ihm im Gebetskampf der Getsemane-Szene (Mk 14, 32–42) die „dämonisch-schreckenerregende Nachtseite" des Göttlichen nochmals entgegen; doch ringt er sie in seinem nächtlichen Gebetskampf ebenso „wie sein Stammvater Jakob einst in der Nacht des Flußübergangs" nieder (299). Und als er am Kreuz in den Abgrund der Gottverlassenheit zu versinken droht, erneuert er diesen Sieg über die göttliche Dämonie, indem er sich von der Klage über seine Not (Mk 15, 34) zu dem Wort vollkommener Ergebung in die Hände seines Vaters (Lk 23, 46) durchringt (300). Zwar verdunkelt sich ihm in seiner Todesnot das „Antlitz des Abba", der nun wie der taube und rücksichtslose Richter seines Gleichnisses (Lk 18, 5) erscheint; doch findet er nach der lukanischen Deutung in und mit seinem Todesschrei zurück zum vertrauenden Kindsein, das nirgendwo heller als in seinem Sterben in dieser Welt des Hasses und der Gewalt aufscheint (187 ff.). Demnach war es nicht der zerrissene Leib, sondern der aus einer letzten Anstrengung und Konzentration aller Lebenskräfte ausgestoßene Todesschrei des Gekreuzigten, der den „Vorhang" zwischen Gott und der Menschheit zerriß und diese dadurch „aus dem Kreislauf der Gewalt und des Opfers" befreite (165).

So besteht die von Jesus der Menschheit erwiesene Hilfe letztlich darin, daß er ihr mehr noch durch sein Dasein als durch seine Botschaft und mehr noch durch sein Sterben als durch sein Leben den rettenden Ausweg aus dem Teufelskreis von Angst und Gewalt, gerade auch in ihren religiösen und kirchlichen Formen, bahnte. Kaum einmal wurde die Lebensleistung Jesu in der gegenwärtigen Literatur so lichtvoll und überzeugend zum Ausdruck gebracht wie in diesem Durchblick.

Doch damit sind auch bereits die Grenzen und Probleme der Baudlerschen Darstellung angedeutet. Problematisch wirkt schon das immer wieder durchschlagende Freudsche Modell von Sexualität und Aggression, das wohl als Deutungsraster für die in reicher Fülle aufgeführten Märchen- und Mythenmotive ausreicht, aber sicher nicht für die kulturgeschichtliche Entwicklung der Menschheit, auch nicht angesichts der wiederholt in Anspruch genommenen prähistorischen Belege (107 ff.), die allenfalls als nachträgliche Interpretationen des kritischen Übergangs, aber sicher nicht als Kausalerklärungen seines Zustandekommens gelten können. Außerdem erleidet das Buch durch die Massierung der Tötungsaspekte eine Kopflastigkeit, gegen die seine zentrale Antithese nur mit Mühe aufkommt. Aus der Häufung des Bild- und Mythenmaterials ergibt sich aber auch eine Einseitigkeit der Perspektive, die von Baudler zwar eingangs methodisch gerechtfertigt und abgesichert wird (16–34), dem Jesusbild der Evangelien aber doch nur bedingt entspricht. Zwar ist es durchaus sinnvoll, Jesus als ein „Symbol Gottes" aufzufassen (35 ff.), wenn dieser Ansatz, wie es in der Folge ausdrücklich geschieht, von anderen Gottessymbolen abgegrenzt und unterschieden wird (40–50). Und es ist erst recht gerechtfertigt, diese Sicht in einer bild- und symbolvergessenen Zeit wie der gegenwärtigen zu erneuern.

Dennoch wird man in Erinnerung an das Gleichnisbuch Baudlers fragen müssen, ob sich die Lebensleistung Jesu, um die es ihm in seinem neuen Anlauf doch thematisch zu tun ist, vollgültig aus seinem Verhalten erheben läßt, zumal dieses doch eher nach Art eines existentiellen „Kommentars" zu seiner Wortverkündigung hinzukommt. Wer so radikal in seinem Wort lebt, daß sein Bild nirgendwo deutlicher als im Spiegel seiner Gleichnisse aufscheint, und wer das fleischgewordene Wort des sich in ihm offenbarenden Gottes heißt, kann schwerlich in der Symbolik seines Daseins ohne Mitberücksichtigung von dessen Dialogik begriffen werden.

Mit deren Vernachlässigung hängt es aber offensichtlich zusammen, daß bei der Würdigung Jesu nur die Nachwirkung des urgeschichtlichen Gewaltakts, nicht aber seine geistige Eigenleistung eine Rolle spielt, so daß er im Grund nur

als der Therapeut und Überwinder eines archaischen Traumas erscheint. Dem entspricht es durchaus, daß die Auseinandersetzung Jesu mit den religiösen Vorstellungen seiner Zeit und deren Verarbeitung in der Entwicklung seines Selbstbewußtseins, seiner Sprache und seiner Verkündigung kaum in Betracht gezogen wird. In einer Abbreviatur, die an die „Kurzformel" des Hebräerbriefs (5, 7) erinnert, schlägt die Deutung den Bogen von der Taufe zum Todesschrei, so daß für die sich zwischen beiden Polen abspielende Geschichte, sofern sie überhaupt Erwähnung findet, nur der Rekurs auf den bei der Taufe empfangenen Geistimpuls bleibt.

Gerade hier aber erregt die Darstellung die größten Bedenken. Denn sosehr sich Baudler bemüht, den von ihm als „Sonnenwind" und „Gottesatem" verstandenen Impuls von religionsgeschichtlichen Analogien zu unterscheiden, gelingt es ihm nicht, sich bei der wiederholten Umschreibung des Motivs eindeutig über den naturalistisch-magischen Horizont der Vergleichsstelle zu erheben. So erscheint Jesus eher als der Träger eines sich in ihm ereignenden Geschehens denn als der Täter des ihm aufgetragenen Werks. Daraus erklärt es sich überdies, daß die Deutung nicht erkennen läßt, wo die der Lebensleistung Jesu korrespondierende Tat des Glaubens ansetzen könnte. Mit einer allzu kritiklosen Rezeption der Erklärungsmodelle René Girards und Eugen Drewermanns hängt es schließlich zusammen, daß die Ablehnung der Opferidee schematisch bleibt und nirgendwo das Reflexionsniveau erreicht, das dieser ebenso bedeutungsvollen wie schwierigen These angemessen wäre.

Ungeachtet dieser Vorbehalte, die sich auch auf die mangelhafte Organisation des Gedanken- und Quellenmaterials beziehen, hinterläßt die Monographie einen faszinierenden Eindruck, der sich letztlich an der Tatsache entzündet, daß Baudlers Werk schon durch seine ebenso aktuelle wie unzeitgemäße Hauptthese das Flachland der gängigen Jesusliteratur weit überragt. Während diese weithin der Tendenz verfällt, das Christentum mit Rudolf Bultmann „im Rahmen der antiken Religionen", insbesondere aber des Spätjudentums, zu interpretieren, arbeitet Baudler mit einer sonst kaum einmal erreichten Intensität die Einzigartigkeit der Gestalt Jesu und die Bedingungslosigkeit seiner Todeshingabe heraus. Wie kaum ein anderer macht er deutlich, daß es der innerste Sinn dieser Hingabe war, die Verkettung von Angst und Gewalt von ihrer Wurzel her zu überwinden: von dorther, wo im Gottesbegriff das Element des Tremendum überwiegt und Gott zugleich zur Letztinstanz des menschlichen Rachebedürfnisses inthronisiert wird.

So bringt er Jesus, mit dem Untertitel seiner Untersuchung gesprochen, auf eine höchst distanzierende Weise mit den Mythen und Weltreligionen ins Gespräch; denn ihm – und nur ihm – gelang es, den Schatten des Grauenhaften und Angsterregenden aus dem Bild Gottes zu tilgen, indem er statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte. Doch im selben Maß, wie sich Baudler damit vom gegenwärtigen Trend distanziert, kommt er dem Lebensgefühl des heutigen Menschen entgegen, dessen Glaubenserwartung auf nichts so sehr wie auf Hilfen zur Überwindung seiner Lebensangst, gerade auch in deren religiösen und kirchlichen Erscheinungsformen, gerichtet ist. Ihm, dem geängsteten Menschen der Gegenwart, vermittelt er ein Jesusbild, das in gleicher Weise auf den „Leib" seiner Gefühle geschrieben wie aus der „Seele" seiner Sinnsuche gesprochen ist. Und darin besteht der – trotz aller Korrekturbedürftigkeit – überragende Wert dieses Jesusbuchs. *Eugen Biser*

[1] Baudler, Georg: Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen. München, Stuttgart: Kösel, Calwer 1989. 435 S., Lw., 45,– DM.

BESPRECHUNGEN

Kirche und Gesellschaft

HARTMANN, Gerhard: *Der Bischof.* Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität. Köln: Styria 1990. 254 S. Kart. 34,–.

G. Hartmann, Theologe und Historiker, derzeit Verlagsleiter in Köln, gibt in diesem Buch zunächst einen Überblick über die Geschichte des Wahl- und Ernennungsrechts der Bischöfe, wobei besonders ausführlich Entwicklung und Stand des Konkordatsrechts in den deutschsprachigen Staaten und die damit verbundenen staatskirchenrechtlichen Fragen zur Sprache kommen. Es folgt eine detaillierte Darstellung der Vorgänge um die Besetzung der Erzbistümer Köln (1987–1989) und Salzburg (1988–1989) und die Ernennung eines Koadjutors für Chur (1988), verbunden mit einer präzisen Untersuchung der zahlreichen rechtlichen Probleme. Der Autor stützt sich auf alle derzeit zugänglichen authentischen Quellen und kann deswegen eine Reihe von Falschmeldungen korrigieren. Eine volle Offenlegung verhindert die Schweigepflicht, die zum Teil auch konkordatsrechtlich festgelegt ist. Dies betrifft vor allem die auf den Vorschlagslisten genannten Namen.

Bei der Untersuchung der verschiedenen rechtlichen Probleme kommt Hartmann zum Ergebnis, daß in Köln eine Konkordatsverletzung vermieden wurde, nicht zuletzt aufgrund des Drängens der beteiligten Landesregierungen auf die Einhaltung des hier geltenden preußischen Konkordats von 1929 (146–160). Bei der Ernennung der Bischöfe von Salzburg und Feldkirch hingegen wurde nach Überzeugung des Verfassers das österreichische Konkordat von 1934 verletzt (169–174). Dieses schreibt nämlich vor, daß „bei Erledigung" eines Bischofssitzes die einzelnen österreichischen Diözesanbischöfe innerhalb eines Monats eine Vorschlagsliste nach Rom schicken. Diesem Recht konnten die Bischöfe nicht nachkommen, weil die römische Vorschlagsliste für die Wahl des Salzburger Domkapitels eintraf, als der alte Bischof noch im Amt war, und in Feldkirch die Ernennung des neuen Bischofs gleichzeitig mit der Annahme des Rücktritts des bisherigen Bischofs bekanntgegeben wurde. Für Chur hingegen gehen die Rechtsauffassungen auseinander. Für Hartmann gibt es aber gute Gründe dafür, auch hier von einer Verletzung des Konkordats zu sprechen (189–196), weil durch die Ernennung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge das Bischofswahlrecht des Domkapitels unmöglich gemacht wird.

Am Schluß überlegt der Verfasser, in welcher Weise man die Bestellung eines Bischofs auf eine breitere Basis stellen könnte. Er plädiert für ein erweitertes Domkapitelwahlrecht (202–207), das bei der derzeitigen Rechtslage allerdings nur auf dem Weg eines Konkordats, also völkerrechtlich, durchgesetzt und abgesichert werden könne (199). Seine Befürchtung ist allerdings nicht von der Hand zu weisen, daß diese Vorschläge ein ähnliches Schicksal erleiden können wie viele zuvor, nämlich „Makulatur zu sein" (207). Es wäre jedoch schon viel erreicht, wenn durch dieses Buch, das alles wichtige Material übersichtlich sammelt und zugleich engagiert Stellung bezieht, die Diskussion neu belebt würde.

W. Seibel SJ

FRIEDEBURG, Ludwig von: *Bildungsreform in Deutschland.* Geschichte und gesellschaftlicher Widerspruch. Frankfurt: Suhrkamp 1989. 526 S. Lw. 58,–.

Ludwig von Friedeburg, 1969–1974 hessischer Kultusminister, legt in diesen engagierten bildungsgeschichtlichen Studien einen sehr grundsätzlichen Rückblick auf die deutsche Schulgeschichte vor; er rechtfertigt zugleich seine Reformen in Hessen, deren Impulse auch im abschließenden Ausblick noch in lebendiger Frische erkennbar sind. Die einzelnen Kapitel sind gut gebaut, lesbar und gründen auf vielen Stu-

dien zur jeweiligen Bildungssituation. Die Beurteilung der Entwicklungen und Inhalte gewinnt in treffenden, langen Zitaten Anschaulichkeit. Wie der Untertitel des Buchs andeutet, interessiert den Verfasser die Idee der Reformen ebenso wie die geschichtlich bedingte Gestalt des jeweiligen gesellschaftlichen Widerstands. Das Interesse am Thema schärft (und verzerrt wohl auch) die Wahrnehmung, trotz aller Absicht, der Geschichte und ihren Akteuren gegenüber gerecht zu sein. Offensichtlich hatten es die Reformen, sei es der Grundschule, sei es eines schulischen Gesamtplans (zumal für alle Länder der Bundesrepublik Deutschland) schwer, sich gegen staatliche und konfessionelle Interessen, gegen Bildungsdünkel und Standesrechte durchzusetzen. Diesen Kampf aus der Nähe gleichsam mitzubekommen, disponiert in Zukunft wohl zur Kalkulation kleiner Schritte bei großen Reformprogrammen: auch eine Lehre, die nicht unwichtig ist.

Natürlich wird bei einem solchen großen Überblick vieles an Detailkenntnis vorausgesetzt, etwa wenn in der Frage des „antichristlichen" Sozialismus um 1919 (214ff.) nur der preußische Episkopat bemüht wird, aber die tatsächliche Ausrichtung einer atheistischen Programmatik beim damaligen Sozialismus nicht erwähnt wird. Die kurze Charakterisierung der Kirchen im Widerstand gegen das Dritte Reich, daß sie ihre große Einschätzung nach dem Krieg „weniger ihrer Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus als dessen Kirchenfeindlichkeit" (284) verdankten, klingt doch sehr sophistisch, von der zeitgeschichtlichen Begründbarkeit dieser These gar nicht zu reden. Und was den versäumten Neubeginn 1945 angeht (281), so werden mit keinem Wort die Bildungspläne aus dem Widerstand, etwa des Kreisauer Kreises, erwähnt. Auch in ihnen zeigten sich Optionen. Das Kapitel über die „Hessischen Rahmenrichtlinien" (449ff.) wird mit der Brille des damaligen Bildungspolitikers gelesen werden müssen, wie auch die immer wieder eingefügte Vorliebe für eine integrierte Gesamtschule, ohne deren offensichtliche Mängel auch nur anzudeuten. „Die Bildungsreform bleibt auf der Tagesordnung" (477), diesem Schlußsatz ist voll zuzustimmen, wenn man die heutige Situation junger Menschen mit ihrer Schulmündigkeit, ihren vorgezogenen Verteilungskämpfen, ihren regionalen Ungerechtigkeiten, ihrem Überangebot an Informationen und ihrer „Individualisierung" (8. Jugendbericht 1990) voll zur Kenntnis nimmt. Friedeburgs Buch kann für die Probleme der heutigen Zeit sehr sensibilisieren. *R. Bleistein SJ*

Schroeder, Wolfgang: *Gewerkschaftspolitik zwischen DGB, Katholizismus und CDU 1945 bis 1960.* Katholische Arbeiterführer als Zeitzeugen in Interviews. Köln: Bund-Verlag 1990. 400 S. Lw. 40,–.

Die vorliegende Arbeit entstand im Rahmen des von Prof. Heiner Ludwig geleiteten Projekts „Der katholische Beitrag zur Entwicklung der Einheitsgewerkschaft von 1945 bis 1960". Die Arbeit ist eine umfassende Darstellung der Vorgänge und Prozesse im deutschen sozialen Katholizismus und der tragenden Akteure im angegebenen Zeitraum. Schon die Inhaltsangabe zeigt die Vielfalt und Verschiedenheit der Richtungen: Christlich-Soziale im DGB, die Christlich-Soziale Kollegenschaft, Sozialausschüsse (CDA), KAB, CAJ, der Jesuitenorden: „Die 17. Gewerkschaft", Linkskatholische „Partisanen".

Die Arbeit basiert auf 17 Interviews mit katholischen Arbeiterführern wie Bernhard Tacke, Maria Weber, Franz Heckhausen, Hans Katzer, Bernhard Winkelheide, mit O. v. Nell-Breuning, Walter Dirks und anderen. Damit der Leser die Interviews vor dem Hintergrund der einzelnen Gruppen und Richtungen einordnen kann, beginnt jedes Kapitel mit einer kurzen historischen Einleitung. Der Verfasser sieht klar die Gefahr seiner Methode, geschichtliche Vorgänge durch Interviews darzustellen. Um sie zu verringern, werden verschiedene Korrekturen eingebaut wie schriftliche Quellen, weitere Interviews, Überprüfung der Logik des Erzählten. Gegenüber dem großen Vorteil dieser Methode spielen die möglichen Unschärfen aufs Ganze keine Rolle.

Die Arbeit bietet einen lebendigen und farbigen Einblick in die Beziehungen und Verknotungen der Personen und Strömungen dieser Zeit. Die Gespräche geben Auskunft über wich-

tige Ereignisse, Personen, Ideen, Ziele und Organisationen, die den sozialen Katholizismus im Spannungsfeld von CDU, DGB und Kirche bestimmten. Durch die Interviews werden die Motive und die formellen Entscheidungsstrukturen von Organisationen und Institutionen offengelegt. Aus den biographischen Einleitungen ergibt sich ferner, daß die Akteure die Kraft und das Verantwortungsbewußtsein für ihr soziales Engagement aus ihrem christlichen Glauben schöpften, wie er in der Familientradition und den katholischen Jugendorganisationen gewachsen war.

Insgesamt ein wertvoller, ja unersetzlicher Beitrag zur Geschichte des deutschen sozialen Katholizismus. *F. Prinz SJ*

ZU DIESEM HEFT

Von seinen Anfängen her ist das Christentum eine Stadtreligion. Heute gibt es auf den Straßen der Städte ein breites Angebot neuer religiöser Bewegungen. Wie kann die Kirche ein solches urban geprägtes religiöses Bewußtsein produktiv verarbeiten? Hans-Joachim Höhn sucht eine Antwort.

Die in Lateinamerika verbreitete „Lectura popular", die Lektüre der Bibel aus der Perspektive des armen Volkes, hat vor allem im Werk des Karmeliten Carlos Mesters Gestalt gewonnen, zuletzt in seinem Buch über die Zehn Gebote. Horst Goldstein setzt sich damit auseinander.

Aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums der päpstlichen Bestätigung der Gesellschaft Jesu stellt Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, Leben und Werk herausragender Jesuiten dar, die man auch als Individualisten bezeichnen kann. Der Beitrag in diesem Heft ist Franz Xaver gewidmet.

Engagierte Mitarbeiter der Kirche erleben gerade bei der Verkündigung im ethischen Bereich oft große Spannungen. Josef Römelt, Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Redemptoristen in Hennef, nennt diese Spannungsfelder und fragt, wie man sie bewältigen kann.

Heinz Hürten, Professor für neue und neueste Geschichte an der Katholischen Universität Eichstätt, untersucht Geschichte und Programmatik christlicher Parteien in Europa. Er macht deutlich, daß dabei die Erfahrung und die jeweilige Situation eine mindestens ebenso große Rolle spielen wie die christliche Tradition.

In der Diskussion über die Stellung der Frau in der Kirche stellt Ida Raming den derzeitigen Stand dar. Sie diagnostiziert noch erhebliche Defizite.

Wahrhaftigkeit

Das Zweite Vatikanische Konzil versteht die Kirche als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug" des Reiches Gottes, das sie allen Menschen in Wort und Tat verkünden soll (Lumen Gentium 1). Ein Zeichen ist aber nur dann wirklich zeichenhaft und somit fähig, eine Botschaft zu vermitteln, wenn es für seine Adressaten verständlich und glaubwürdig ist. Diese Zeichenhaftigkeit ist also nicht aus sich gegeben, sondern verlangt, daß man vom Verstehens- und Erfahrungshorizont der Adressaten ausgeht, auch und gerade wenn er nicht den eigenen Vorstellungen entspricht. Nichts anderes als diese zweifellos schwierige Aufgabe umschreibt der Begriff Inkulturation.

Evangelisation und „Weitergabe des Glaubens" setzen zuallererst Wahrhaftigkeit des Sprechens und Tuns voraus, und zwar sowohl im Sinn objektiver Verständlichkeit – man könnte auch von struktureller Wahrhaftigkeit sprechen – als auch subjektiver Ehrlichkeit. Dies gilt besonders in einer Zeit, in der Institutionen und ihre Vertreter in einer tiefen Vertrauenskrise stehen, zum einen weil sie ihren Sinn nicht deutlich machen können, zum anderen weil man an ihrer Wahrhaftigkeit zweifelt. Auch die Kirche muß sich diesem Vorwurf ehrlich stellen, zumal es unübersehbare Hinweise gibt, daß er nicht völlig unberechtigt ist.

Dies beginnt mit der Sprache, etwa der Verwendung der Begriffe Macht und Dienst. Während Dienst nach gängigem Verständnis weisungsgebundene, schlecht bezahlte und wenig angesehene Arbeit bezeichnet (Hausangestellte, Pflegepersonal, Gastarbeiter), spricht man innerkirchlich auch dann gern von Dienst, wenn man über besondere Macht verfügt und kaum einer Kontrolle unterliegt. Selbst Entscheidungen, die gegen den erklärten Willen von Mehrheiten getroffen werden, haben angeblich nichts mit Ausübung von Macht zu tun. Natürlich kann eine Leitungsfunktion eine Last sein; doch von Dienst spricht man dabei im allgemeinen nur dann, wenn ihr Dienstcharakter offensichtlich und unumstritten ist. Dieser innerkirchliche Sprachgebrauch ist besonders verwunderlich, wenn man ihn mit dem biblischen Verständnis von Dienst vergleicht – man denke an das eindeutige und aussagekräftige Zeichen der Fußwaschung.

Ein anderer Gesichtspunkt ist der Umgang mit der eigenen Geschichte. Erstaunlicherweise wagen gerade jene, welche die heutige Geschichtsvergessenheit beklagen, es oft nicht, zu den Schattenseiten und Fehlentscheidungen einer langen Kirchengeschichte ehrlich zu stehen. Statt dessen versuchen sie durch für den heutigen Menschen nicht nachvollziehbare Interpretationen nachzuweisen, daß die Kirche ihre Aussagen in wichtigen Fragen nie ändern mußte. Gewiß ist Vorsicht geboten, die Vergangenheit einfach nach heutigen Maßstäben zu beur-

teilen. Ebensowenig läßt sich aber bestreiten, daß die Kirche, zum Beispiel was das Recht auf Religionsfreiheit angeht, ihre Position grundlegend revidiert hat, für eine „Kirche der Sünder" (Lumen Gentium 8) eigentlich keine Schande. Diese Angst vor geschichtlicher Wahrhaftigkeit legt den Verdacht nahe, im Bewußtsein begründet zu sein, daß eine Kirche, die in der Vergangenheit geirrt hat, auch heute nicht gegen jeden Irrtum gefeit ist, was das Gewicht von reinen Autoritätsargumenten gegenüber Sachargumenten erheblich einschränken würde.

Wahrhaftigkeit hat weiter mit Eintreten für die eigene Überzeugung und Freimut des Redens zu tun. Wie schwer sich die Kirche damit tut, haben viele Reaktionen auf die „Kölner Erklärung" (Januar 1989) gezeigt. Man mag sich über Inhalt, Form und Zeitpunkt dieser Erklärung streiten und kann legitimerweise ganz anderer Meinung sein. Aber dies darf nicht die Freiheit der anderen einschränken, ihre Meinung und Sorgen ehrlich zu äußern. Besonders nachdenklich muß stimmen, daß viele loyale Katholiken bis hin zu hohen Amtsträgern diese Sorgen teilen und sich über diese Erklärung erleichtert zeigten, dies aber nur hinter vorgehaltener Hand zu tun wagen. Eine derartige Atmosphäre der Furcht dürfte schwerlich ein glaubwürdiges Zeichen des klaren Ja und Nein im Evangelium sein.

Ähnliche Erfahrungen gibt es in der pastoralen Arbeit. Spirituäle in Priesterseminaren berichten von nicht wenigen Seminaristen, die sich völlig angepaßt verhalten, um nur ja nicht ihre eigene Berufsvorstellung zu gefährden. Priester und Mitarbeiter im kirchlichen Dienst haben Angst, zu ihren konkreten Lebensentscheidungen, Glaubensüberzeugungen oder pastoralen Praktiken auch in der Öffentlichkeit zu stehen. Selbstverständlich braucht die Kirche die „bestimmte Erinnerung" des Evangeliums und von Glaubenssätzen, und es wäre verheerend, wenn jeder nur noch seine Privatmeinung verkünden würde. Doch kann dies nie ein Ersatz für das schwierige Bemühen sein, die Botschaft des Evangeliums für heutige Menschen verständlich zu machen, auch wenn dies unvermeidlich Unzulänglichkeiten und sogar Einseitigkeiten mit sich bringt. Viel gefährlicher noch ist aber ein blindes Vertrauen auf das Wiederholen fester Formeln und Sprachspiele, selbst wenn sie immer weniger Menschen verstehen und darum logischerweise auch nicht glauben können. Hier ist wohl einer der Gründe dafür zu suchen, warum die Kirche oft so wenig Gehör findet.

Diese und ähnliche Tatsachen mögen in manchen Fällen in subjektiver Unwahrhaftigkeit begründet sein, dürften aber im allgemeinen eher ein Hinweis auf eine Tendenz zu struktureller Unfähigkeit zur Wahrhaftigkeit sein. Dabei bedeutet Wahrhaftigkeit sicher nicht, auf Klugheit zu verzichten oder immer und überall alles zu sagen. Klugheit muß aber vom Mut zu Wahrhaftigkeit getragen sein. Solange es an der Bereitschaft oder Fähigkeit dazu fehlt, werden alle Klagen über Säkularisierung, Glaubensverlust und Scheitern der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation wohl vergeblich sein. *Johannes Müller SJ*

Medard Kehl SJ

Kirchenerfahrungen

Zur gegenwärtigen Polarisierung in der Kirche

Ein Wort, das in Kurzform die Grundintuition von Roger Schutz und der Kommunität von Taizé enthält, läßt mich seit gut einem Jahr nicht mehr los: „Meine Jugend lag in einer Zeit, in der es viele Risse und Auseinandersetzungen unter den Menschen quer durch Europa gab. Damals stellte ich mir unablässig die Frage: Warum dieses gegenseitige Bekämpfen unter den Menschen und selbst unter den Christen? Warum diese Verurteilungen, ohne Einspruch zuzulassen? Und ich fragte mich: Gibt es auf unserer Erde einen Weg, der so weit führt, alles vom anderen zu verstehen?... Ich sagte mir: Wenn es diesen Weg gibt, beginne bei dir selber und engagiere dich selbst; du selbst, um alles von jedem Menschen zu verstehen." [1]

Dieses Wort und der von ihm inspirierte „Pilgerweg der Versöhnung", der weltweit von Taizé ausgeht, erweist sich mehr und mehr als eine Hilfe, die gegenwärtige Situation einer starken Polarisierung in der Kirche menschlich und geistlich „aufzuarbeiten". Denn es zeigt einen Weg auf, der – statt zu verurteilen und zu unterstellen – verstehen möchte: verstehen, warum Menschen, die dasselbe Wort Gottes hören, dasselbe Glaubensbekenntnis sprechen, dieselbe Eucharistie feiern, sich gleichermaßen den Armen und Notleidenden verpflichtet wissen, warum sie sich dennoch über viele Fragen nach der konkreten Gestalt, dem Lebensstil und der „Richtung" der Kirche so unversöhnlich entzweien können. Da ich selbst viele Menschen aus den verschiedensten kirchlichen „Richtungen" persönlich kenne und auch schätze, komme ich immer stärker zu der Einsicht, daß da nicht nur biographische und sozialpsychologische Faktoren eine Rolle spielen, auch nicht nur verschiedene ekklesiologische Positionen und kirchenpolitische Interessen (was zweifellos auch von großer Bedeutung ist), sondern daß all dem häufig eine geistliche Grunderfahrung, eine spirituelle Vision und Option von Kirche zugrunde liegt, die in tiefe emotionale Schichten des Glaubens hineinreicht. Unter dieser geistlichen Kirchenerfahrung verstehe ich eine grundlegende Weise der Verbindung von persönlichem Glaubensvollzug und kirchlicher Glaubensgemeinschaft: Welche existentielle Bedeutung hat die Kirche (auch als Universalkirche) für meinen Glauben? Wie kommt sie in meinem Beten und Meditieren vor? Wie ist sie in meine glaubende, hoffende und liebende Beziehung zu Gott und den Menschen integriert? [2]

Es sollen hier einmal drei solcher geistlichen Kirchenerfahrungen (in idealtypischer Vereinfachung) benannt werden, die zwar in verschiedenen Epochen unserer Glaubensgeschichte entstanden sind und da auch ihre Hochblüte hatten bzw. haben, die aber dennoch bis heute die „Kirchenfrömmigkeit" vieler Christen prägen, sich auch zum Teil überlappen und vermischen. Ein gegenseitiges Verstehen der jeweiligen geistlichen Grundoptionen kann vielleicht doch einen Beitrag zur innerkirchlichen Versöhnung leisten[3]. Es geht dabei vor allem um den Schnittpunkt von Spiritualität und systematischer Theologie. Der ekklesiologische Ertrag dieser Fragestellung dürfte darin liegen, die heute übliche Gegenüberstellung – die fast zu einem Fronten- und Lagerdenken geführt hat – von zwei konkurrierenden Kirchenverständnissen (Communio-Ekklesiologie – jurisdiktionelle Ekklesiologie) etwas aufzubrechen. Die Sachlage ist eben angesichts der „spirituellen Topographie" in unserer Kirche komplexer, vor allem, weil die hier zuerst vorgestellte Kirchenerfahrung theologisch oft übersehen wird, gerade auch in den Verbindungen, die sie mit der zweiten und dritten eingeht und die diese dann doch sehr modifizieren.

I. Spiritualität der symbolisch personifizierten Kirche

1. *Die Kirche als „ecclesia" im Gegenüber zu Jesus Christus*

In der Theologie der Kirchenväter, aber auch noch in der hochmittelalterlichen Mystik ist die Kirche bekanntlich nicht so sehr Gegenstand theologischer Reflexion oder Diskussion, sondern vor allem der geistlichen Meditation. Mit Hilfe der typologischen und allegorischen Schriftauslegung werden sehr viele alttestamentliche und neutestamentliche Bildworte auf die Kirche und ihr Verhältnis zu Jesus Christus gedeutet (z.B. das Bild vom Weinberg oder Weinstock, vom Schafstall, von der Stadt auf dem Berg, von der Arche, vom Schiff im stürmischen Meer usw.)[4]. Als Hauptsymbole dieser Meditationen über die Kirche sind jedoch schon sehr früh neben dem eucharistisch gedeuteten Leib-Christi-Begriff jene personalen Bezeichnungen in den Vordergrund getreten, die die Kirche, die „ecclesia", in irgendeiner Weise als Person, konkreter: als „Frau" verstehen, die in einer personalen Beziehung zu Gott bzw. zu Jesus Christus als ihrem männlichen Gegenüber steht. Angeregt vom alttestamentlichen Hohenlied, von den Frauengestalten des Alten und Neuen Testaments, von den Prophetentexten über das Verhältnis Israels zu Jahwe und schließlich von bestimmten neutestamentlichen Stellen (Joh 1, 12f.; 1 Kor 6,12–20; Gal 4,21–31; Eph 5,21–32; Offb 12,1–6; 19,7; 21,2. 9; 22,17) wird die Kirche symbolisch personifizert, das heißt als ein in die soziale Dimension ausgeweitetes Groß-Ich gedeutet und dabei besonders als „Jungfrau", als „Braut" und „Gattin", als „Mutter" betrachtet.

„Jungfrau" – das bedeutet die ungeteilte Glaubens- und Gehorsamsbereit-

schaft der Kirche Gott gegenüber, von dem sie in der Kraft des Hl. Geistes immer neu den Sohn empfängt und in ihm alle seine zum Leben berufenen Schwestern und Brüder. Als „Mutter" gebiert sie den Sohn, sie bringt Gottes menschgewordene Liebe immer neu zur Erscheinung in dieser Welt und läßt – als „zweite Eva", als „Mutter aller Lebenden" – die Glaubenden (besonders in der Taufe) an diesem neuen Leben in Christus teilhaben. Als „Braut" und „Gattin" schließlich bleibt sie Christus in untrennbarer ehelicher Liebe, in der Einheit „eines Fleisches" (Eph 5,31f.) und „eines Geistes" (1 Kor 6,17) verbunden. Nicht nur die Kindschaft, sondern gerade auch die Ehe wird zum klassischen Symbol der Mystik für die Beziehung Gottes zur Menschheit, die sich im Verhältnis Christi zur Kirche konkretisiert.

Diese personale Einheit zwischen Christus und der Kirche hebt jedoch keineswegs die bleibende Unterschiedenheit zwischen ihnen auf; eine Identifizierung der Kirche mit Christus wird in dieser Symbolik bewußt ausgeschlossen. Im Gegenteil: Die Kirche kann sich sogar bis zur Treulosigkeit einer „Dirne" verlieren (analog zu Israels Untreue Jahwe gegenüber; vgl. Hos 2,4–3,5; 9,1f.). Allerdings bleibt sie in aller Sünde und allem Verrat zugleich doch immer die „keusche Dirne" (casta meretrix), weil Christus sie mit unzerstörbarer Liebe liebt und heiligt (nach Eph 5,25ff.)[5]. Im Unterschied zu Israel kann die menschliche Schuld das Geheimnis der Kirche zwar bis zur Unansehnlichkeit verdunkeln, aber nicht mehr aufheben; das Volk Gottes kann durch die in seiner Mitte, in Christus bleibend angenommene Liebe Gottes nicht mehr zum „Nicht-Volk" (Hos 1,9) werden.

Soweit zur Deutung dieser Symbolik, die von Patristik und Mystik in unendlich vielen Variationen ausgebreitet wird. Der jüngeren Generation dürfte der Zugang zu dieser Kirchenspiritualität ziemlich schwer fallen, trotz des Musicals „Franz von Assisi" (von Peter Janssens und Wilhelm Willms) mit der eindrucksvollen Szene, in der Franziskus vor Papst Innozenz III. sein Liebeslied auf die untreu gewordene „Ecclesia" singt. Für die mittlere und ältere Generation, soweit sie von den vorkonziliaren, bis zu Beginn der 60er Jahre reichenden Aufbruchsbewegungen unseres Jahrhunderts (Jugendbewegung, liturgische Bewegung, Bibelbewegung u. ä.) geprägt wurden, ist sie jedoch ein ganz entscheidender Wurzelboden für ihr geistliches und emotionales Verhältnis zur Kirche. Zumal viele der großen theologischen Gestalten unseres Jahrhunderts (besonders des französischen Sprachraums), die die konziliare Erneuerung der Kirche vorbereitet und inspiriert haben, lebten spirituell und theologisch weithin von der Wiederentdeckung der Patristik und ihres Kirchenbilds, das eben die personale „ecclesia" und die soziale „communio" miteinander verbinden konnte (also z. B. Henri de Lubac, Jean Daniélou, Pierre Teilhard de Chardin, Louis Bouyer, Yves Congar, Pierre-Thomas Camelot, Romano Guardini, Hugo und Karl Rahner, Hans Urs v. Balthasar, Josef Ratzinger u. a.). Ein schönes Beispiel dieser mysti-

schen Kirchenerfahrung bietet der Text von Karl Rahner am Schluß seines Artikels „Kirche der Sünder", den er 1947 geschrieben hat und in dem er Joh 8,1–11 typologisch auf die Kirche überträgt:

„Die Schriftgelehrten und Pharisäer – es gibt solche ja nicht nur in der Kirche, sondern überall und in allen Verkleidungen – werden immer wieder ‚das Weib' vor den Herrn schleppen und sie mit dem geheimen Hochgefühl, daß ‚das Weib' – Gott sei Dank – doch auch nicht besser ist als sie selbst, anklagen: ‚Herr, dieses Weib ist beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt worden. Was sagst du dazu?' Und dieses Weib wird es nicht leugnen können. Nein, es ist ein Ärgernis. Und es gibt nichts zu beschönigen. Sie denkt an ihre Sünden, weil sie sie wirklich begangen hat, und sie vergißt darüber (wie könnte die demütige Magd anders?) die verborgene und die offenbare Herrlichkeit ihrer Heiligkeit. Und so will sie nicht leugnen. Sie ist die arme Kirche der Sünder. Ihre Demut, ohne die sie nicht heilig wäre, weiß nur von ihrer Schuld. Und sie steht vor dem, dem sie angetraut ist, vor dem, der sie geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen, vor dem, der ihre Sünde besser kennt als ihre Ankläger. Er aber schweigt. Er schreibt ihre Sünde in den Sand der Weltgeschichte, die bald ausgelöscht sein wird und ihre Schuld mit ihr. Er schweigt eine kleine Weile, die uns Jahrtausende scheint. Und er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht. In allen Jahrhunderten stehen neue Ankläger neben ‚diesem Weib' und schleichen immer wieder davon, einer nach dem andern, von den Ältesten angefangen; denn es fand sich nie einer, der selbst ohne Sünde war. Und am Ende wird der Herr mit dem Weib allein sein. Und dann wird er sich aufrichten und die Buhlerin, seine Braut anblicken und sie fragen: ‚Weib, wo sind sie, die dich anklagten? Hat keiner dich verurteilt?' Und sie wird antworten in unsagbarer Reue und Demut: ‚Keiner, Herr.' Und sie wird verwundert sein und fast bestürzt, daß keiner es getan hat. Der Herr aber wird ihr entgegengehen und sagen: ‚So will auch ich dich nicht verurteilen.' Er wird ihre Stirn küssen und sprechen: ‚Meine Braut, heilige Kirche.'"[6]

2. *Das leitende existentielle Interesse: Identifikation mit der Kirche*

Das leitende existentielle und geistliche Interesse dieses Kirchenbilds zielt auf die möglichst ganzheitliche Identifikation mit der Kirche. Kirche wird eben vor allem in ihrer die Sündigkeit „aufhebenden" Heiligkeit geschaut, wie sie aus dem Geheimnis der Liebe Christi zu ihr lebt. Unsere Liebe zur Kirche und unsere Freude an ihr werden von der Liebe Christi getragen; sie macht es möglich, daß sich der einzelne ganz mit der Kirche identifizieren kann, daß er in ihr erst seine eigene gläubige Identität finden kann als „anima ecclesiastica" (Origenes), als in die „Form" der Kirche, dem personalen Gegenüber zu Christus eingefügter Mensch. Er bekommt teil an der Personalität der Kirche und wird dadurch selbst Person im Glauben[7]. Eine solche personal geprägte Kirchenfrömmigkeit beflügelt und inspiriert auch heute noch viele Menschen (gerade in Ordensgemeinschaften und geistlichen Bewegungen), die bereit sind, für die Kirche und den Einsatz in ihr alles dranzugeben; die sich durch keine Schwächen und Verirrungen der Kirche letztlich in ihrer Liebe zu ihr verunsichern lassen. Der große Vorteil dieser Sicht von Kirche liegt zweifellos in einer auch emotional verwurzelten Beziehung zur Kirche, die sich zuweilen recht wohltuend von dem heute weithin üblichen, stark soziologisch-strategisch geprägten Sprechen über die Kirche abhebt.

3. *Gefahr: Spiritualisierung der kirchlich-strukturellen Realität*

Bei allem mystischen Reichtum dieses Kirchenbilds kann doch die Gefahr nicht geleugnet werden, daß hier leicht die konkret erfahrbare Realität der Kirche spirituell übergangen und zugunsten ihres „Mysteriums", das alles andere überstrahlt, als zweitrangig abgewertet wird. Das kritische Einfordern von Veränderungen überholter kirchlicher Strukturen und Verhaltensweisen wird von solcher Spiritualität gern als äußerlich, unwesentlich und „unfromm" abgetan. Dahinter wird wohl oft eine Art „ekklesiologischer Monophysitismus" stehen, der das Menschliche und Allzumenschliche in der Kirche so sehr von dem Göttlichen in ihr „aufsaugen" läßt, daß es faktisch für die geistliche Kirchenerfahrung keine Rolle mehr spielt[8]. Der tiefgreifende Unterschied im Glaubensbekenntnis zwischen dem „credo *in* Deum" (ich glaube *an* Gott) und dem „credo eccles*iam*" (ich glaube die Kirche, d. h. ich glaube an die wirkende Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche) gilt dieser Spiritualität weniger als die Teilhabe der Kirche an der Heiligkeit und Herrlichkeit Christi, die sie fast ungebrochen reflektiert.

Daß eine solche Spiritualisierung auch ausgesprochen konfliktträchtig ist, zeigt sich heute besonders dann, wenn diese Symbolsprache nicht bloß von der Realität der Kirche „abgehoben", sondern umgekehrt methodisch unvermittelt in die kirchlich-strukturelle Wirklichkeit übersetzt und von daher zum Beispiel die Unmöglichkeit begründet wird, daß Frauen geweihte Amtsträger sein können. Hier wird deutlich, wie sehr das traditionelle Verständnis der Beziehung von Gott und Menschheit, von Christus und Kirche, von Mann und Frau noch immer im Rahmen eines nicht zum normativen Bestand der Offenbarung gehörenden androzentrischen Weltbilds stehenbleibt.

Nicht umsonst korrespondiert diesem Kirchenbild der empfangenden und gehorchenden Frau weithin ein Gottes- und Christusbild, das einseitig von männlich-„herr"-lichen Analogien her bestimmt ist: Vater, Allmächtiger, Schöpfer und Herrscher des Himmels und der Erde; bzw. Kyrios-Herr, Sohn, König, Haupt, Richter. Auch wenn die alte Symbolsprache es von ihrem ursprünglichen Sinngehalt her nicht intendierte, hat sie faktisch in der Kirchengeschichte bis heute zu der strukturellen Minderbewertung der Frau beigetragen, die als „empfangende" ganz dem „aktiv-gebenden" Mann untergeordnet und auf ihn hingeordnet wird (vgl. schon Eph 5,22–33; 1 Kor 11,3.7–9 u. a.). Wenn sich diese Ecclesia-Symbolik von solchen Konnotationen eines androzentrischen Gottes-, Welt- und Menschenbilds freimachen könnte und das Bild der Ehe primär mit dem Bild der Freundschaft („nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde", vgl. Joh 15,15) verbinden würde, könnte diese Symbolik auch heute noch unsere Kirchenspiritualität sehr bereichern.

So weit zu diesem ersten Modell einer geistlichen Kirchenerfahrung heute. Was die gegenwärtige spirituelle und ekklesiologische „Landschaft" in unserer Kirche so schwierig macht, ist die eigenartige Verbindung, die dieses Kirchenbild

gerade bei führenden Amtsträgern der Kirche heute mit dem zweiten hier zu besprechenden eingeht, und weniger – wie es von seinem patristischen Ursprung her eigentlich näherläge – mit dem dritten.

II. Spiritualität der „petrifizierten" Kirche

In den spätmittelalterlichen Streitigkeiten zwischen Kaiser und Papst ging die bislang selbstverständliche Erfahrung der Kirche als des Mysteriums der liebenden Beziehung zu Jesus Christus für immer mehr Gläubige verloren. Struktur- und Machtfragen führten zu einem Auseinanderdriften von geistlich-mystischer und dogmatisch-strukturell-rechtlicher Sicht der Kirche, worunter wir bis heute leiden. Als sich dies in der Reformation auch in einem Zerbrechen der realen kirchlichen Einheit auswirkte und zur theologischen Trennung zwischen dem geglaubten Wesen der Kirche und ihrer empirisch erfahrbaren Gestalt führte, bildete sich von der Gegenreformation an eine neue katholische Kirchenfrömmigkeit aus, die vor allem die institutionelle Seite der Kirche spirituell einzuholen versuchte. Erst das Zweite Vatikanische Konzil konnte die Einseitigkeiten dieses Kirchenbilds tiefgehend relativieren; jedoch zeigen viele harte nachkonziliare Auseinandersetzungen sehr deutlich, daß es seinen Einfluß auf kirchliches Denken und Handeln wieder erheblich verstärkt.

1. *Die Kirche als autarke Heilsvermittlerin*

In dieser Kirchenerfahrung rückt die hierarchisch-sakramentale Struktur der Kirche in den Vordergrund: Die Kirche wird geschätzt und verehrt als die vollkommene „Heilsanstalt" (societas perfecta), die von Gott mit allen notwendigen „Heilsmitteln" (also besonders ihren Ämtern und Sakramenten) ausgestattet wurde[9]. Eine klare, defensive Absetzung von der neuzeitlichen, weithin als heillos betrachteten Geschichte und von den modernen demokratischen Gesellschaften, aber auch von den anderen, als defiziente Weisen des Christseins eingestuften Konfessionen bestimmte den realen Kurs der katholischen Kirche seit Beginn der Neuzeit. Die von Christus gestiftete, festgefügte, in sich geschlossene und autarke katholische Kirche vermittelt ihren Mitgliedern durch die Hierarchie das übernatürliche Heil.

In der Abgrenzung von den staatlichen Gesellschaften übernimmt die Kirche jedoch für sich selbst auf vergleichbare Weise deren Gesellschaftsform als absolut souveräne Gesellschaft, wobei allerdings nicht das Volk das letzte Subjekt dieser Souveränität ist, sondern der Papst und die in ihm gipfelnde Hierarchie. Deswegen entspricht der dualistischen Sicht der Außenbeziehungen katholische Kirche – neuzeitliche Welt innerkirchlich eine starke theologische und faktische Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Den letzteren obliegt vor allem das ge-

horsame Entgegennehmen der vom kirchlichen Amt verwalteten Vorgabe des Heils und sein – wiederum vom Amt geleitetes – Umsetzen in den verschiedensten weltlichen Lebensbereichen[10].

2. *Das leitende existentielle Interesse: Integration durch Gehorsam*

Das besondere existentielle Interesse dieser Sicht von Kirche liegt in der Integration: Die Kirche soll vor allem Einheit, Sicherheit, Geborgenheit bieten. Inmitten der sündigen Wirren und der verunsichernden Vielfalt der neuzeitlich-pluralen Gesellschaft wird die Kirche – bildlich gesprochen – als eine „feste Burg", als ein „Haus voll Glorie", als „Fels in der Brandung", als „Zeichen des Ewigen" gewünscht und gesucht. Sie soll angesichts der flüchtigen und feindlichen Welt die Unvergänglichkeit, Stärke und Macht Gottes widerspiegeln. Sie braucht dazu feste Strukturen und Rechtsnormen, eine straffe Ordnung, klare Gehorsamsverhältnisse und eine weitgehende Uniformität im kirchlichen Leben. Das Gottesbild, das sich häufig damit verbindet, sieht eben Gott – in der Sprache der Psalmen – besonders als „schützenden Fels, eine feste Burg, die mich rettet" (Ps 31,71), als „Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht" (Ps 18). Oder auch als den allmächtigen, alles regierenden und lenkenden Vater.

Die hervorgehobenen Adressaten dieser Kirchenfrömmigkeit sind *Maria* und der *Papst:* Maria wird als zufluchtspendende *Mutter* Gottes, Mutter der Gläubigen und „Mutter der Kirche" angerufen; es besteht vielfach die Tendenz, sie noch über die Kirche zu stellen, statt sie als deren „heilen Kern" (H. U. v. Balthasar) oder als ihr „Urbild" (O. Semmelroth) in die Kirche zu integrieren. Der Papst wird in ähnlich kindlicher Zuneigung als „heiliger *Vater*", das heißt als Gleichnis der göttlichen Hirtensorge und seiner schützenden Macht verehrt.

Als Beispiel für diese geistliche Kirchenerfahrung sei ein literarisch und spirituell hochstehender Text aus den „Hymnen an die Kirche" von der katholischen Dichterin Gertrud von Le Fort aus dem Jahr 1924 angeführt. Als Kind einer reformierten Hugenottenfamilie 1876 geboren und als Schülerin von Ernst Troeltsch im liberalen Protestantismus aufgewachsen, konvertierte sie 1925 in Rom zur katholischen Kirche. Bereits ein Jahr zuvor erschienen ihre „Hymnen an die Kirche", in denen sich ihre Faszination durch die überirdisch-ewige Gestalt der Kirche angesichts des alles relativierenden neuzeitlichen Historismus in einer von den Psalmen und von Nietzsches „Zarathustra" inspirierten Sprache ausdrückte. Diese Hymnen manifestieren und prägten zweifellos das Kirchenbewußtsein starker innerkatholischer Strömungen bis in die frühen 60er Jahre hinein, und sie gehören noch immer zu den bewegendsten geistlichen Texten über die Kirche. Wir haben die 4. Hymne aus dem 2. Teil („Heiligkeit der Kirche") ausgewählt[11]:

Deine Diener tragen Gewänder, die nicht alt werden, und deine Sprache ist wie das Erz deiner Glocken.

Deine Gebete sind wie tausendjährige Eichen, und deine Psalmen haben den Atem der Meere.

Deine Lehre ist wie eine Feste auf uneinnehmbaren Bergen.

Wenn du Gelübde annimmst, so hallen sie bis ans Ende der Zeiten, und wenn du segnest, baust du Häuser im Himmel.

Deine Weihen sind wie große Zeichen von Feuer auf den Stirnen, niemand kann sie auslöschen.

Denn das Maß deiner Treue ist nicht Menschentreue, und das Maß deiner Jahre faßt keinen Herbst.

Du bist wie eine beständige Flamme über wirbelnder Asche!

Du bist wie ein Turm inmitten reißender Wasser!

Darum schweigst du so tief, wenn die Tage lärmen, denn am Abend fallen sie dennoch an dein Erbarmen:

Du bist's, die über allen Grüften betet! Wo heute ein Garten blüht, da ist morgen eine Wildnis, und wo früh ein Volk wohnt, da haust bei Nacht das Verderben –

Du bist das einzige Zeichen des Ew'gen über dieser Erde: alles, was du nicht verwandelst, überwandelt der Tod!

Seine Stärke zeigt dieses Kirchenbild vor allem in Situationen der gesellschaftlichen Minderheit und der politischen Verfolgung durch kirchenfeindliche Regime: Sie eint die Gläubigen zu einer geschlossenen, relativ homogenen Eigenkultur und wahrt so das, was man die traditionelle „Glaubenssubstanz" nennt, gegenüber „Aufweichungen" von außen, wie etwa in der katholischen Kirche Deutschlands während des Kulturkampfs unter Bismarck und teilweise auch während der nationalsozialistischen Diktatur, oder in großen Teilen der osteuropäischen Kirche in den über 40 Jahre lang kommunistisch regierten Ländern.

3. *Gefahr: Dialogunfähigkeit in einer säkularisierten Gesellschaft*

Allerdings zeigt sich umgekehrt die Schwäche dieser Sichtweise heute auch sehr klar: In einer pluralistischen und weitgehend säkularisierten Gesellschaft führt sie unweigerlich zu einem Abbruch des ernstgemeinten, das heißt auch selbst lern- und veränderungsfähigen Dialogs mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen, mit anderen Religionen und mit anderen christlichen Kirchen. Sie trägt dazu bei, die Kirche in ein gesellschaftliches Ghetto einzuschließen und sich von den neuzeitlichen, fast ausschließlich negativ beurteilten Entwicklungen immer mehr abzukoppeln. Der konziliare Neuaufbruch der Kirche, die sich seitdem als „Kirche in Beziehungen" (zum eschatologischen Reich Gottes, aber auch zur säkularen Welt, zu den Religionen und Kulturen, zum Atheismus usw.) versteht, kann von dieser Frömmigkeit und der von ihr gestützten Ekklesiologie nicht mitgetragen werden. Der theologische Grund dafür liegt letztlich wohl im Ausfall des *geschichtlichen* Verstehens von Glauben und Kirche: Natürlich haben diese teil an der ewigen, beständigen Treue Gottes, aber eben nur auf geschöpfliche, das heißt der Veränderung, der Gefährdung, der Sünde, dem Suchen und Fragen ausgesetzten Weise.

III. Spiritualität der kommunizierenden Kirche

1. *Kirche als Weggemeinschaft zum Reich Gottes*

Genau an diesem Punkt setzen auch die tiefgreifenden Korrekturen des Zweiten Vatikanischen Konzils an den Einseitigkeiten des Kirchenbilds der letzten 400 Jahre an. Das Konzil verhalf einer Kirchenerfahrung zum Durchbruch, die sich einerseits wieder stärker an den biblisch-patristischen *Ursprüngen* orientiert und die anderseits zugleich der *Realität* der Kirche in unserer säkularen Welt mehr gerechtwerden will.

Diese nachkonziliare Kirchenfrömmigkeit formt sich immer stärker gerade in Kirchen der sogenannten Dritten Welt aus, zumal in „Basisgemeinden" und in den „kleinen kirchlichen Gemeinschaften" Afrikas, aber auch weltweit in einigen neuen geistlichen Bewegungen, in lebendigen Aufbrüchen innerhalb unserer Gemeinden, unter Jugendlichen, in den Orden, auch in vielen theologischen und geistlichen Veröffentlichungen usw. Ihr geht es eindeutig um die glaubende Erfahrung von Kirche als „*communio*", als „Gemeinschaft im Glauben". Hier sollen besonders drei inhaltliche Momente dieser geistlichen Kirchenerfahrung hervorgehoben werden.

1. Als pilgerndes „Volk Gottes" (das zentrale Bild der Kirche in der dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" des Konzils) ist die Kirche eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die mit allen anderen Menschen „seiner Gnade" (vgl. Lk 2,14) zusammen auf dem Weg sind zum verheißenen Reich Gottes. *Weggemeinschaft der Hoffnung* inmitten und mit der großen Menschheitsfamilie zu sein – das läßt in vielen Glaubenden die Freude an der Kirche immer wieder stärker sein als das Leiden an ihr[12]. Die *Gefahr* des Verlusts von unterscheidenden Konturen bis hin zur Selbstauflösung unter die anderen wird durchaus gesehen; darum wächst gerade für dieses Kirchenbild die Bedeutung der gemeinsamen Eucharistiefeier als der konzentrierenden Mitte aller Wege zum Reich Gottes. Denn hier wird die Kirche immer neu „Volk Gottes vom Leib Christi her"[13].

2. Die Kirche wird auf allen Ebenen als eine Gemeinschaft von *Sündern* erfahren, die mit ihrer Schwäche und Schuld das Erscheinungsbild der Kirche, ihr geistliches und menschliches „Niveau", ihre zentralen Strukturen und Selbstvollzüge mitprägen und damit zu ihrer geistgewirkten Heiligkeit stark kontrastierend wirken. Wo diese Erfahrung von Kirche in Demut und Selbstkritik gelebt wird, kann sie ein starker Damm sein gegen jedes übersteigerte, triumphalistische Selbstbewußtsein der Kirche. Aber auch hier gibt es natürlich *Gefahren:* Dieses wache Bewußtsein von der Sündigkeit der Kirche kann sich häufig in eine illusionäre und lieblose Kritiksucht verlieren, die am liebsten – unter jeweils neuen Vorzeichen – eine „Kirche der Reinen" etablieren möchte.

3. Durch das zunehmende Gewicht der Kirchen in der sogenannten Dritten

Welt wird die besondere Berufung der Kirche heute weltweit in ihrer *Solidarität mit den Armen* erkannt und gelebt. In der Nachfolge des „Weizenkorns, das in die Erde fällt und stirbt", teilt sie – regional sehr verschieden – auch lebensmäßig (und nicht nur verbal) immer häufiger das Schicksal der vielen Opfer unserer Geschichte und unserer gegenwärtigen welt- und regionalpolitischen Ungerechtigkeiten. Durch die mitgehende und mitleidende „Sympathie" wächst sie an verschiedenen Orten und in verschiedenen Formen als eine Kirche unter und mit den Armen, ja als „Kirche der Armen", wo die Armen selbst zum hervorgehobenen Subjekt des kirchlichen Handelns werden. Je mehr sich diese Art und Weise, Communio zu leben, weltweit ausbreitet, um so eher wird die Kirche zu einem „Gleichnis des Miteinanderteilens" (Taizé) in einer zerstrittenen Menschheit. So erfüllt sie heute am überzeugendsten ihre Bestimmung, das „universale Sakrament des Heils" (LG 48), eben des Friedens- und Gerechtigkeitswillens Gottes und seines Reichs zu sein. Zweifellos besteht auch hier eine *Gefahr:* daß sich nämlich das soziale und politische Engagement verselbständigt und nicht mehr in den lebendig gelebten Glauben an den dreifaltigen Gott integriert wird.

Um auch diese Spiritualität zu veranschaulichen, sei hier ein Abschnitt aus dem 1975 verabschiedeten Grundlagentext der Synode aller bundesdeutschen Diözesen angeführt („Unsere Hoffnung"):

„Neue Schöpfung ist anfanghaft verwirklicht in der Gemeinschaft der Kirche (vgl. Gal 6,15f.). Diese unsere Kirche ist eine Hoffnungsgemeinschaft. Und das Gedächtnis des Herrn, in dem wir gemeinsam die wirksame Gegenwart seiner rettenden Heilstat feiern, ‚bis er wiederkommt', muß für uns und für die Welt, in der wir leben, immer wieder zur gefährlichen Erinnerung unserer Vorläufigkeit werden. Die Kirche ist nicht selbst das Reich Gottes, wohl ist dieses ‚in ihr im Mysterium schon gegenwärtig' (LG 3). Sie ist deshalb nicht eine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband. Sie gründet im Werk und auf der Stiftung Jesu Christi; sein heiliger Geist ist der lebendige Grund ihrer Einheit. Er, der Heilige Geist des erhöhten Herrn, ist die innerste Kraft unserer Zuversicht: Christus in uns, Hoffnung auf die Herrlichkeit (vgl. Kol 1,27). Deshalb ist die Hoffnungsgemeinschaft unserer Kirche kein Verein, der sich selbst immer neu zur Disposition stellen könnte; sie ist in ihrer Gemeinschaftsform ein Volk, pilgerndes Gottesvolk, das sich dadurch identifiziert und ausweist, daß es seine Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt, daß es diese Geschichte im Gottesdienst immer wieder feiert und aus ihr zu leben sucht.

Die Lebendigkeit dieses Volkes und der in ihm eingeräumten Erfahrungen von Gemeinschaft hängt freilich am Leben dieser Hoffnung selbst. Keiner hofft ja für sich allein. Denn die Hoffnung, die wir bekennen, ist nicht vage schweifende Zuversicht, ist nicht angeborener Daseinsoptimismus; sie ist so radikal und so anspruchsvoll, daß keiner sie für sich allein und nur im Blick auf sich selber hoffen könnte. Im Blick auf uns allein: bliebe uns da am Ende wirklich mehr als Melancholie, kaum verdeckte Verzweiflung oder blinder egoistischer Optimismus? Gottes Reich zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst. Erst wo unsere Hoffnung für die anderen mithofft, wo sie also unversehens die Gestalt und die Bewegung der Liebe und der Communio annimmt, hört sie auf, klein und ängstlich zu sein und verheißungslos unseren Egoismus zu spiegeln. ‚Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben. Wer nicht liebt, bleibt im Tode' (1 Joh 3,14)."

2. *Das leitende existentielle Interesse: Kommunikation und Partizipation*

Im Unterschied zum ersten Modell einer geistlichen Kirchenerfahrung stehen hier die gesellschaftliche Realität der Kirche und ihr theologisches Geheimnis gleichermaßen im Blick. Weil nämlich Gott selbst vor allem als „communio" der Liebe zwischen Vater und Sohn im gemeinsamen Hl. Geist verehrt wird, wird die Kirche als Gleichnis, als „Sakrament" dieser Communio verstanden. Deswegen kann ihre sichtbare (auch soziologisch beschreibbare) Erscheinungsweise nicht etwas bloß Äußerliches und Zweitrangiges sein, sondern muß zeichenhaft diesen ihren theologischen Sinngehalt zur Darstellung bringen. Gehalt und Gestalt der Kirche werden darum als eine untrennbare Einheit gesehen: Sie ist nur dann wahre Communio im Glauben, wenn sie sich in all ihren Bereichen als „kommunikativer" Lebensraum des Glaubens verwirklicht. Eine hohe Sensibilität für das Zusammenstimmen von Communio-Theologie und kommunikativem Lebensstil zeichnet diese Sicht der Kirche aus.

Von daher werden das Leiden und die Kritik vieler Christen heute an eklatanten Rückfällen von kirchlichen Amtsträgern in überwunden geglaubte autoritäre Verhaltensmuster verständlich; steht doch das entscheidende Glaubwürdigkeitskriterium des konziliaren Neuansatzes auf dem Spiel. Um diese gesuchte Einheit von Gehalt und Gestalt der Communio besser realisieren zu können, bedarf es – im Gegensatz zum zweiten Modell – einer umfassenden Partizipation an allen Lebensvollzügen der Kirche. Alle Glaubenden bilden das gemeinschaftliche Subjekt der Kirche; mit der Rolle des „Objekts" amtlicher Leitungsfunktionen können und dürfen sich Christen dieser geistlichen Couleur nicht mehr zufrieden geben.

3. *Entschiedene Option für diese Kirchenerfahrung*

Diese drei verschiedenen geistlichen Erfahrungen und Optionen von Kirche müssen von ihrem theologischen Gehalt her keineswegs unversöhnlich gegeneinanderstehen. Allerdings stehen sie auch nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander. Die heutige Situation der Kirche erfordert eine entschiedene Option für die dritte Weise einer geistlichen Kirchenerfahrung, weil der im Konzil begonnene Weg der „kommunizierenden" Kirche am besten das Evangelium Jesu Christi vom Reich Gottes für die Armen mit der geschichtlichen und gesellschaftlichen Situation unserer Gegenwart vermitteln kann. In diesem Programm der Vermittlung besteht ja gerade das für unsere Epoche verbindliche, „definitive" theologisch-pastorale Grundanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die beiden anderen geistlichen Kirchenerfahrungen behalten insofern ihre Berechtigung, als sie für diese neue Erfahrung von Kirche offen sind und sich weiterführen lassen. Dann können sie auch ihre spezifischen Perspektiven und ihre Korrekturen an möglichen Einseitigkeiten des dritten Kirchenbilds befruchtend einbringen. Denn dieses ist von seinem Ansatz her darauf angelegt, sich von jeweils anderen

Erfahrungen beschenken, bereichern und ausweiten zu lassen. Wo das gelingt, da bleibt die Frage, die Roger Schutz in seinem „Ersten Brief an das Volk Gottes" (1974) an die Kirche stellt, nicht bloß eine unerfüllbare rhetorische Frage, sondern wird zum Ausdruck der Hoffnung – allerdings oft genug „gegen alle Hoffnung":

„Kirche, wirst du das ‚Volk der Seligpreisungen' werden, ohne andere Sicherheit als Christus: ein armes Volk, das kontemplativ lebt und Frieden schafft, das Träger der Freude und eines befreienden Festes für die Menschen ist, auch auf die Gefahr hin, daß du verfolgt wirst um der Gerechtigkeit willen?" [15]

ANMERKUNGEN

[1] Zit. n. W. Schäffer, Erneuerter Glaube – Verwirklichtes Menschsein (Zürich 1983) 255.

[2] Vgl. H. U. v. Balthasar, Kirchenerfahrung dieser Zeit, in: Sentire Ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (FS H. Rahner) (Freiburg 1961) 743–768; K. Rahner, Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit", ebd. 769–793 (auch Schr. z. Th., Bd. 5, 379–410); H. Fries in: Hb. d. Fundamentaltheologie, Bd. 3 (Freiburg 1986) 17–29.

[3] Vgl. dazu auch M. Kehl, Art. „Kirche/Kirchenfrömmigkeit", in: Prakt. Lexikon der Spiritualität (Freiburg 1988) 703–713.

[4] Vgl. bes. H. Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964); Sentire Ecclesiam, a. a. O. H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II (Einsiedeln 1961); H. de Lubac, Die Kirche. Eine Betrachtung (Einsiedeln 1968); G. v. Le Fort, Hymnen an die Kirche (München ^{5}1948).

[5] Vgl. H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi 203–305.

[6] K. Rahner, Kirche der Sünder, in dieser Zschr. 140 (1947) 177 (auch Schr. z. Th., Bd. 6, 319 f.).

[7] Vgl. H. U. v. Balthasar, Sponsa Verbi 174; M. Kehl, Kirche als Institution (Frankfurt ^{2}1978) 248 ff.

[8] Vgl. auch I. Fr. Görres zu dieser von ihr geteilten Kirchenerfahrung: „Die Schatten und Flecken waren ja allbekannt, betrüblich und langweilig, also nicht weiter schildernswert; die Herrlichkeit dagegen war überraschend, hinreißend und nie genug zu rühmen" (Warum bleibe ich in der Kirche?, hrsg. v. W. Dirks u. E. Stammler, München, 1971, 59).

[9] M. Kehl, Kirche als Institution 67–122.

[10] Vgl. die Konstitution des Ersten Vat. Konzils (1870) „Dei filius": DS 3012–3014; NR 384 f., ferner die Enzyklika „Immortale Dei" Leos XIII. (1885): DS 3167.

[11] G. v. Le Fort, Hymnen an die Kirche 28.

[12] Vgl. Bischof W. Kempf, Für euch und für alle. Fastenhirtenbrief 1981 (Limburg 1981); W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt (Freiburg ^{7}1980); ders., Weltkirche (Graz ^{3}1988); J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes (München 1975); K. Rahner, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg ^{3}1973); L. Boff, Und die Kirche ist Volk geworden (Düsseldorf 1987).

[13] J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes (Düsseldorf ^{2}1970).

[14] Aus: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode (Freiburg 1976) 99 f.

[15] Taizé und das Konzil der Jugend (Freiburg ^{4}1979) 78.

Johannes Reiter

Gentechnik und Patente

Soll Leben patentiert werden?

Wenn das „Gesetz zur Regelung von Fragen der Gentechnik" (Bundesdrucksache 11/6778) am 1. Juli 1990 in Kraft tritt, sind Politiker und Experten schon einige Schritte weiter. Es geht um das brisante Problem der Patentierbarkeit von lebender Materie. Zur Zeit liegt ein Vorschlag der EG-Kommission „Rechtlicher Schutz biologischer Erfindungen" (Kommissionsdokument KOM 88/496, Ratsdokument 8984/88, Bundestagsdrucksache 11/3714, Bundesratsdrucksache 531/88) allen damit befaßten Stellen in der Europäischen Gemeinschaft auf dem Tisch, wonach künftig in Europa Leben patentierbar sein soll. Der Patentschutz, und damit auch private Besitzrechte, soll nach dem Vorschlag der EG-Kommission gelten für Gene und Zellen, für Pflanzen und Tiere, in die genetisch eingegriffen wurde.

Gentechnische Verfahren spielen in Wissenschaft und Foschung eine wichtige Rolle. Die sich abzeichnenden Anwendungsmöglichkeiten in Medizin, Pharmazie, Chemie, Landwirtschaft, Ver- und Entsorgung und anderem mehr lassen erwarten, daß ihre Bedeutung auch in der gewerblichen Nutzung zunehmen wird. Vor allem vor dem Hintergrund der gewerblichen Nutzung stellt sich die Frage, ob die bestehenden Schutzrechte national und international den neuen Entwicklungen gerecht werden können.

Von unterschiedlichen Seiten, insbesondere von den Vertretern der Industrie wird bei uns gefordert, die Patentfähigkeit bei Pflanzen und Tieren weiter auszudehnen.

Die Patentierbarkeit von Lebewesen bringt nicht nur *rechtliche Probleme* mit sich, sie wirft auch gewichtige *ethische Fragen* auf. Es versteht sich von selbst, daß die rechtlichen Probleme nicht auf nationaler Ebene allein gelöst werden können.

In einem ersten Teil geht der vorliegende Bericht in aller Kürze auf die nach deutschem Recht bestehenden Schutzrechte ein, um sich dann in einem zweiten Teil den gentechnischen Anwendungen in den einzelnen Bereichen zuzuwenden. Ein dritter Teil schließlich beleuchtet das Thema Gentechnik und Patente vom ethischen Standpunkt aus.

Patent und Sortenschutz

Unter *Patent* versteht man nach dem Patentgesetz ein Schutzrecht für eine neue Erfindung, die eine gewerbliche Nutzung gestattet. Als notwendige Eigenschaften der Erfindung werden genannt: technischer Charakter, Ausführbarkeit, Nützlichkeit, technischer Fortschritt und Erfindungshöhe. Patente werden erteilt für Arbeits- und Herstellungsverfahren sowie für Sachen. Der Patentinhaber hat als einziger das Recht, die geschützte Erfindung herzustellen, zu vertreiben oder zu gebrauchen sowie Dritte hieran zu hindern. Er hat die Möglichkeit, Lizenzen zur Auswertung des Patents zu vergeben.

Sortenschutz im Sinn des Sortenschutzgesetzes bezieht sich auf das Recht, Vermehrungsgut einer geschützten Sorte, das heißt einer Kulturpflanze, die auf einen bestimmten Standardtyp hin gezüchtet ist, gewerbsmäßig zu erzeugen und zu vertreiben. Anbau und Verarbeitung der Pflanze werden vom Sortenschutz nicht berührt. Außerdem ist es erlaubt, die geschützte Sorte zur Weiterzüchtung zu verwenden („Züchtervorbehalt").

Gerechtfertigt wird der gewerbliche Rechtsschutz in der Regel mit der sogenannten *Anreiztheorie*. Die geschützte gewerbliche Verwertung einer Erfindung soll einen letztlich im öffentlichen Interesse liegenden wirtschaftlichen Anreiz für den Erfinder darstellen. Der Rechtsschutz ist damit ein Instrument zur Förderung technischer *Innovation*. Für kleinere Unternehmen haben die Schutzrechte meist einen höheren Stellenwert als für größere, weil diese eher in der Lage sind, ohne staatlichen Schutz ihre Interessen zu wahren. Die Erfahrung hat gezeigt, daß in der Tat durch den gewerblichen Rechtsschutz Anreize für *Investitionen* geschaffen werden.

Die Anwendungsbereiche

1. *Mikroorganismen*

Die Gentechnik ist vor allem daran interessiert, Mikroorganismen für die Herstellung spezifischer Stoffe sowie für spezielle Anwendungen zu entwickeln. *Mikrobiologische Verfahren* und die entsprechenden *Erzeugnisse* sind nach unserem derzeitigen Recht *patentierbar* und werden auch patentiert. Dies mag damit zusammenhängen, daß Mikroorganismen (zum Beispiel Viren, Bakterien, Hefen) im allgemeinen Bewußtsein als unbelebte Stoffe angesehen werden.

Wenn die Entwicklung von Mikroorganismen zur Herstellung von notwendigen Produkten (etwa Arzneimitteln) oder sinnvollen Verfahren (beispielsweise im Umweltschutz) dient, werden in der Regel keine grundsätzlichen ethischen Bedenken erhoben. Allerdings muß eine unkontrollierte Ausbreitung der Mikroorganismen durch entsprechende Sicherheitsvorkehrungen gewährleistet sein.

Die gezielte Freisetzung von Mikroorganismen ist wegen der schwer vorhersehbaren Auswirkungen einer strengen Technologiefolgenabschätzung und einer intensiven Risikoabwägung zu unterziehen.

Insgesamt sind für den Umgang mit gentechnisch veränderten Mikroorganismen gesetzliche Auflagen vonnöten; die Frage der Patentierbarkeit wird durch diese allerdings nicht unmittelbar berührt. Auch aus ethischer Sicht gibt es keine prinzipiellen Einwände gegen die Patentierung von Mikroorganismen. Allerdings drängt sich die Frage auf, wo die Grenze liegen soll, wenn man einmal damit begonnen hat, lebende Materie zu patentieren.

2. *Pflanzen*

Als notwendige Lebensgrundlage für den Menschen werden Pflanzen seit jeher gezüchtet. Pflanzenzüchtung hat bisher keine nennenswerten Akzeptanzprobleme aufgeworfen. Hinsichtlich des gewerblichen Rechtsschutzes ist eine Unterscheidung notwendig: Pflanzen, deren Art *im Artenverzeichnis* zum Sortenschutzgesetz enthalten ist, können nach geltendem Recht *nicht patentiert* werden, ebensowenig die entsprechenden Verfahren zur Züchtung („Doppelschutzverbot"). Im Artenverzeichnis stehen praktisch alle Pflanzen, die mittelbar oder unmittelbar der menschlichen Ernährung dienen. Pflanzen, die nicht in diesem Verzeichnis stehen, sind ebenso patentfähig wie die Verfahren zu ihrer Züchtung. (In der Bundesrepublik ist ein Verfahren zur Kreuzung von Tomaten und Kartoffeln bereits patentiert.) Der Sortenschutz bot bisher einen ausreichenden Anreiz für den Züchter, hatte aber keine begrenzenden Auswirkungen für den Anbauer, Verarbeiter, Verbraucher oder Weiterzüchter. Die Patentierbarkeit hatte, von der genannten Ausnahme abgesehen, keine praktische Bedeutung.

Durch die Gentechnik wird die Pflanzenzüchtung zunehmend zu einem Betätigungsfeld für die Industrie. Der Transfer von Genen soll unerwünschte Eigenschaften gezielt ausschalten bzw. erwünschte übertragen. Unabhängig von der Frage der Patentierbarkeit besteht folgende Gefahr: Im Gegensatz zur konventionellen Züchtung, bei der in der gezüchteten Pflanze noch die genetischen Informationen der Ausgangspflanze zumindest latent vorhanden sind, werden durch Gentransfer diese Informationen grundsätzlich verändert. Dadurch kann es zu einer *Generosion* kommen, einer Verringerung der natürlich vorhandenen genetischen Informationen.

Abgesehen von dieser Gefahr, die hier nicht weiter erörtert werden soll, ergibt sich hinsichtlich der Patentierbarkeit von Pflanzen folgendes Problem: Nach bisherigen Patentgrundsätzen erschöpft sich das Patent, wenn die patentierte Sache vom Patentinhaber bzw. vom Lizenznehmer in Verkehr gebracht wurde. Der Käufer kann damit nach Belieben verfahren. Der Patentinhaber verdient an der Herstellung. Wäre nun der Gegenstand des Patents ein Gen oder ein Züchtungsverfahren für eine Pflanze, so bräuchte dieses nur einmal eingesetzt zu werden.

Der erzeugte Pflanzenbestand wäre konventionell vermehrbar. Diese Vermehrung wäre, weil nicht erfinderisch, nicht durch das Patent geschützt. Deswegen möchte die Industrie den Patentschutz möglichst weit fassen. Alles Material, das auf ein geschütztes Gen oder Züchtungsverfahren zurückgeht, soll ebenfalls durch das Patent geschützt werden. Anbauer, Verarbeiter, Verbraucher und Weiterzüchter müßten dann, je nach Anspruchsformulierung des Patents, Lizenzgebühren an den Patentinhaber entrichten. Nur so scheint der Industrie ein ausreichender Schutz gentechnischer Entwicklungen im Bereich der Pflanzenzüchtung möglich. Außerdem strebt die Industrie an, das Doppelschutzverbot aufzuheben und eine Wahlmöglichkeit zwischen Patent und Sortenschutz einzuräumen.

Eine derartige Ausdehnung des Patentrechts würde zwar gentechnische Entwicklungen im Bereich der Pflanzenzüchtung wirkungsvoll schützen, zöge aber auch schwerwiegende Nachteile für die Landwirtschaft nach sich. Besonders kleinere Betriebe, die die erforderlichen Lizenzen nicht erwerben könnten, wären im Wettbewerb benachteiligt. Die Preise für landwirtschaftliche Produkte würden aufgrund der Lizenzgebühren steigen. Eine solche Entwicklung liefe außerdem einer Entschließung der Welternährungsorganisation der Vereinten Nationen (FAO) entgegen, nach der im Interesse der Landwirtschaft Pflanzen zur Weiterzüchtung frei verfügbar sein sollen.

Es scheint, daß ein gerechter Ausgleich zwischen den Interessen der Allgemeinheit und denen der Industrieunternehmen, die einen angemessenen Schutz für ihre gentechnisch gezüchteten Pflanzen erlangen wollen, auf diese Weise nicht erreicht werden kann. Zu weit reichende Anspruchsformulierungen müssen ausgeschlossen sein. Patentrechtliche Grundsätze, die insbesondere für technische Erfindungen gelten, lassen sich nicht einfach auf Pflanzen übertragen. Deshalb hat auch die Bundesregierung Vorbehalte gegen eine Ausweitung des Patentschutzes im Bereich der Pflanzenzucht geltend gemacht.

3. *Tiere*

Die für Pflanzen genannten patentrechtlichen Bestrebungen gibt es gleichermaßen auch für Tiere, mit den gleichen möglichen Folgen („Patent bis zum Steak?"). Für neugezüchtete Tierarten besteht bei uns derzeit kein besonderer Schutz, sieht man vom Tierzuchtgesetz von 1976 ab. Tierarten sowie Verfahren zur Züchtung von Tieren sind jedenfalls bislang *nicht patentierbar.* Es wäre denkbar, die Prinzipien des Sortenschutzes auch auf Tiere zu übertragen.

Im US-Parlament findet zur Zeit eine Debatte statt, ob und inwieweit Patente für Tiere überhaupt zulässig sein sollen. Das erste Patent, das in den Vereinigten Staaten 1988 für ein Tier erteilt wurde, bezieht sich auf eine Maus, die besonders leicht an Krebs erkrankt und daher für die Krebsforschung als Versuchstier geeignet ist („Onko-Maus").

Bei der gentechnischen Züchtung von Tieren dürfen neben der Frage der Patentierbarkeit die angezielten praktischen Anwendungen nicht aus dem Blick verloren werden. Die gentechnische Züchtung von Tieren dient in erster Linie der „Produktion" von Nutztieren sowie der „Herstellung" von Versuchstieren. Tierwohl und Tiergesundheit in diesen Bereichen müssen stärker als bisher auch bei der Beurteilung gentechnischer Verfahren mitbedacht werden. Es wäre ein Rückschritt, wenn ein zukünftiges Patentrecht erneut einer Sicht des Tiers als „Sache" Vorschub leisten würde, zumal das neue Tierschutzgesetz vom Tier als „Mitgeschöpf" ausgeht, eine Auffassung, die neuestens auch in das Bürgerliche Gesetzbuch (§ 103 a BGB) Eingang gefunden hat.

4. *Menschen*

Der Mensch darf nicht zum Objekt gewerblicher Schutzrechte gemacht werden. Gentechnische Verfahren am Menschen, die diagnostischen oder therapeutischen Zielsetzungen dienen, sollen *nicht patentierbar* sein. Dies gilt insbesondere für Gensequenzen des menschlichen Genoms. Der freie Informationsfluß muß hier, nicht zuletzt, um einen sinnvollen medizinischen Fortschritt nicht zu verhindern, in der internationalen Wissenschaftsgemeinschaft sichergestellt sein. Das Patentierungsverbot soll allerdings nicht für Erzeugnisse zur Anwendung in solchen Verfahren gelten. Vom ethischen wie rechtlichen Standpunkt aus müssen Schutzrechte, die sich auf den Menschen beziehen, dem Status des Menschen in besonderer Weise Rechnung tragen. Hier ist höchste Zurückhaltung geboten.

Ethische Aspekte

Die Frage des Rechtsschutzes für gentechnische Entwicklungen hängt zusammen mit unserem Verständnis der Natur bzw. Schöpfung. Nach unserer abendländischen Auffassung kommt der gesamten Schöpfung ein vom Menschen unabhängiger Eigenwert zu. Innerhalb der Schöpfung gibt es eine Rangordnung, an deren Spitze der Mensch steht. Allgemein gilt, daß der Mensch nicht beliebig mit der Schöpfung verfahren darf. Dies verbietet ihr Eigenwert. Der Mensch darf allerdings die Schöpfung verantwortlich zu seinem Nutzen gebrauchen. Sie ist nicht unantastbar. Dies ist auch der Sinn des an den Menschen ergangenen biblischen Schöpfungsauftrags: „Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch, und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen" (Genesis 1, 28). Dieser Schöpfungsauftrag darf allerdings nicht als Aufforderung zur Ausbeutung der Natur mißverstanden werden. Der Wert der Schöpfung geht über ihre Nützlichkeit für den Menschen hinaus. Er liegt darin, daß sie von ihrem Schöpfer (Gott) gewollt ist.

Der Mensch darf bei allem technischen Fortschritt nicht selbst zum Schöpfer werden. Er kann dies wohl auch nicht, zumal er nicht weiß, an welchem Vorbild er sich orientieren soll. Zudem ist der Mensch nicht in der Lage, absolut neues Leben zu schaffen. Der Transfer mehrerer Gene bringt keine absolut neue Pflanze, kein absolut neues Tier oder gar „den neuen Menschen" hervor. Der Mensch greift immer auf Vorgegebenes zurück.

Wenn auch das biblische Verbot der Mischung der Arten (Leviticus 19, 19) nicht einlinig in die Gegenwart übertragen werden darf, so kann es in diesem Zusammenhang doch nachdenklich stimmen. Enthält es nicht auch einen Hinweis darauf, daß die Achtung vor dem Eigenwert der Arten und Formen des Lebens über dem Manipulationsinteresse des Menschen steht?

Wegen des Eigenwerts der Schöpfung, der der Mensch als Geschöpf mit Ehrfurcht und Achtung begegnen soll, und wegen der Mitgeschöpflichkeit, die auf der gemeinsamen Geschöpflichkeit aller Lebewesen beruht, bestehen vom Standpunkt einer philosophischen und theologischen Ethik *grundsätzliche Vorbehalte gegen eine Patentierbarkeit von Pflanzen, Tieren oder gar von (Verfahren am) Menschen.*

Josef Fuchs SJ

„Die Gläubigen nicht verunsichern"

Kirche zwischen Angst und Zuversicht

Die im Titel wiedergegebene Mahnung ist nicht unbekannt. Es ist auch mehr oder weniger bekannt, wer zu mahnen und wer gemahnt zu werden pflegt. Nicht wenige meinen aber, daß es durchaus nicht immer unberechtigt ist zu fragen, ob nicht auch der Mahner selbst gemahnt werden sollte. Das gemeinhin angenommene Verständnis der Formulierung des Titels findet sich zum Beispiel in manchen Erklärungen der kirchlichen Hierarchie, in Aussagen betont traditionell ausgerichteter Theologen, aber auch bei Christen (Klerus und Laien), die sich im Grund mehr um garantierte persönliche Sicherheit als um die ehrliche Suche nach Wahrheit als Grundlage ihrer Lebensführung sorgen; sie sind – um eine Parallele zu Paulus in Röm 14 einzuführen – die noch „schwachen" Christen.

Die Mahnung betrifft den weiten Bereich gläubigen, theologischen und moralischen Denkens. In jüngerer Zeit geht es allerdings vor allem um die Fragen *ethischen* Verhaltens. Darauf wird im Folgenden vornehmlich abgestellt. Die „schwachen" Christen fühlen sich in ihrer Schwachheit bestärkt, wenn ihnen zum Beispiel gesagt wird, die vielen sittlichen Normen seien „Gottes Gebot" und eben darum unveränderlich, und wenn sie diese Verkündigung – fälschlicherweise – glauben so verstehen zu müssen, daß Gott selbst uns diese Normen direkt geoffenbart habe. Ebenso werden sie in ihrer „Schwachheit" bestärkt, wenn sie – fälschlicherweise – hören müssen, die Annahme und Beobachtung all dieser Normen seien ein Prüfstein ihres „christlichen Glaubens".

Mit solchen Formulierungen konfrontiert, werden die „Schwachen" leicht unsicher. Die Frage ist: Wer hat sie verunsichert? Jene, die solche Behauptungen aufstellen, oder die, die solche Behauptungen für falsch oder wenigstens mißverständlich halten und das auch sagen?

Die Gläubigen

1. Wenn man vom Recht der Gläubigen, nicht verunsichert zu werden, spricht, muß man sich darüber klar werden, wer diese Gläubigen sind.

Kurz vor dem Ausbruch der Revolution in Rumänien im vergangenen Jahr bemerkte eine amerikanische Tageszeitung, daß, wenn auch diese Revolution aus-

brechen sollte, von den europäischen Diktaturen nur noch die verbleibe, deren Haupt mehr als andere eine nicht-diktatorische Achtung der Menschenrechte fordere: die vatikanische. Die Bemerkung war natürlich boshaft gemeint, wurde aber dennoch von bewußten Katholiken mit schmunzelndem Wohlwollen beachtet. Die Katholiken kennen zwar die stereotype – wenn auch durchaus richtige, aber das angeschnittene Problem dennoch nicht lösende – Antwort, die Kirche sei nicht irgendein Staatswesen und von ihrem Herrn nicht als Demokratie begründet worden. Gewiß sind der begründende Kern der Kirche und ihre sich daraus ergebende strukturelle Entwicklung etwas anderes als eine Demokratie; desungeachtet dürfte die jeweilige oder auch heutige Weise ihrer Führung ohne Widerspruch zu ihrem grundlegenden Wesen, vielleicht sogar in einer tieferen Entsprechung zu ihm, durchaus „demokratischer" sein. Würden Katholiken, die so denken, noch zu jenen wahren Katholiken gehören, um deren Behütung vor Verunsicherung es im zitierten Wort geht, oder wären sie als schon Verunsicherte oder gar als nur noch selektive Katholiken zu verstehen?

In den Vereinigten Staaten gibt es eine Gruppe von Katholiken, die den weithin bekannten Namen CUF (Catholics United for the Faith) tragen. Die ihr zugehörigen oder ihr nahestehenden „Katholiken" sehen ihre Aufgabe darin, über die Rechtgläubigkeit – wie sie sie verstehen – von Äußerungen über theologische und sittliche Fragen zu wachen und darüber zentral zu berichten. Einige Theologen dieser Richtung (z. B. Baker, Grisez, Roach) haben öffentlich (auch auf dem bekannten Moraltheologenkongreß 1988 in Rom) die Absetzung oder gar die Exkommunikation anders denkender Moraltheologen verlangt. Werden die so apostrophierten Katholiken und Theologen im wahren Sinn als noch „Gläubige" – die also nicht zu verunsichern sind – verstanden?

Als Kriterium für ein echtes „Gläubig"-Sein pflegt die Übereinstimmung mit der einheitlichen Lehre des kirchlichen Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen zu gelten. Was hier „Sittenfragen" heißen kann, sei zunächst offengelassen. Aber eine andere Frage ist zu stellen: Wie wirklich ist die scheinbare kollegiale Einheit aller Äußerungen des kirchlichen Lehramts? Denn man weiß durchaus, daß nicht alle Mitglieder des Lehramts immer den Mut aufbringen, ihre wahre Meinung auch zu äußern. Papst Pius XII. vertrat einige Jahre vor dem Konzil – wenn auch in gemäßigter Form – die traditionelle (negative) kirchliche Auffassung über die Religionsfreiheit. Viele Bischöfe, vor allem die nordamerikanischen, ließen trotzdem auf dem Konzil erkennen, daß sie schon immer sich mit dieser Auffassung nicht identifiziert hatten. Ihre Meinung bestimmte schließlich den Inhalt der Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit. Die Frage, was das Wort „Gläubige" heißt und was es heißt, sie „nicht zu verunsichern", bedarf offenbar noch einer Antwort.

2. Gläubige sind die, die aus *freier* personaler Entscheidung (aufgrund des erfahrenen Rufs des Heiligen Geistes) die liebende Selbstmitteilung Gottes in Jesus

Christus anzunehmen und ihr Leben entsprechend zu gestalten bereit sind. Für den Augenblick sei es dahingestellt, was diese freie personale Glaubensentscheidung genauer bedeutet. Hier ist nur wichtig, daß es sich um eine in *Freiheit* getroffene Entscheidung handelt. Sie mag vielfach bedingt sein, unterliegt aber keinem äußeren Zwang, letztlich also auch nicht einem Zwang gesellschaftlicher oder persönlicher Herkunft.

Insofern es sich um eine freie Entscheidung handelt, die die Sinnhaftigkeit des ganzen irdischen und ewigen Lebens angeht, ist es nicht zu verwundern, daß sie nicht selten nur unter großen inneren Schwierigkeiten zustande kommt und nur als solche auch auf die Dauer verbleibt. Der freie Glaube setzt das „Hören" in einer christlichen bzw. kirchlichen Gemeinschaft voraus. Nur so geht er auf Christus zurück, von ihm ausgehend aber auch auf eine lange Tradition einer geschichtlich – und dabei nicht nur geradlinig – gewordenen und werdenden Gemeinde.

Aus dem Gesagten wird schon ersichtlich, daß die gläubige Selbstidentifikation mit der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes und ihrer in der christlichen Gemeinde lebendigen Fortführung neue Probleme aufwirft. Denn die überaus reiche und nicht in allem geradlinige Fortsetzung des Glaubens- und vor allem des ins einzelne gehenden Sittlichkeitsverständnisses der christlichen Gemeinde und der Kirche macht es durchaus verständlich, daß es zahlreiche Gläubige gibt, die – sich dessen vielleicht nur mehr oder weniger, vielleicht aber auch sehr klar bewußt – sich durchaus selektiv verhalten, und dies ohne ihrem grundlegenden und sich ehrlich hingebenden christlichen Glauben untreu zu werden. Die hier drängende Frage lautet: In welchem Grad hängt die echte christliche Gläubigkeit auch von der vollen Annahme der in der christlichen Kirche gelehrten *Morallehre* ab? Inwiefern, wie und durch wen kann den Gläubigen – deren Glaube sich ausschließlich *freier* gnadenhafter Entscheidung verdankt – eine detaillierte, als solche inhaltlich vom Glauben her aber nicht begründete Morallehre um dieses ihres Glaubens willen *verbindlich* vorgelegt werden?

3. Dem Glauben der Gläubigen entspricht zweifellos nicht jede beliebige Lebensführung. Im Gegenteil, jede sittliche Beliebigkeit steht im Widerspruch zum Glauben an den sich offenbarenden Schöpfer- und Erlösergott. Wollte das Zweite Vatikanum nur dieses sagen, wenn es in Lumen gentium (25) als Gegenstand kirchenamtlichen Lehrens den offenbarten Glauben *und* die ihm entsprechende Lebensführung bezeichnete? Oder wollte es darüber hinaus auch darauf hinweisen, daß sich in einer christlichen Glaubensgemeinde notwendig auch ein ihr eigenes Ethos und eine mehr oder weniger eigene Ethik entwickeln wird und muß und daß die Wächter der Glaubenslehre die Vereinbarkeit dieses Ethos und dieser Ethik mit dem geoffenbarten Glauben (und nicht mehr!) zu begutachten haben? Oder wollte es den gesamten Bereich des Sittlichen der christlichen Gemeinde (oder Gemeinden) in seinen unübersehbaren Details der Entscheidung

des kirchlichen Amtes anvertraut wissen, also in jenem weiten Bereich, der der menschlichen – durch ihren Offenbarungsglauben erleuchteten – Vernunft selbst zusteht? Manche amtliche, eher emphatische Aussagen scheinen das sagen zu wollen. Doch ist diese Frage weder vom Ersten noch vom Zweiten Vatikanischen Konzil zu klären versucht worden, wenn auch beide Konzilien Formulierungen aufweisen, die eine so weitgehende Kompetenz des kirchlichen Amtes eher auszuschließen scheinen[1].

Die Wahrheitsfrage in der Kirche geht allerdings nicht nur das kirchliche Amt an, sondern auch und vor allem das gesamte gläubige Volk Gottes, dessen offizieller und amtlicher Sprecher immerhin das kirchliche Lehramt ist. Aber das Zweite Vatikanische Konzil anerkennt, daß es im Volk Gottes, dem Urträger der Glaubenswahrheit, in *sittlichen* Fragen trotz des gleichen Glaubens berechtigte Meinungsverschiedenheiten geben kann[2]. Sie kann es demnach auch unter Moraltheologen und auch unter Bischöfen geben. Die Gläubigen aber sind die, denen diese kirchliche Wirklichkeit hinsichtlich anzunehmender Wahrheiten einigermaßen vertraut sein müßte, denen sie jedenfalls nicht vorenthalten werden dürfte.

4. Denn nicht nur unverantwortliche Verkündigung von recht verschiedenen Lehrmeinungen, zumal wenn sie zu der offiziellen Lehre der Kirche im Widerspruch zu stehen scheinen, ist als solche geeignet, zur Verunsicherung der Gläubigen beizutragen. Vielmehr wirkt in diese Richtung auch die ungenügende oder gar theologisch nicht korrekte Belehrung der Gläubigen über die wahre Autorität der verschiedenen Instanzen des kirchlichen Amts bzw. über deren Grenzen. Wer sich nämlich in Moralfragen stets von kirchlicher Autorität (also nicht nur vom Glauben) nicht nur hilfreich geführt, sondern auch absolut gebunden glaubt, wer so von welchen Stellen auch immer belehrt worden ist, wer darum auch seine eventuellen Freiheiten berechtigter individueller (oder auch gruppenmäßiger) Gewissensbildung nicht kennt oder sie verkennt, wird sich leicht als „verunsichert" erfahren, wenn er mit plausiblen Argumenten gewissenhafter und entsprechend kompetenter, aber nicht ausschließlich konformer Lehrer konfrontiert wird. Die Gläubigen haben aber ein Recht darauf, über ihre wahre Kirchenwirklichkeit entsprechend belehrt und demnach in ihrem zwar gelegentlich nichtkonformen, aber verantwortlichen und als gerechtfertigt erachteten Verhalten „verunsichert" zu werden – und dies sowohl in Einzelfällen wie in einzelnen festen Auffassungen. Es ist ihr Recht, in den umschriebenen Grenzen ohne Angst und Unsicherheit christlich leben zu können.

Die Mahnung der Mahner dürfte sich also auch und in bedeutsamer Weise an die Mahner selbst richten.

Das kirchliche Lehramt

1. Wie kommt in dieser Frage das kirchliche Lehramt ins Spiel? Wenn es dessen primäre Aufgabe ist, den Glauben an die Selbstmitteilung Gottes zu betreuen, was bedeutet dann seine Aufgabe, über die Moralität und die Morallehre in der Kirche zu wachen und zu befinden? Ist es Wächter der christlichen Glaubenslehre, dann ist es zweifellos auch irgendwie Wächter darüber, daß das christliche Leben dem von ihm verkündeten Glauben an den sich offenbarenden Gott entspricht. Allerdings hat darüber im Grund die Gesamtheit des Volkes Gottes zu befinden, worüber seinerseits das kirchliche Lehramt zu wachen, zu reflektieren und sich letztendlich zu äußern hat. Es hat darauf zu achten, daß das Volk Gottes dem grundlegenden Ethos der Schrift entspricht, aber auch seiner Ethik, dies allerdings nur soweit sie sich nicht als nur zeitbedingt erweist. Es hat aber auch darauf zu achten, wie das Volk Gottes selbst (das Lehramt eingeschlossen) – authentisch – im Lauf der Zeiten die Ethik der Bibel interpretiert und verstanden hat: (fälschlich) als unhistorische und statisch bleibende Lehre oder (richtig) als historische sittliche Wertung und Beurteilung historisch gegebener Wirklichkeiten im Licht des Glaubens. Es hat also auch zu beachten, wie man auf die Dauer in der Kirche die biblische Ethik im einzelnen als dem christlichen Glauben und gleichzeitig den Gegebenheiten der jeweiligen Zeit entsprechend übernommen oder sie für die jeweilige Zeit uminterpretiert oder ersetzt hat. Schließlich hat es auch festzustellen, ob und warum in der kirchlichen Gemeinschaft einmal angenommene oder uminterpretierte Verständnisweisen einzelner biblischer Aussagen wiederum umzuinterpretieren waren, sei es aufgrund besseren Schriftverständnisses, sei es aufgrund neuer geschichtlicher Gegebenheiten und Verstehensmöglichkeiten.

2. Kann im Licht des bislang Gesagten die Kirche und ihr Lehramt in nichtgeoffenbarten Moralfragen zu einer Erkenntnis und Verkündigung sittlicher Normen kommen, die in gleicher Weise der Bibel, der geschichtlichen Tradition und der gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen? Das Lehramt muß sich immer dessen bewußt bleiben, daß der ihm verheißene Beistand des Gottesgeistes nicht die Verheißung einschließt, daß ihr letztes heutiges Wort in jedem Fall das letzte und absolut endgültige ist.

Wie kommt die christliche Gemeinde und wie kommt – und dies vor allem – das kirchliche Lehramt zu genügend sicherer Erkenntnis dessen, wozu Christen in kleinsten wie in wichtigsten Lebensfragen sich zu entscheiden haben? Der Geist Gottes ist ihnen gegeben und gegenwärtig, jedoch nicht als Offenbarer von sittlichen Wahrheiten, sondern als Licht und Beistand beim eigenen menschlichen Versuch, die menschlichen Wirklichkeiten – unter Benutzung aller zuhandenen Hilfen und Instanzen – als die hier und jetzt, so und nicht anders gegebenen Wirklichkeiten und Verstehensmöglichkeiten zu interpretieren, zu bewerten

und in sittlicher Hinsicht zu beurteilen. Unter dieser Rücksicht bilden Bischöfe und Papst grundsätzlich keine Ausnahme; eine Berufung auf den die Wahrheit garantierenden Geist bei ihrer Verkündigung sittlicher Normen ist von christlicher Lehre her nicht berechtigt. Weder gehören zum Beispiel die authentische Interpretation der menschlich möglichen und sinnvollen Verwirklichungen der Sexualität (darüber hat es geschichtlich immer neue Erkenntnisse gegeben, teilweise auch innerhalb der Kirche) und der menschlich sinnvollen Anwendung von Gewalt (die Meinungen darüber haben sich – auch in der Kirche – geschichtlich gewandelt) zum Bereich kirchlicher und lehramtlicher Sachkompetenz, noch ist dazu irgendwo eindeutig Autorität verliehen worden.

Das schließt nicht aus, daß ein gläubiger Christ angesichts sittlicher Fragen zunächst einmal, das heißt präsumtiv, sich der Aussage der Kirche und ihres Lehramts zuwendet: wegen des ihnen in besonderer Weise versprochenen Beistands des Heiligen Geistes. Die Zuwendung zur Aussage kann echt und dennoch grundsätzlich nur präsumtiv sein, insofern die kirchliche Wahrheitssuche im weiten Bereich sittlicher Normen sich auf dem Weg menschlicher Erkenntnis vollzieht. Wenn bestimmte protestantische Denominationen wegen der Fehlbarkeit des von der Sünde gezeichneten und daher egoistisch tendierenden Menschen das nicht mitvollziehen zu können und sich für alle ethischen Fragen nur auf die Bibel als Gotteswort berufen zu müssen glauben, so scheinen sie Folgendes nicht genügend zu beachten: Bei der Berufung auf die Bibel bedarf es erstens unserer eigenen Interpretation, da sie selbst sich uns nicht interpretiert, und da sie überdies die (vor allem heutige) Vielfalt sittlicher Fragen konkret nicht behandelt, bedarf es einer nur analogen Verwertung der Bibel. Beides – Interpretation und analoges Verstehen – leistet aber der gläubige Mensch selbst, der auch in dieser interpretierenden und analogen Berufung auf die Bibel immer egoistisch tendierender Sünder ist. Fast könnte man sagen: Nach katholischer Auffassung lösen wir konkrete ethische Probleme mittels der durch den Glauben erleuchteten Vernunft (ratio fide illuminata). Der protestantische Kollege müßte wohl sagen: mittels des durch die Vernunft erleuchteten Glaubens (fides ratione illuminata). Ob die Distanz der beiden groß ist?

3. Die vorausgehenden Überlegungen über das kirchliche Lehramt haben Folgen für das Verhalten der Vertreter dieses Lehramts gegenüber den Gläubigen (die Mitglieder des Lehramts eingeschlossen) der christlichen Gemeinde. Denn es hat die Gläubigen in ihren Rechten in der Kirche zu belassen oder sie in sie einzusetzen, sie dann aber auch im Vollsinn als erwachsene Gläubige zu verstehen. Die vorausgehenden Überlegungen samt den daraus erfließenden Rechten der Gläubigen und Pflichten des Lehramts innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft lassen erkennen, daß nicht jeder Dissens im Bereich der Äußerungen des moraltheologischen Lehramts schon einen Mangel an geschuldeter Loyalität einschließt, daß zu echter Orthodoxie nicht ein einseitiger Fundamentalismus ge-

hört, daß nicht alle verkündeten sittlichen Aussagen in sich schon Heilsnormen sind[3], daß eine geschichtsbewußte Mentalität keinen Widerspruch zur geschuldeten Treue gegenüber der christlichen Tradition und der Bibel besagt, daß die vom Lehramt zu pflegende Einheit in der Kirche keineswegs volle (und letztlich tötende) Einförmigkeit meint.

Die weithin bekannte Mahnung des Titels dieses Beitrags dürfte sich demnach in ihrer Sinnspitze auch umkehren und sich gegen Mitglieder des Lehramts wenden lassen. Sie müßten zum Beispiel bedenken, daß das Zweite Vatikanische Konzil die Enzyklika Humani generis von 1950 nicht noch einmal zu schreiben imstande gewesen wäre und daß selbst die Kirchenkonstitution Lumen gentium (Nr. 25) nicht schon alle darin anklingenden Probleme ausreichend oder gar endgültig löst. Die Nichtbeachtung solcher Überlegungen über das Verhältnis des Lehramts zu den Gläubigen in Fragen der Moral könnte sonst zu der von einem Mitglied des Lehramts, Bischof B. C. Butler[4], vor einigen Jahren aufgewiesenen Gefahr des Mißbrauchs von Autorität („to abuse authority") führen. Ein mißbräuchlicher Gebrauch der Autorität aus Angst vor offenem Ernstnehmen der Gläubigen und ihrer Rechte in der Kirche, aus Angst vor voller Information und Kommunikation, aus Sorge auch um die Wahrung der eigenen Autorität und gleichzeitig um die Wahrung möglichst voller Einheit (im Sinn von Einheitlichkeit) sind durchaus imstande, die Gläubigen in ihrem bewußten und frohen Stehen in der kirchlichen Gemeinschaft und im Glauben zu verunsichern.

Die kirchliche Moraltheologie

1. Die christliche Ethik, katholischerseits weitgehend Moraltheologie genannt, hat nicht die Autorität des offiziellen kirchlichen Lehramts; ihre Sachkompetenz hingegen ist durch diesen Mangel an kirchlicher Autorität nicht berührt, sie kann und wird sie in vielen Fällen sogar übersteigen. Die Moraltheologie kann und soll ihre Kompetenz der kirchlichen Lehrautorität zur Verfügung stellen, soweit die Autorität sie um diesen Dienst ersucht oder sich doch bereit zeigt, sich seiner zu bedienen, und das ist gar nicht so selten der Fall. Auf dem Weg über die Autorität übt die Moraltheologie in Moralfragen unter Umständen bedeutsamen Einfluß auf die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen aus. Dieser Einfluß kann allerdings behindert werden und wird nicht selten behindert, wenn es in Fragen der moraltheologischen Kompetenz an Harmonie zwischen den Vertretern der Autorität und der Moraltheologie fehlt – weil beide sich gleicherweise für kompetent halten, wenn auch in gegensätzlicher Richtung. In diesem Fall wird für gewöhnlich die Entscheidung bei der kirchlichen Autorität (insofern Autorität) liegen, wenigstens für den Augenblick, wenn auch durchaus nicht immer auf lange Sicht. Diese Situation ist nicht selten geeignet, die Gläubigen, die von solcher

Disharmonie erfahren, zu verunsichern. Darum ist verantwortliches Verhalten auf beiden Seiten geboten.

Die persönliche Tätigkeit des Moraltheologen verbleibt heute, in der Zeit der Massenmedien, natürlich nicht nur am Schreibtisch und in nur wenig gelesenen Büchern: Sie vollzieht sich auch in offenen Vorlesungen auf dem Professorenlehrstuhl, in Vorträgen und in Zeitschriftenbeiträgen. Auf diese Weise nimmt der Moraltheologe in Moralfragen mehr oder weniger direkt Einfluß, wenn auch häufig erst auf dem Weg über die Medien.

Der Moraltheologe kann sich, wenn das seiner Grundeinstellung entspricht, mit den gleichen Problemen konfrontiert sehen wie die Vertreter der kirchlichen Lehrautorität. Dann ist es auch seine Aufgabe, sich vor einer Verunsicherung der Gläubigen sei es durch übergroße Zurückhaltung, sei es durch ungenügend begründete Behauptungen und ethische Forderungen zu hüten. Dabei schuldet er, wie alle katholischen Christen, dem kirchlichen Lehramt die schon erwähnte präsumtive Unterwerfung; und er wird überdies nicht eigenwillig, das heißt ohne genügende Berücksichtigung der Auffassungen und Argumente anderer Moraltheologen vorangehen. Und doch muß er nicht unter allen Umständen die offene Diskussion und die offensichtliche Meinungsverschiedenheit meiden. Wenn das Konzil die berechtigte Möglichkeit solcher Meinungsverschiedenheit ausdrücklich anerkannt hat[5], wenn auch die Gläubigen in diesem Sinn mehr und mehr unterrichtet werden, dann wird die offene Meinungsverschiedenheit nicht zur Verunsicherung oder gar zum Skandal führen. Das anzustrebende, aber wegen der verschiedenartigen Voraussetzungen der einzelnen nie ganz zu erreichende Ideal wäre natürlich die möglichst große Harmonie zwischen den verschiedenen Moraltheologen selbst und mit dem kirchlichen Lehramt; jeder hat den je anderen ernst, wenn auch nie zu ernst zu nehmen. So würde zweifellos eine Verunsicherung der Gläubigen am ehesten ausgeschlossen.

2. Eine der wichtigsten Aufgaben der Moraltheologie im Dienst der Gläubigen (nicht nur, aber vor allem auch hinsichtlich der geistig besonders wachen Katholiken; es sei an manche Intellektuelle, auch an manche Priester gedacht) dürfte deren Befreiung von vermeintlichen, aber unbegründeten „absoluten Bindungen" an in der Kirche weithin vertretenen, durch eine gewisse Tradition oder durch bestimmte gegenwärtige theologische Tendenzen oder vor allem durch lehramtliche Entscheidungen veranlaßten Moralauffassungen sein. Der vielfach von vielen Gläubigen immer noch vertretene „Infallibilismus" aller kirchlich (vor allem vom Lehramt) irgendwie vertretenen *Moral*lehren ist theologisch in keiner Weise durch die kirchliche Lehre vom Privileg der gelegentlichen Unfehlbarkeit in *Glaubens*lehren gerechtfertigt. Vor wenigen Jahren veröffentliche die halboffizielle vatikanische Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica"[6] einen Beitrag der Redaktion gegen solchen „byzantinischen" Infallibilismus, der nichts mit der offiziellen kirchlichen Lehre von der unter Umständen unfehlbaren Glaubenslehre

der Kirche zu tun hat bzw. dessen irrige Interpretation darstellt. Gegenteilige Tendenzen wie die der bereits zitierten amerikanischen Gruppierung CUF sind imstande, die Gläubigen unbegründeterweise in ihrer Kirchlichkeit oder auch in ihrem Glauben zu verunsichern. Jemand hat die Gruppierung CUF „the tired nostalgy of the emarginized right" bezeichnet. Umgekehrt hat bedauerlicherweise inzwischen der (als Ekklesiologe bekannte) Verfasser des zitierten Civiltà-Cattolica-Beitrags sich „veranlaßt" gesehen, eine weitergehende Bedeutung kirchlicher Morallehren zu verteidigen[7].

Vor allem haben die Moraltheologen die Aufgabe, die *Begründung* sittlicher Aussagen zu überprüfen und, soweit das der Fall ist, die kritischen Gläubigen in ihren Schwierigkeiten zu „ver-sichern". Das gilt sowohl von den auf die Bibel oder auch auf die kirchliche Tradition sich berufenden Argumentationsweisen wie auch – und vielleicht vor allem – von den sogenannten naturrechtlichen Argumentationen, wenn sie sich aufgrund willkürlicher Interpretation oder Wertung naturhafter Gegebenheiten durch einen gar nicht so seltenen Fehlschluß[8] sittliche Aussagen erschleichen.

Solches Vorgehen der Moraltheologie kann zur Rechtfertigung eines *Dissenses* der Theologen und der von ihnen beeinflußten Gläubigen von der offiziell gelehrten oder der weitgehend vertretenen Meinung in der Kirche führen. Die Berechtigung eines gelegentlichen Dissenses ist in der Kirche nie absolut ausgeschlossen und auch auf dem letzten Konzil offiziell positiv erwähnt worden[9]. Insofern die Morallehren der Kirche in ihrer (naturrechtlichen) Vielfalt nicht zum Bereich des Privilegs der Unfehlbarkeit gehören, kann der Dissens nicht nur Zeichen echter Lebendigkeit im Ringen um christliche Wahrheit und christliches Leben sein, sondern auch durchaus eine positive und wohltuende Bedeutung in der Kirche haben. Man hat – vor allem in der Vergangenheit – oft gesagt, daß ein solcher Dissens geheim bleiben und nur vertraulich dem kirchlichen Lehramt mitgeteilt werden dürfe. Dem steht nicht nur die Nichtpraktizierbarkeit einer solchen Anweisung in der Zeit der Massenmedien entgegen, sondern auch die Tatsache, daß die Gläubigen, die sich selbst in das Leid eines solchen Dissenses verstrickt sehen, gerade wegen der fehlenden Kenntnis der Meinung dieser Theologen in ihrer Christlichkeit verunsichert werden. Theologen können vermutlich leichter als manche unter Umständen ebenso dissentierende Bischöfe einen vorhandenen Dissens äußern, wenigstens de facto.

Wenn die Moraltheologen in der ehrlichen Weise der Wahrheitssuche vorangehen, ist ein gewisser Dissens normal, und eine absolute, von vielen Katholiken erwartete Vermeidung eines moraltheologischen Pluralismus ist eine nicht zu erwartende Möglichkeit. In seiner Wahrheitssuche ist nämlich der Moraltheologe nicht ausschließlich von dem die Suche veranlassenden ethischen Problem (Gegenstand) bestimmt; er bringt notwendig auch sich selbst mit seinen unvermeidlichen persönlichen Vorgegebenheiten in diese Suche mit ein. Solcher Plura-

lismus drängt zu unermüdlicher und nicht endender Reflexion auf die vorgetragenen ethischen Begründungen. Sind zum Beispiel naturhafte Gegebenheiten als solche ethische Begründungen oder sind sie nur relevant für die vom einzelnem zu findenden geistigen, ethischen Begründungen? Ist die Anwendung ethischer Prinzipien in jedem einzelnen Fall immer völlig identisch oder geht es nicht vielmehr auch um eine erweiterte inhaltliche Erkenntnis des vollen Sinns der Prinzipien selbst? Ein solcher Pluralismus, richtig verstanden, ist nicht Verunsicherung der Gläubigen, sondern eher ihre „Ver-sicherung". Das Zweite Vatikanische Konzil hat die berechtigte Freiheit der Forschung ausdrücklich bestätigt[10]. Papst Johannes Paul II. tat es ebenso in einer bedeutsamen Ansprache bei seinem ersten Besuch in der Päpstlichen Universität Gregoriana.

Es gilt also: Die Gläubigen haben ein Recht darauf, nicht verunsichert zu werden, weder durch kaum verantwortliche, von der Morallehre in der Kirche divergierende ethische Behauptungen, noch von nicht begründbarer Indoktrination, vor allem der noch „schwachen" Gläubigen.

ANMERKUNGEN

[1] Man vergleiche die entsprechende offizielle Eingrenzung der kirchenamtlichen Kompetenz auf dem Ersten Vatikanum (so offizell der Relator der Deputatio de fide, Bischof Gasser: Mansi 52, 1224 a) und die Eingrenzung der lehramtlichen Unfehlbarkeit auf dem Zweiten Vatikanum in Lumen gentium 25: „depositum fidei".

[2] Man vergleiche Gaudium et spes 43 und 34.

[3] J. Fuchs, Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten?, in dieser Zschr. 200 (1982) 662–676.

[4] B. C. Butler, Authority and the Christian Consience, in: The Clergy Review 1975, 3–17.

[5] Z. B. in Gaudium et spes 43.

[6] Il ministero del Papa dopo i due Concili Vaticani, in: La Civiltà Cattolica 136 (2. 11. 1985) 209–221.

[7] G. Mucci, La competenza del Magistero infallibile, ebd. 139 (2. 7. 1988) 17–25.

[8] J. Fuchs, Naturrecht und naturalistischer Fehlschluß, in dieser Zschr. 206 (1988) 407–423.

[9] Acta Concilii Vaticani II, Bd. 3, 8, 88: Modus 159 und die Antwort der theol. Kommission.

[10] Gaudium et spes 62.

Marianne Kloke – Angelika Koopmann

Sterbebegleitung und Schmerztherapie

Jährlich erkranken sechs Millionen Menschen weltweit an Krebs, vier Millionen erliegen ihrem Tumorleiden. In der Bundesrepublik stirbt jeder 10. Mensch an dieser Erkrankung[1]. Diese relative Häufigkeit hat zur Folge, daß nahezu jeder entweder in der eigenen Familie oder in seiner unmittelbaren Umgebung das Leiden und Sterben eines Krebskranken miterlebt hat oder noch miterlebt.

Neben der Schicksalhaftigkeit, den belastenden Behandlungen und dem Miterleben des zunehmenden körperlichen Verfalls sind es oft die unerträglichen Dauerschmerzen, die in den Betroffenen und ihren Mitmenschen den Wunsch nach baldiger Erlösung durch den Tod lebendig werden lassen. So weist eine Statistik aus dem Jahr 1984 eine Zahl von 19 Millionen Krebskranken mit Schmerzen aus[2]. Über den Wunsch nach dem baldigen Eintritt eines natürlichen Todes hinaus wird gerade in den letzten Jahren die Durchführung einer Euthanasie für diese Menschen gefordert. Die Gesellschaft für ein Humanes Sterben und ein Julius Hackethal sind nur exponierte Vertreter einer großen stillen Gruppe, zu der nicht nur medizinische Laien, Angehörige von Krebskranken und betroffene Patienten selbst gehören.

Um die Bedingungen und die Berechtigung einer Euthanasieforderung für terminal Tumorkranke zu verstehen, wird im Folgenden zunächst eine Definition dessen gegeben, was der Begriff der Euthanasie meint. Nach Darstellung der besonderen seelischen und körperlichen Bedürfnisse von Krebskranken in der Endphase werden die Möglichkeiten einer modernen Schmerztherapie dargestellt. Abschließend wird diskutiert, ob die Einrichtung von Hospizen eine sinnvolle Antwort auf die Euthanasiebewegung sein kann.

Euthanasie

Euthanasie hat in seinem griechischen Ursprung (euthanasia) die Bedeutung guter, sanfter Tod. Im Lauf der Zeit wandelte sich der Begriff über „einen guten Tod sterben" hin zu „Hilfe zum guten Tod". Heute bezeichnet er die Hilfe, „einen guten oder sanften Tod zu sterben durch absichtliche Verkürzung des Sterbeprozesses"[3]. Wenn es fundamental ethische Aufgabe des Menschen ist, sein Leben und damit auch sein Sterben als Teil des Lebens anzunehmen und menschlich zu gestalten, muß sich die Euthanasiefrage auf zwei Wertbereiche be-

ziehen: zum einen auf die Bejahung der Existenz des Sterbemoments, zum anderen auf die Menschenwürde des Sterbeprozesses. Dies bedeutet, daß das Problem einer Sterbehilfe sich in Sterbeprozessen stellt, die durch ihre Art und Dauer mit der Menschenwürde derart in Konflikt geraten, daß der Tod sich als einziger Ausweg zu zeigen scheint. Hierbei kann die Hilfe, den Tod herbeizuführen, grundsätzlich auf drei verschiedene Arten erfolgen.

Passive Euthanasie bedeutet, einen schon erheblich fortgeschrittenen Sterbeprozeß nicht künstlich zu verlängern. Der häufig zu hörende Streit um die Definition dessen, was künstliche Verlängerung bedeutet, ist ein theoretischer Streit; in der Praxis ist diese Entscheidung in der Regel eindeutig. Als typisches Beispiel sei hier der Verzicht auf mögliche Wiederbelebungsmaßnahmen erwähnt. „Passiv" kennzeichnet hierbei also nur die Haltung gegenüber dem Sterbeprozeß als solchem durch Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen. Für den Sterbenden müssen alle ärztlichen, pflegerischen und menschlichen (einschließlich seelsorgerischen) Möglichkeiten ausgeschöpft werden, damit Sterben als letzte menschliche Aufgabe gelingen kann. Passive Euthanasie überläßt den Kranken eben nicht seinem Schicksal, sondern gewährt „Sterbebeistand".

Die *aktive Euthanasie* ist ein aktives, das heißt gewolltes und bewußtes Eingreifen in den Sterbeprozeß mit dem Ziel, den Tod herbeizuführen. Dieses kann entweder durch den Betroffenen selbst bzw. auf sein Verlangen hin oder auf Grund der Entscheidung eines nicht Betroffenen hin geschehen.

Das Erleiden grausamsten körperlichen Siechtums, persönlichkeitsentstellenden Tumorbefalls des Gehirns, unerträgliche Schmerzen können in einem derart Gezeichneten ein heftiges „Todesverlangen" wachrufen. Dieses Verlangen darf jedoch nicht mit dem Verlangen nach aktiver Euthanasie gleichgesetzt werden. So entsprach in einer Untersuchung von Paul Sporken die Bitte, „daß alles bald ein Ende nimmt", nur in einem Prozent der Aufforderung zur aktiven Sterbehilfe und war in 99 Prozent das Verlangen nach mehr Sterbebeistand. Darüber hinaus konnte Sporken nachweisen, daß die Mitmenschen und hier besonders die Angehörigen auf Grund ihres Unvermögens zur Sterbehilfe im Sinn eines Sterbebeistands dem Patienten den Wunsch nach aktiver Lebensbeendigung unterstellten[4]. Dies läßt die Forderung der Vertreter der freiwilligen Euthanasie nach „freiwilliger" Entscheidung des Patienten als Grundlage zur Durchführung lebensbeendender Maßnahmen doch fragwürdig erscheinen.

Die unerhörte Grausamkeit, mit der sich gelegentlich das Sterben Tumorkranker vollzieht, kann bei allen mit der Versorgung solcher Patienten betrauten Personen, insbesondere auch Pflegekräften und Ärzten, die Grenze des Er- und Mittragbaren überschreiten. Diese Gefahr besteht vor allem in Kliniken mit überwiegend jungem Personal. So ist auch hier der Wunsch, daß der Patient X bald sterben möge, nicht als Forderung nach aktiver Euthanasie, sondern als Ruf nach Hilfe bei der Sterbebegleitung zu verstehen. In einigen Kliniken haben die-

se Erfahrungen bereits zur Einrichtung von Supervisionsgruppen auf den Stationen geführt. Nur so gestütztes Personal (Ärzte wie Pflegekräfte) kann auf die Dauer mit Menschen umgehen, die sich in der Endphase ihres Lebens befinden. Die therapeutischen Entscheidungen werden hier zunehmend unabhängiger vom subjektiven Empfinden getroffen und werden sich an den objektiven Lebens- und Sterbensbedürfnissen der Patienten orientieren.

Bedürfnisse des kranken Patienten in der Endphase

Wenn Sterben als ein „Lebensabschnitt mit beschreibbaren Phasen der Auseinandersetzung mit sich selbst" definiert werden kann und darüber hinaus seine Zeitspanne eng begrenzt ist, so wird deutlich, daß diese Auseinandersetzung nicht ohne einen geduldigen und Raum schaffenden Beistand für alle Beteiligten geleistet werden kann[5]. Diese Hilfe muß den seelischen (einschließlich religiösen), den sozialen und den biologischen Bedürfnissen des Sterbenden Rechnung tragen.

1. *Seelische Bedürfnisse*

Elisabeth Kübler-Ross beschrieb bereits 1980 verschiedene Phasen, die ein unheilbar Krebskranker psychisch von der Mitteilung der Diagnose bis hin zum Tod durchlebt[6]. Hieraus läßt sich unmittelbar ableiten, daß es keine definierten Bedürfnisse des Tumorkranken in der biologischen Endphase seiner Erkrankung gibt. Vielmehr muß es dem Sterbebegleiter darum gehen, den Patienten einfühlsam auf seinem Weg zu begleiten. Dies ist an zwei Bedingungen geknüpft: die persönliche Auseinandersetzung des Helfers mit Krankheit, Sterben und Tod sowie an die Haltung der Empathie, der mitfühlenden Begleitung. Für den professionellen Sterbebegleiter (Seelsorger, Pflegepersonal, Arzt) wären darüber hinaus intensive Schulungen auf dem Gebiet der Gesprächsführung zu fordern. Dann würde es sicher mehr Ärzten gelingen, dem Patienten die Wahrheit erträglich und annehmbar (eben phasenspezifisch) zu vermitteln, statt ihn „aufzuklären" oder ihn anzulügen. Es kann einen Patienten in einen tiefen Abgrund stürzen, wenn ihm das Wissen um den baldigen Tod in der Phase des Nicht-wahrhaben-Wollens aufgezwungen wird. Umgekehrt werden viele Kranke, die bereits ihr Sterben akzeptiert haben und auch bewußt vollziehen wollen, von Angehörigen und wohlmeinendem (aber auch hilflosem) Krankenhauspersonal durch Parolen wie „es wird schon wieder werden" oder „Kopf hoch" in eine grausame innere Einsamkeit getrieben. Oft können gerade sich liebende Ehepaare erst unter Vermittlung Dritter über die bevorstehende Trennung sprechen.

Unseren Erfahrungen nach kann auch das religiöse Gespräch – die Zusicherung der Existenz Gottes und seiner liebenden, mitgehenden Sorge – gerade

beim Krebskranken, der oft sein Leiden als Bestrafung für alle Schuld empfindet, einem tiefen Bedürfnis entsprechen. Es hat besonders in der Phase des Auflehnens seinen Platz. Ziel der seelsorgerlichen Begleitung sollte sein, dem Kranken einen Freiraum der Selbstwerdung zu schaffen und offenzuhalten. Dieser Freiraum ist notwendig, damit der Patient sein Sterben als letzte Lebensaufgabe annehmen und gestalten kann, um so in Freiheit seinen ganz eigenen Tod zu sterben.

Für viele Patienten gibt es Angelegenheiten, die ihnen so wichtig sind (z. B. Abschluß eines Sparvertrags, bestimmte bauliche Maßnahmen, Abfassen eines Testaments), daß sie erst nach deren Erledigung in Frieden sterben können. Diese uns oft belanglos und drittrangig erscheinenden Probleme sind nicht typisch für einen bestimmten Erkrankungszeitraum, werden aber häufig sehr aggressiv bearbeitet. Hierbei Hilfestellung zu leisten, ist eine Aufgabe der psychosozialen Dienste[7].

Die quälende Sorge von gerade jungen Krebspatienten um ihre Familie, ihre eventuell noch kleinen Kinder, kann nur geduldig mitgetragen werden. Sie tritt in der letzten Phase der Zustimmung zum Tod häufig in den Hintergrund. Die zu leistende Sterbearbeit führt die Krebskranken oft in großes Alleinsein. Gerade in dieser Einsamkeit sind die Betroffenen auf die liebende Wachheit der Umgebung angewiesen. Für sie wird Mitmenschlichkeit zum Beispiel durch einen Spaziergang im Klinikpark, das Besorgen eines geliebten Buchs oder durch Schaffung einer wohnlichen Umgebung erfahrbar.

2. *Körperliche Bedürfnisse*

Die körperlichen Bedürfnisse eines Tumorkranken in der Endphase sind zum einen sicherlich abhängig von der Art seiner Erkrankung. So wird es für Patienten mit künstlichen Darmausgängen oder Harnableitungen wichtig sein, gute Versorgungssysteme und fachkundige Hilfe zu bekommen. Hierbei ist es skandalös, daß speziell hierfür ausgebildete Therapeuten selbst an großen Kliniken Mangelware sind und auch die gelegentlich mühsame Suche nach individuellen Hilfsmitteln mit dem Gedanken, daß es sich ohnehin für die kleine Lebensspanne nicht mehr lohne, unterbleibt. Darüber hinaus gibt es aber auch zahlreiche physische Probleme allgemeiner Natur. In der Endphase einer Tumorerkrankung steht oft das Ernährungsproblem im Mittelpunkt der Sorge von Patient und Familie. Da es keine spezielle Tumordiät gibt, gilt es hier, soweit als möglich, auf die individuellen Verträglichkeiten und Wünsche einzugehen. Von ganz eminenter Bedeutung ist das Schlafverhalten eines Patienten, bestimmt es doch ganz entscheidend seine psycho-physische Verfassung. Wie ein Kranker schläft, hängt ganz entscheidend von der Intensität seiner Schmerzen ab.

3. *Schmerztherapie*

75 Prozent aller Krebspatienten haben im fortgeschrittenen Stadium ihrer Erkrankung Schmerzen. Die Bedeutung dieser Schmerzen hat J. Schara anschaulich in der Krebs-Schmerz-Spirale beschrieben: Schmerz erzeugt Angst. Angst bewirkt Depression, die Schlaflosigkeit und damit psychovegetative Entgleisung zur Folge hat. Hieraus resultieren ein weiteres Absenken der Schmerzschwelle und erneut noch heftigere Schmerzen[8]. Diese seelische Verfaßtheit eines chronisch Schmerzkranken – auch als algogenes Psychosyndrom beschrieben – nimmt den ganzen Menschen in Anspruch und verhindert einen menschenwürdigen, selbstbestimmten Sterbeprozeß. Man darf sicher sein, daß gerade das Miterleben derartiger Tumorschmerzen die Forderung nach Euthanasie hat stellen lassen. Diese Tatsache ist ein Skandal sondergleichen; denn 90 bis 95 Prozent aller Krebsschmerzen können mit den Methoden moderner Schmerztherapie ausreichend, größtenteils sogar völlig beherrscht werden[9]. Bei 85 Prozent der Patienten ist dies allein durch die regelmäßige Einnahme richtig dosierter Schmerzmedikamente zu erreichen. In acht bis zehn Prozent der Schmerzzustände führen anästhesiologische Verfahren zum Ziel. Hier seien nur die Methoden der rückenmarksnahen Schmerzbekämpfung mit Hilfe von implantierbaren Portsystemen und extern tragbaren Pumpensystemen erwähnt. Nur in Ausnahmefällen werden heute noch neurochirurgische Methoden angewandt.

Fragt man nach den Gründen, warum von den offensichtlich ausgezeichneten Möglichkeiten der modernen Schmerztherapie so wenige Patienten Nutzen haben, so liegt es zum einen sicherlich an fehlendem Wissen der Ärzteschaft, zum anderen aber auch an den zahlreichen Vorurteilen gegenüber den wirksamsten aller Schmerzmittel, den Morphinen. Morphium und seine zahlreichen Abkömmlinge stehen in dem Ruf, den Kranken schläfrig zu machen, ihn psychisch zu verändern. Dabei ist die Nebenwirkung der Sedierung ein ausschließliches Problem der Initialphase, das heißt der ersten ein bis zwei Therapiewochen. Dauerhaft starke Schmerzen zerstören die Persönlichkeitsstruktur. Es ist oft überwältigend, miterleben zu können, wie ein Mensch durch Schmerzfreiheit aufblüht, wieder er selbst wird. Es ist wichtig zu wissen, daß ein Schmerzkranker nicht süchtig werden kann. Dies hängt mit dem Ausbleiben einer euphorischen Stimmungslage bei einer Schmerzbehandlung mit Morphinen zusammen. Morphine sind nicht erst in der Endphase einer Krebserkrankung indiziert, sondern immer dann, wenn der Schmerz es erfordert[10]. Sie gehören zu den Medikamenten, die, kunstgerecht angewandt, lange ihre volle Wirksamkeit behalten und darüber hinaus im Gegensatz zu vielen Kopfschmerz- und Rheumamitteln kaum eine Organtoxizität entwickeln. Es ist ein Skandal, daß J. Hackethal in der Öffentlichkeit die aktive Euthanasie an einem seiner Patienten mit der Indikation unerträglicher Schmerzen darstellen darf, ohne den Beweis erbringen zu müssen, alle Möglichkeiten einer Schmerztherapie ausgeschöpft zu haben.

Hospize – Antwort auf Euthanasiefragen?

Als Reaktion auf die zunehmend intensiver werdende Euthanasiediskussion ist in Deutschland die aus England kommende Hospizbewegung aktiviert worden. Hospize sind krankenhausähnliche Institutionen für eine in der Regel kleine Anzahl von Patienten in der Endphase einer Erkrankung. Ihnen soll in diesen Einrichtungen durch Schaffen einer möglichst angenehmen Atmosphäre und unter Einbeziehung der Familie ein menschenwürdiger Sterbeprozeß ermöglicht werden[11]. Wenn auch diese Zielsetzung der Hospizbewegung unumstritten ist, so werden diese Einrichtungen durch einige sich zwangsläufig ergebende Begleitumstände fragwürdig.

In Anbetracht des bestehenden Pflegenotstands und immer knapper werdender finanzieller Mittel ist es sehr problematisch, erst am Ende eines Lebens durch einen überproportional hohen Personal- und Kostenaufwand den Bedürfnissen eines Menschen nachzukommen, während es in der ungleich längeren Phase des Kränkerwerdens oft am Nötigsten, zum Beispiel einer adäquaten Schmerztherapie, gefehlt hat. Eine Tumorerkrankung dauert in der Regel mehrere Jahre. In dieser Zeit hat der Patient sich an eine bestimmte Station gewöhnt, erlebt sie häufig als sein „zweites Zuhause"; die Schwestern und Ärzte haben ihn durch die Phasen der Erkrankung begleitet, kennen ihn und seine Familie. Ist es da nicht menschlicher, ihn auch für die letzten Lebenswochen in dieser Umgebung zu lassen, statt ihn auf eine fremde Abteilung zu bringen? Darüber hinaus ist die Endphase einer Tumorerkrankung oft durch zahlreiche medizinische Komplikationen wie Darmlähmung, Ausfälle von Nerven, Blutungen gekennzeichnet. Diese erzwingen dann die Verlegung des Patienten auf eine fremde Fachabteilung, da ein Hospiz weder personell noch apparativ für die Beherrschung solcher Notfallsituationen ausgestattet ist. Selbst eine Schmerztherapie, die alle Möglichkeiten ausschöpfen will, muß interdisziplinär organisiert sein.

Eine der Aufnahmebedingungen in ein Hospiz ist eine vermutliche Lebenserwartung von maximal sechs Monaten. Wenn auch viele Patienten um ihren baldigen Tod wissen, so wirkt doch die Attestierung einer bestimmten Lebensspanne entscheidend gegen das Prinzip Hoffnung, von dem alle Menschen leben. Darüber hinaus ist nur eine geringe Zahl der Hospize christlich ausgerichtet, so daß diese Möglichkeit der Sinnfindung nicht gezielt angeboten wird. Die Verbringung von Kranken für die Endphase des Lebens in Spezialeinheiten wird den Tod immer mehr an den Rand unseres Bewußtseins drängen und ihn zu einer Aufgabe von „Spezialisten" machen. So wird es immer schwerer werden, durch Anteilnahme am Sterben anderer den Tod als wichtigen Teil des Lebens zu verstehen. In wissenschaftlichen Studien konnte bewiesen werden, daß die Schmerztherapie sowohl für Hospize als auch für durch externe Schmerzfachleute betreute Patienten gleiche Qualität besitzt[12].

Von daher scheint es vorteilhafter zu sein, den Patienten nach Ausschöpfen aller Möglichkeiten einer Betreuung zu Hause durch engagierte Hausärzte in Kooperation mit Schmerzambulanzen, Institutionen häuslicher Krankenpflege und Seelsorgern in eine ihm vertraute Station aufzunehmen. Voraussetzung hierfür ist allerdings eine wesentlich bessere Besetzung und großzügigere räumliche Ausstattung, als es besonders bei onkologisch ausgerichteten Abteilungen heute noch der Fall ist. Darüber hinaus müßte ein speziell mit den Problemen der Endphase vertrautes interdisziplinäres Team jederzeit konsiliarisch hinzugezogen werden können.

Zusammenfassend lassen sich zur Berechtigung der Euthanasieforderung für Krebskranke folgende Thesen aufstellen:

1. Passive Euthanasie, das heißt Unterlassung lebensverlängernder Maßnahmen mit dem Ziel, ein menschenwürdiges Sterben zu ermöglichen, ist Sterbebegleitung und als solche gerechtfertigt.

2. Aktive Euthanasie, das heißt willentliche Ergreifung von lebensbeendenden Maßnahmen, ist ethisch nicht zu rechtfertigen.

3. Der Wunsch eines Patienten nach baldigem Ende des Lebens ist in der Regel gleichbedeutend mit dem Wunsch nach mehr Sterbebegleitung.

4. Widerstand gegen die Forderung nach aktiver Euthanasie kann nur geleistet werden, wenn Ärzte und Pflegekräfte ausreichende Hilfe bei der Sterbebegleitung erfahren.

5. Sterbebegleitung bedeutet ein Eingehen gleichermaßen auf seelische, religiöse und körperliche Bedürfnisse von Kranken, bestimmt durch die Haltung der Empathie.

6. Essentieller Bestandteil einer Hilfe beim Sterben ist eine Schmerztherapie. Sie befreit den Menschen aus dem Teufelskreis Schmerz-Angst-Depression und wieder Schmerz und eröffnet ihm so eine Möglichkeit, sein Sterben bewußt zu gestalten.

7. Die Einrichtung von Hospizen stellt nicht die geeignetste Form der Reaktion auf die Euthanasieforderung dar.

8. Die Verbesserung der psychosozialen und geistlichen Betreuung von Tumorkranken sowie die Realisierung einer optimalen Schmerztherapie für jeden Krebskranken machen die Forderung einer Euthanasie für sterbende Krebskranke überflüssig.

ANMERKUNGEN

[1] V. Ventafridda u. a., Valuation Study of the WHO-Method for Cancer Pain Relief, in: Cancer 59 (1987) 850–856.

[2] R. K. Portenoy, Cancer Pain – Epidemiology and Syndroms, ebd. 63 (1989) 2298–2307.

[3] P. Sporken, Das Problem der Sterbehilfe. Ethische Überlegungen, in: Berliner Hefte für ev. Krankenhausseelsorge 41 (1977) 11.
[4] Ebd. 19; vgl. auch C. Genewein, P. Sporken, Menschlich pflegen. Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe (Düsseldorf 1975).
[5] L. Geisler, Arzt und Patient – Begegnung im Gespräch (Frankfurt 1987) 280–308.
[6] E. Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden (Gütersloh 1980).
[7] K. Röttger, Interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Behandlung von Schmerzpatienten (Ref. auf der 6. Jahrestagung der DAPO, Hamburg 1989).
[8] J. Schara, Patientenführung bei Krebsschmerz, in: A. Doenicke, Schmerz – eine interdisziplinäre Herausforderung (Berlin 1986) 69–83.
[9] I. J. Bonica, Management of Cancer Pain (Rec. Cancer Res. 1989) 38–40.
[10] C. Maier, Indikationen zur Opiattherapie, in: Therapie Woche Chronischer Schmerz (1988/12) 38–40.
[11] J.-Chr. Student, Bedingungen für ein menschenwürdiges Sterben. Die 10 Grundprinzipien der Hospizbewegung (MM 6 R 1987) 232–240.
[12] R. L. Kane u. a., Hospice Effectiveness, in: Controlling Pain. JAMA (1985/18) 2683–2687.

Roman Malek

Die katholische Kirche in der Volksrepublik China

Es ist bekannt, daß die katholische Kirche in der Volksrepublik China spätestens seit 1957 (Gründung der Patriotischen Vereinigung der Chinesischen Katholischen Kirche, Zhongguo tianzhujiao aiguohui, PVChKK) in zwei Blöcke geteilt ist. Da ist einmal die durch die PVChKK repräsentierte offizielle katholische Kirche, die den Anspruch erhebt (und von der kommunistischen Regierung dafür Zustimmung erhalten hat), die alleinige Vertreterin der katholischen Kirche in China zu sein. Sie gründet auf den drei Selbst (san zi), das heißt Selbst-Erhaltung: finanziell auf eigenen Füßen stehen und keine ausländische Hilfe annehmen; Selbst-Verkündigung: das Evangelium allein durch chinesische Kräfte verkünden lassen; Selbst-Verwaltung: die Kirche selbständig, ohne Abhängigkeit vom Ausland verwalten. Auf der anderen Seite gibt es die nichtoffizielle Kirche (aus chinesischer Sicht), die Untergrundkirche, die wiederum den Anspruch erhebt, die einzige, echte, dem Papst gegenüber loyale katholische Kirche in China zu sein. Da jedoch eine öffentliche Verbindung mit dem Papst und dem Hl. Stuhl, der die VR China nicht anerkennt, nicht möglich ist und jedwede Aktivität in dieser Richtung zunächst als staatsfeindlich interpretiert wird, bleibt die Untergrundkirche klandestin; aber auch die offizielle Kirche, die ihre Loyalität dem Papst gegenüber inzwischen mehrmals betont hat, kann diese nur indirekt (klandestin) äußern[1].

In dieser Spaltung der chinesischen Kirche liegt das wirkliche Drama. Dies ist um so tragischer und unerträglicher, als die Regierung sich gegenwärtig bemüht, der einen Kirche auf Kosten der anderen Leben einzuhauchen. Die gegenwärtige Situation der Spaltung, sollte sie sich weiterhin verlängern, ist ungesund für die katholische Kirche überhaupt[2].

Statistisch gesehen gibt es in der VR China offiziell 3 400 000 Katholiken, fast 2000 Kirchen, über 2000 Kapellen, 60 (selbstgewählte) Bischöfe und fast 1200 Priester. Seit der Öffnung Chinas nach der Kulturrevolution (1966–1976), insbesondere aber seit dem „Dokument 19" der KP Chinas über „die grundsätzliche Stellung der Partei zur Frage der Religion im Sozialismus" (1982)[3] wurden 15 Große und Kleine Seminare (mit fast 1000 Seminaristen) und mehrere Schwesternkonvente (über 200 Kandidatinnen) eröffnet.

Dies ist jedoch nur eine Seite der Statistik. Denn selbst die offizielle Kirche und die Vertreter der PVChKK geben zu, daß es eine immer stärker werdende Untergrundkirche gibt. In einer Ansprache vor der PVChKK in Shanghai sagte

zum Beispiel Bischof A. Jin Luxian bereits im November 1988, daß es in der Provinz Hebei nahezu eine Million Katholiken gebe, und „die Zahl der Katholiken, die vom Untergrund ‚kontrolliert' werden, ist größer als die der offiziellen Kirche. Es gibt auch Untergrundtätigkeiten in Tianjin, im Nordosten, in Shanxi, Shaanxi, Gansu usw. Zudem dehnen diese sich nach Süden aus."[4] Diese Aussage spricht für sich. Sie erklärt auch die jetzt herrschende Nervosität der Behörden im Hinblick auf die Untergrundkirche, die als Opposition schlechthin gilt, und die verschärfte Kontrolle seitens des Büros für Religiöse Angelegenheiten.

Strukturen und Probleme

Die Rolle des Büros für Religiöse Angelegenheiten (BRA) beim Staatsrat sowie die Strukturierung der Kirche in der VR China müssen jeweils berücksichtigt werden, wenn man die aktuelle Lage der Religionen und Kirchen in China richtig verstehen will. Die Büros für Religiöse Angelegenheiten auf verschiedenen Ebenen (Staatsrat, Provinz, Stadt, Kreis) wurden 1951 gegründet, um die „Politik der Religionsfreiheit" zu garantieren. Sie dienen als „Brücken" zwischen den offiziellen Gremien der Religionen bzw. der Kirchen und der Regierung. Im Grund jedoch sind es Kontrollämter, die es bereits im traditionellen China (Ritenministerium) gab[5] und die es wahrscheinlich selbst dann geben wird – vielleicht in anderer Form –, wenn China nicht mehr kommunistisch, sondern mehr im konfuzianischen Geist regiert werden sollte (verwiesen sei hier nur auf Taiwan und Singapur[6]).

Jede offiziell zugelassene Religion in China wird durch eine Patriotische Vereinigung vertreten. In der katholischen Kirche gibt es drei offiziell anerkannte Gremien, nämlich: 1. die PVChKK, die sich aus Laien, Priestern und Bischöfen zusammensetzt und als sogenannte „Massenorganisation" die entscheidende Rolle in der Kirchenpolitik spielt; 2. die Administrativkommission der Chinesischen Katholischen Kirche, die sich gleichfalls aus Laien, Priestern und Bischöfen zusammensetzt, deren Rolle aber nicht politisch, sondern mehr organisatorisch (innerkirchlich) ist, und schließlich 3. das Chinesische Bischofskollegium, das jedoch nicht selbständig, sondern völlig der Administrativkommission unterstellt ist[7].

Die Struktur der Untergrundkirche ist weniger bekannt. Es ist anzunehmen, daß man sich auf beiden Seiten der chinesischen Kirche bemüht, die 112 im Jahr 1946 errichteten Diözesen in irgendeiner Weise mit Bischöfen zu besetzen, was bei dem großen Personalmangel und der Überalterung der Priester gar nicht leicht ist. Es ist hierbei nicht zu vermeiden, daß konsequenterweise einzelne Diözesen doppelt besetzt werden. Im Zusammenhang mit den Verhaftungen von Katholiken im Dezember 1989 haben wir erfahren, daß am 21. November 1989

in der Provinz Shaanxi eine Versammlung der chinesischen Untergrundbischöfe stattfand, bei der die Chinesische Bischofskonferenz im Untergrund gegründet wurde. An dieser Versammlung nahmen 16 Personen teil (10 Bischöfe). Sie wurden später fast alle verhaftet[8]. Die Versammlung deutet darauf hin, daß es bis November 1989 keine strikte organisatorische Struktur der Untergrundkirche gab.

Die Spannungen zwischen den beiden katholischen Gruppen sind heute die gleichen wie vor zehn Jahren, als die Kirche nach der Kulturrevolution sichtbar und wieder unterscheidbar wurde. Auch die dringlichsten Probleme, die in diesem Zusammenhang genannt werden, sind ungelöst geblieben, das heißt: die Bischofsweihen, die Beziehungen des Vatikans mit Taiwan und die Nichtanerkennung der VR China durch den Hl. Stuhl sowie die grundsätzliche Spannung in der Frage der Loyalität dem Papst oder/und dem chinesischen Staat gegenüber.

Zur Frage der Bischofsweihen[9] muß man anmerken, daß sowohl die Weihen mit dem päpstlichen Auftrag (im Untergrund, also ohne Bestätigung des Staats) wie auch die offiziellen, vom Staat anerkannten (aber ohne den päpstlichen Auftrag durchgeführten) Bischofsweihen ein Problem darstellen, das in Zukunft die Spannung noch vertiefen wird. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Josef Ratzinger, sagte diesbezüglich in einem Interview mit der Zeitschrift „30 Days" (Oktober 1989):

„Im Fall der sogenannten Patriotischen Kirche Chinas . . . sind die Bischofsweihen allgemein als gültig betrachtet worden, obwohl sie im Kontext eines explizit schismatischen Glaubensbekenntnisses stattfanden: einer eindeutigen Ablehnung Roms und der Verwicklung in die Verfassung einer sozialistischen Welt. Trotz alldem sind wir zur Überzeugung gelangt, daß die Weihen, die im übrigen richtig und vollständig nach dem alten Ritus vollzogen werden . . ., den Wunsch zum Ausdruck bringen, Bischöfe der katholischen Kirche zu weihen und nicht den Anschluß an die Kirche zu verlieren. Natürlich ist es notwendig, von Fall zu Fall zu überprüfen, ob von dieser allgemeinen Beurteilung nicht auch einmal abgewichen werden sollte. Grundsätzlich geht die Tendenz jedoch dahin, diese Weihen in einem positiven Licht zu bewerten, im Einklang mit der gesamten Geschichte der Kirche." [10]

Wenn es um das Problem der Beziehungen zwischen dem Vatikan und China geht, so verlangt die chinesische Seite: Der Vatikan muß die diplomatischen Beziehungen zu Taiwan abbrechen und anerkennen, daß die VR China die einzig rechtmäßige Regierung Chinas ist, und der Vatikan darf sich nicht in die inneren Angelegenheiten Chinas einmischen (so z. B. in dem Dokument Nr. 3 der KP Chinas über die „Intensivierung der Arbeit bezüglich der katholischen Kirche unter der neuen Situation" vom März 1989)[11]. Die PVChKK hat wiederholt diese Forderungen der Regierung propagiert. In der letzten Zeit hört man jedoch seitens der offiziellen Kirche, daß das Problem der bilateralen Beziehungen nur im Politischen, nicht im Religiösen liege. Was die Hierarchie der Kirche angehe, gebe es – nach den Vorstellungen der PVChKK – keine Schwierigkeiten mit dem Vatikan, denn die chinesische Kirche sei nie schismatisch gewesen und „als Ka-

tholiken betrachten wir den Papst als unseren Führer". In vielen Kirchen betet man unterdessen öffentlich für den Papst, nicht selten sind große Bilder des Papstes auf den Kirchenwänden sichtbar.

Spannungen

Würde man die Lage der katholischen Kirche in China allein durch die Brille der offiziellen chinesischen Kirche betrachten, könnte man feststellen, daß sie gar nicht schlecht ist, daß sich die Kirche im Innern entwickelt und gesellschaftlich an Bedeutung zunimmt. Man könnte auch unzählige Beispiele einer positiven Entwicklung nennen (geöffnete Kirchen, caritative Projekte, Priesterseminare und Priesterweihen, Schwesternkonvente, Veröffentlichungen, Auslandsreisen). Nimmt man jedoch beide Gruppen zusammen, dann ist festzustellen, daß die Situation der Katholiken in der VR China weiterhin gespannt ist. So sagte ein Bischof:

„Die Kraft der klandestinen Kirche offenbart sich am hellichten Tage und ruft das Vertrauen und die Unterstützung der Gläubigen hervor. Die sogenannten ‚Drei Gremien' der katholischen Kirche – die Patriotische Vereinigung, die Administrativkommission und das Bischofskollegium – sowie die örtlichen Patriotischen Vereinigungen sehen im Gegensatz dazu, wie sich ihre Autorität von Tag zu Tag mehr erschöpft: sie sind isoliert, gelähmt, ohne Einfluß und sehr wenig geduldet." [12]

Über das Nichtvorhandensein von Religionsfreiheit (mindestens nach unserem Verständnis) kann ebenfalls nichts hinwegtäuschen, auch nicht die positiven Entwicklungen innerhalb der offiziellen Kirche Chinas. Die in den letzten Monaten erfolgten Verhaftungen der Christen der Untergrundkirche sprechen hier für sich, wobei man aber auch sagen muß, daß die Verhaftungswelle nicht nur Katholiken bzw. Christen betrifft[13]. Die Verhaftungswelle wäre auch „leichter erklärbar", hätten sich die Kirchen im Jahr 1989 stärker an den Mai/Juni-Demonstrationen beteiligt. Dem ist aber nicht so[14]. Eine „Aktion" gegen die Kirche scheint indes schon seit längerer Zeit (vor dem 4. Juni 1989) vorbereitet worden zu sein. Bei Betrachtung der aktuellen Situation – einschließlich der Verhaftungen der Katholiken – müssen also auch einige andere wichtige Elemente und Ereignisse in den letzten Jahren besonders berücksichtigt werden:

1. Das bereits genannte Dokument Nr. 3 der KP Chinas über die „Intensivierung der Arbeit bezüglich der katholischen Kirche unter der neuen Situation" vom März 1989. In diesem Dokument heißt es:

„Der Heilige Stuhl hat . . . nie die Idee aufgegeben, erneut die Kontrolle über die Chinesische Katholische Kirche zu gewinnen. In den vergangenen Jahren hat der Heilige Stuhl, der die der Patriotischen Vereinigung angehörenden Geistlichen der Kirche Chinas verleumdet und angegriffen und den Universalcharakter der katholischen Kirche oder den Glauben der Geistlichen und Gläubigen an den Papst benützt hat, auch immer wieder Leute nach China geschickt. Auf geheimem Wege hat er Bischöfe ernannt und die Kräfte im Untergrund gefördert und unterstützt, als ein Versuch, die Kirche Chinas zu spalten. Dies hat ernsthafte Auswirkungen auf die Stabilität der Gesellschaft. Aus diesem

Grunde sollten entsprechende Maßnahmen ergriffen werden, um die Arbeit der katholischen Kirche zu intensivieren und zu verbessern."

Im Teil III dieses Dokuments „Zur Lösung des Problems der Untergrundkirche" heißt es sodann: „Zur Untergrundkirche zählen der Heilige Stuhl, die geheim ernannten Bischöfe, die von diesen Bischöfen geweihten Priester und die unter ihrer Weisung stehenden leitenden Personen. Diesen Bischöfen und Priestern sollte eine unterschiedliche Behandlung zukommen. Denjenigen, die die Führung der Partei und Regierung akzeptieren, patriotisch sind und die Gesetze beachten wollen, die das Prinzip einer sich selbst erhaltenden, selbst missionierenden und sich selbst verwaltenden Kirche akzeptieren und sich in religiösen Dingen gut auskennen, kann die PVChKK nach Untersuchung und Vorlage des Falles beim Chinesischen Bischofskollegium zur Prüfung und Bestätigung einen religiösen Status verleihen. Diejenigen Priester, die nach Erhalt einer geduldigen Unterweisung weiterhin stur bei ihrer feindlichen Haltung bleiben, Widerstand leisten und die Gläubigen zu Ärger und sozialen Unruhen anstiften, müssen den Gläubigen vorgeführt werden und erhalten – nachdem der Beweis für ihre Verbrechen erbracht worden ist – schwere Strafen." [15]

Dies ist nun im Dezember 1989 und Januar/Februar 1990 erfolgt.

2. Seit einigen Jahren bereiten die Büros für Religiöse Angelegenheiten auf Provinzebene „Bestimmungen zum Schutz regulärer religiöser Aktivitäten", das heißt mit anderen Worten „Vorschriften für die Überwachung der Verwaltung der Kultstätten in der Provinz" vor. Merkwürdigerweise erhält die katholische Kirche jeweils eigene verschärfte Vorschriften, von denen zum Beispiel die Vorschriften „für die gesetzliche Regelung der Organisation der katholischen Kirche in der Stadt Guangzhou" [16] sowie die „Bestimmungen der Provinz Hebei zum Schutz regulärer religiöser Aktivitäten der katholischen Kirche" (vom 13. Mai 1989) [17] bekannt sind. In den letzteren heißt es in Artikel 2:

„Die legalen Rechte und Interessen des Provinzausschusses der Administrativkommission der Chinesischen Katholischen Kirche (AChKK), aller Diözesen und der von ihnen unterhaltenen Theologischen Seminare, Ausbildungsstätten für Priesteramtskandidaten und Konvente werden gesetzlich geschützt. Ohne die Genehmigung des Provinzausschusses der AChKK und der Diözesen dürfen keine religiösen Organisationen, Konvente, Ausbildungsstätten für Priesteramtskandidaten etc. gegründet werden; bereits gegründete müssen wieder aufgelöst werden." Artikel 8 besagt ferner: „Religiöse Organisationen und Geistliche verpflichten sich zu Patriotismus und Gesetzestreue und zur Einhaltung der Prinzipien der Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Selbstverwaltung der Kirchen. Sie dürfen die in der chinesischen Verfassung niedergelegte Bestimmung nicht verletzen: ‚Die religiösen Organisationen und Angelegenheiten dürfen von keiner ausländischen Kraft beherrscht werden'." Weiter heißt es in Artikel 10: „Gegen Behinderung regulärer religiöser Veranstaltungen, Schädigung der nationalen Souveränität mittels religiöser Veranstaltungen, Störung der öffentlichen Ordnung, Gefährdung der öffentlichen Sicherheit, Verletzung persönlicher Rechte und öffentlichen oder privaten Eigentums sowie Behinderung von Regierungsbeamten bei der Durchführung ihrer Amtsgeschäfte muß je nach Schwere des Falles nach der Ordnungswidrigkeiten-Verordnung oder dem Strafgesetzbuch vorgegangen werden."

Im Klartext bedeutet das, daß solche Vorschriften eindeutig die Festlegung der Vorherrschaft der PVChKK und der Administrativkommission implizieren und somit ein Versuch sind, die Untergrundkirche (insbesondere in Hebei) noch mehr zu delegalisieren. Es ist mittlerweile bekannt, daß die Verhaftungen der Katholiken in Hebei Ende 1989 und Anfang 1990 eben im Sinn der Artikel 2, 8 und 10 dieser Bestimmung sowie des Dokuments Nr. 3 erfolgten.

3. In der Provinz Hebei gab es schon im April 1989 einen „Auftakt" zum Massaker in Peking sechs Wochen später, nämlich den Fall Youtong[18]. Von den 1700 Katholiken des Dorfs Youtong sympathisieren ca. 200 mit der Patriotischen Vereinigung, 1500 dagegen gehören der Untergrundkirche an. Diese Katholiken hatten die Behörden mehrfach gebeten, der Kirche ihre früheren Besitztümer zurückzugeben. Da dies abgelehnt wurde, errichteten sie am 17. März 1989 an der Stelle ihrer ehemaligen Kirche ein großes Zelt, in dem sie jeden Morgen Gottesdienst feierten. Während der folgenden Monate versuchten örtliche Regierungsbeamte und Sicherheitspersonal wiederholt, sie daran zu hindern, und befahlen ihnen, das Zelt wieder abzubauen – ohne Erfolg. Die Ereignisse und das Blutbad vom 18. April 1989 waren die Konsequenz. Bei dem Überfall auf das Dorf wurden fünf Menschen getötet und mehr als 300 – darunter alte Leute und Kinder – verletzt; 60 davon erlitten schwere Verletzungen. Mehrere hundert Einwohner sollen von Soldaten und Polizisten (5000 Mann mit 270 Lastwagen) mißhandelt und gefoltert worden sein. 32 Personen sollen von der Polizei abgeführt worden sein.

Die Reaktion der PVChKK auf die Ereignisse in Youtong war verblüffend. Liu Bainian, Vizevorsitzender der Administrativkommission der Chinesischen Katholischen Kirche und Mitglied des Ständigen Ausschusses der Patriotischen Vereinigung, bestätigte zwar die Polizeiaktion, bestritt jedoch das Ausmaß und den „Charakter" der Aktion. Seinen Aussagen nach hätten die „Anhänger der Untergrundkirche" das Gesetz übertreten. Nach den Worten von Liu hätten die Katholiken aus Youtong später mit Hilfe einiger Studenten aus Shandong bei den Demonstrationen auf dem Platz des Himmlischen Friedens im Mai Flugblätter verteilt, auf denen sie behaupteten, in China gebe es keine Religionsfreiheit und Gläubige würden von bewaffneten Sicherheitskräften niedergeschlagen. Dies erklärt nun auch die Verhaftung des Priesters Pei Ronggui, des im April geflüchteten Pfarrers von Youtong, am 13. September 1989.

4. Widerspruch gegen die Patriotische Vereinigung ist in den letzten zwei Jahren häufig von Katholiken sowohl innerhalb wie außerhalb der Vereinigung geäußert worden. Bekannt sind einige Erklärungen von verschiedenen Bischöfen, zum Beispiel von Bischof Ma Ji von Pingliang (Gansu), der 1987 von der PVChKK zum Bischof gewählt wurde und im August 1988 erklärt hat:

„Die Patriotische Vereinigung, die Administrativkommission, das Bischofskollegium sind zu nichts nutze. Es wäre besser, sie existierten nicht... Was die örtliche Patriotische Vereinigung, die nationale Patriotische Vereinigung usw. betrifft, so geben wir ihnen Titel und Funktionen zurück... Wir werden unsere Kirche selbst regieren. Eine Grotte oder eine Hütte kann auch dazu dienen, die liturgischen Handlungen durchzuführen... Ich lege also diese Erklärung den ‚Drei Gremien' der ‚Chinesischen Katholischen Kirche' und dem Büro für Religiöse Angelegenheiten in der Absicht vor, meine Position klar kundzutun. Wenn ich irgendeinen Gesetzesartikel verletzt habe, so übernehme ich dafür die volle Verantwortung."[19]

Ein anderer Bischof aus dem Untergrund hat ebenfalls 1988 erklärt:

„Die Regierung ist daran interessiert, daß die Katholiken in die Patriotische Vereinigung eintreten, gleichgültig ob nur äußerlich oder mit voller Überzeugung. Der Hauptgedanke ist, daß ein Anschluß an die Patriotische Vereinigung da ist, denn das bedeutet den Anschluß an die Reformbewegung der Drei Autonomien...Wir können diese Methode der Zugehörigkeit zur Patriotischen Vereinigung nicht anwenden, denn es ist grundlegend böse, das zu tun; sie teilt die Kirche, ist gegen die Glaubenslehre und ist sündhaft... Nochmals, wir können uns nicht zufriedengeben mit einer kurzsichtigen Berechnung von Gewinn und Verlust, von Vorteil oder Nachteil... Die Mitglieder der Patriotischen Vereinigung denken, daß sie, falls die Regierung die Priester zu töten wünscht, ihr Leben gerettet hätten und keinen Schaden leiden würden. Aber sie vergessen die Lehre, die Jesus selbst hinterlassen hat: Wer sein Leben retten will, wird es verlieren. Sie vergessen, daß unser Leben in Gottes Hand ist und daß es eine glorreiche Tat ist, wenn wir unser Leben für die Sache des Glaubens verlieren! Zum Ende kann ich nur den Satz wiederholen: Wir können nicht zur Patriotischen Vereinigung gehören. Wir können uns nicht mit ihren Mitgliedern vereinigen. Ich glaube, daß die Kirche einzig, heilig, katholisch und apostolisch ist. Dies ist Lehre unseres Glaubens. Der Inhalt unseres Glaubens, die Notwendigkeit, nicht vom Papst getrennt, sondern mit ihm vereint zu sein, ist von wesentlichem Wert. Wir können diese Werte nicht zur Diskussion stellen. Wir können keine Zugeständnisse machen."[20]

In diesen Erklärungen kommt die Unversöhnlichkeit der beiden Standpunkte innerhalb der katholischen Kirche Chinas deutlich zum Ausdruck. Als sie veröffentlicht wurden, bestand kein Zweifel daran, daß die Kirche Chinas den hier angesprochenen Problemen auf die eine oder andere Weise Rechnung tragen würde. All diese Faktoren haben sicherlich dazu beigetragen, daß die Kontrolle der Kirche verschärft wurde. Nicht zu übersehen ist in diesem Kontext auch die Bedeutung des Rundschreibens der Kongregation für die Evangelisierung der Völker aus dem Jahr 1988[21], das 1989 in China bekannt wurde, und die „13 Punkte" des prominenten Untergrundbischofs Josef Fan Xueyan aus Baoding[22]. Hinzu kamen dann die dramatischen Ereignisse von Mai/Juni 1989 in Peking.

Härtere Haltung gegenüber der Kirche

Auf die Situation nach Juni 1989 reagierte die Kirche unterschiedlich: Offiziell wurde die Regierungsposition unterstützt; dies geschah natürlich weniger aus Überzeugung als dem Druck der Regierung nachgebend. Es gab auch eine schweigende Anpassung; die Kirchen haben nämlich während der Zeit der Öffnung ihre Positionen ausbauen können; so wollten sie wenigstens das bewahren, was sie sich erworben hatten und dies nicht aufs Spiel setzen. Ein bleibender Widerstand und Vorbehalte gegen die Partei und die Regierung konnten nicht laut geäußert werden und blieben im verborgenen. Es hieß, die Untergrundkirche sei bei den Demonstrationen besonders hervorgetreten. Vielerorts wurde danach befürchtet, daß die Führer der Untergrundkirche infolge der Verhör- und Hinrichtungskampagne nach dem 4. Juni einfach den „Konterrevolutionären" zugesellt würden, selbst wenn sie sich an den Demonstrationen nicht beteiligt hatten.

Die kirchlichen Nachrichten seit Juni 1989 sind sicherlich nicht leicht zu inter-

pretieren, sie sind darüber hinaus spärlich. Nach dem Massaker vermehrten sich auch die Nachrichten über Verhaftungen von Katholiken. Nach Aussagen von Erzbischof Deng Yiming (Dominikus Tang) von Guangzhou (z. Zt. Hongkong) sollen in Nordchina gleich nach dem blutigen Massaker auf dem Tiananmen-Platz etwa ein Dutzend katholische Geistliche verhaftet worden sein. Der 81jährige Erzbischof sagte bereits im Oktober 1989:

„Nach dem 4. Juni haben die Behörden der Zentralregierung immer wieder Druck auf die vatikantreuen Katholiken ausgeübt. Die Situation in der Provinz Hebei ist besonders besorgniserregend. Die Geistlichen können sich dort bereits nicht mehr frei zwischen den einzelnen Dörfern bewegen, um Messen zu lesen. Ich weiß nicht, welche ‚Fehler' sie begangen haben. Auch ist mir nichts über ihren Verbleib bekannt. Ich bitte alle Katholiken in der ganzen Welt um ihr Gebet für diese vermißten Geistlichen." [23]

Bedenken muß man jedoch, daß es Verhaftungen schon vor dem 4. Juni gab (z. B. Bischof Julius Jia im April verhaftet; Bischof Wang Milu bereits 1984 verhaftet) [24], was in unseren Kreisen sehr wenig Beachtung fand.

Inzwischen (Dezember 1989 bis Februar 1990) hat im ganzen Land eine Verhaftungswelle gegen die katholische Kirche eingesetzt. Die Gründe und die Zusammenhänge der momentanen Verhaftungen sind vielleicht nicht sehr deutlich. Zusammenfassend kann man allerdings feststellen, daß eine härtere Haltung der katholischen Kirche gegenüber – wie oben besprochen – bereits seit langem vorbereitet war und daß sie gegenwärtig im Rahmen einer Politik spürbar ist, in der mindestens drei Punkte wichtig sind:

1. Allgemeine Kampagne gegen den Aberglauben (d. h. jedwede offiziell nicht erlaubte religiöse Aktivität) im Kontext der rigorosen Durchführung des Dokuments Nr. 3 der KP Chinas [25]. Die Rolle, die dabei das BRA und die PVChKK spielen, ist evident.

2. Allgemeinere Sorge um die Loyalität der Partei gegenüber angesichts der Ereignisse in Osteuropa; offensichtlich geht die KP Chinas aufs Ganze. Die Partei ist besorgt um die Flügel der PVChKK, die sich positiv über den Papst und den Vatikan äußern.

3. Das ZK der KP Chinas hat im Januar 1990 die Partei- und „Massenorganisationen" (also auch die PVChKK) dazu aufgerufen, ihre Führung zu verstärken. Es wurde hervorgehoben, daß keine Organisation zugelassen wird, die sich gegen die Bestimmungen der Partei und den Sozialismus ausspricht. Auf die Massenorganisationen wird Druck ausgeübt, daß sie die Widersprüche in der Gesellschaft lösen und besonders auf unerwartete öffentliche Ereignisse reagieren. Wachsamkeit gegenüber den feindlichen Kräften im In- und Ausland wird betont. In diesem Zusammenhang sind wohl auch die „Bemühungen" der PVChKK zu sehen, die Untergrundkirche so stark wie möglich zu delegalisieren, um das eigene schmale Terrain noch zu retten.

Symptomatisch ist dabei die offiziell bekundete parteiliche Religionspolitik. Nach den letzten Verhaftungen (Dezember 1989 bis Februar 1990) häufen sich

nämlich in der Parteipresse Stellungnahmen der Beamten des Büros für Religiöse Angelegenheiten zur Religion. Aber auch schon unmittelbar nach den Juni-Ereignissen hat China der „Politik der Religionsfreiheit" mehr Nachdruck verliehen. Ein Vertreter des Büros für Religiöse Angelegenheiten sagte, daß die freundschaftlichen Beziehungen zu religiösen Gruppen im Ausland weiter aufrechterhalten werden sollten, solange sich diese Gruppen nicht in die inneren Angelegenheiten Chinas einmischten. Der Sprecher wies darauf hin, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sich die 100 Millionen Gläubigen des Landes nicht an den jüngsten Unruhen und dem gegen die Regierung gerichteten Aufstand beteiligt hätten. In Gesprächen hätten Deng Xiaoping und der Generalsekretär der Partei, Jiang Zemin, das Festhalten an der Religionspolitik auf der Grundlage der Verfassung erwähnt. Diese langfristige Politik habe sich in der Vergangenheit als richtig und wirksam erwiesen. Gläubige sollten sich an die in der Verfassung festgelegten vier grundlegenden Prinzipien halten, darunter der Marxismus und die Mao-Zedong-Ideen. Das bedeute aber nicht die Aufgabe ihrer religiösen Überzeugungen, sondern lediglich, daß sie nicht gegen diese Prinzipien verstoßen sollten. Die chinesische Regierung erlaube andererseits keine religiösen Aktivitäten, die die Einheit und die Stabilität des Landes zerstörten, sagte der Sprecher[26].

Vom Schutz und von der Förderung religiöser Aktivitäten ist auch nach den letzten Verhaftungen die Rede. Nach Aussagen von Ren Wuzhi, Direktor des Büros für Religiöse Angelegenheiten beim Staatsrat, vom 21. Januar 1990 werden freundschaftliche Beziehungen und der Austausch zwischen chinesischen und ausländischen religiösen Organisationen auf der Basis gegenseitigen Respekts und Gleichheit weiterhin gefördert. Dieses Jahr sollen wenigstens 30 Delegationen religiöser Organisationen aus 15 Nationen und Gebieten die Volksrepublik China besuchen; chinesische religiöse Gemeinschaften selbst planen zehn Auslandsbesuche. Der Austausch auf der Ebene freundschaftlicher Beziehungen fördere nämlich nicht nur das gegenseitige Verständnis und die Freundschaft zwischen dem chinesischen Volk und anderen Völkern, sondern dadurch werde auch internationale Anerkennung und Unterstützung der chinesischen Religionspolitik gewonnen. Diese Politik stärke die Unabhängigkeit Chinas in den religiösen Angelegenheiten und die drei Prinzipien der Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung. Ren sagte weiter, daß China sich jeglichen Versuchen feindlicher ausländischer Kräfte, Aufruhr und Unruhe in der Gesellschaft mit Hilfe der Religion zu schaffen, widersetze. Eine Einmischung in die inneren Angelegenheiten der jeweiligen Organisation werde nicht geduldet. China werde allerdings weiterhin voll zu seiner Politik der Religionsfreiheit stehen. „Es ist eine langfristige Politik, und die Stabilität und Kontinuität dieser Politik muß garantiert werden."[27]

Stärker als sonst in den letzten Jahren wurde am 29. Januar 1990 eine Warnung

an ausländische religiöse Gruppen ausgesprochen. Zheng Shengzi, stellvertretender Vorsitzender der Einheitsfront, sagte nämlich: „Es besteht die Gefahr, daß Imperialisten und antichinesische Kräfte die Religion zu ihrem Vorteil nützen, um Sabotage zu treiben und in der chinesischen Gesellschaft Aufruhr zu stiften." Gleichzeitig wurde das Festhalten an der Religionspolitik der vergangenen Jahre betont. So werde die gesetzlich verankerte Religionsfreiheit respektiert und geschützt[28].

Ein Hongkonger Beobachter der Kirche Chinas kommentierte, daß die von chinesischer Seite ausgesprochenen Warnungen und Zusagen anschaulicher denn je die „Zuckerbrot-und-Peitsche"-Taktik der KP Chinas bei der Kontrolle der Religionen zeige. Die Regierung sei daran gewöhnt, religiöse Dissidenten als politische Figuren zu behandeln; doch werde diese Praxis früher oder später große Verwirrung in der Regierungsarbeit schaffen (UCAN 543).

Was bleibt nach den Protesten?

Wie immer bei spektakulären Ereignissen ist das Interesse der Öffentlichkeit ziemlich groß. So war und ist es auch im Fall der Christen Chinas. Nach den Verhaftungen gab es einige Proteste seitens Politiker und verschiedener Organisationen. Die Frage, die man sich jedoch immer wieder stellen muß, ist: Was bleibt nach den Protesten? Was tun wir, nachdem wir protestiert haben? Oder ist es weiterhin nur „Mitgefühl und die Entschlossenheit, es sich nichts kosten zu lassen"? Was tun wir für China direkt, damit sich die Situation dort ändert, und was tun wir hier, damit die Chinesen selbst, die bei uns waren und sind, wenn sie in ihr Heimatland zurückkehren, solche Situationen nicht mehr akzeptieren, damit der Protest auch chinesischerseits kommt?

Die Demokratisierung Chinas, die auch die Religionsfreiheit einschließt, wird ein langer Prozeß, in dem die Chinesen, die jetzt bei uns sind, eine sehr wichtige Rolle spielen werden. Man darf sie nicht mehr allein lassen. Nur das Aufrechterhalten der Kontakte mit Chinesen hier in Deutschland und in China selbst kann Ansätze für die Zukunft Chinas schaffen. Diese Kontakte sind ja nicht mehr das Monopol der Parteielite. Deshalb sollen wir jede Möglichkeit des Kontakts mit den Chinesen hier bei uns und auch – klar unsere Position darlegend – jede Möglichkeit der Hilfe für China nutzen.

Um auf die Frage, was denn wir China und den Chinesen bei unseren Kontakten geben können, eine Antwort zu geben, möchte ich mich der weiterhin aktuellen Worte des bekannten Exilpolen Leopold Tyrmand bedienen, der auf die Frage, was die Chinesen von uns erhalten könnten, folgende Antwort gab: „Nicht Rohstoffe, Maschinen, langfristige Anleihen und Kredite, nicht einmal Technologie – all das läßt sich aus vielen Gebieten beziehen. Was wir ihnen ge-

ben können, ist die Sachkenntnis, ihre Gesellschaft erfolgreich zu gestalten – das wichtigste Erfordernis zu diesem Zeitpunkt der Geschichte. Wir können ihnen Ehrlichkeit und Ideen bieten – beides sehr kostbare Artikel in der heutigen Welt. Und das scheinen sie zu wissen."[29]

ANMERKUNGEN

[1] Zur Situation der kath. Kirche in der VR China vgl. u. a.: Chinas Katholiken suchen neue Wege, hrsg. v. R. Malek u. M. Plate (Freiburg 1987); L. Ladany, The Catholic Church in China (New York 1987).

[2] Darauf wurde schon mehrfach hingewiesen; vgl. z. B. H. Küng, in: SZ 9./10. 2. 1980, im letzten Teil einige Vorschläge zur „Verbesserung der Beziehungen" zwischen der chinesischen Kirche und Rom; G. Kügler, Schritte zur Versöhnung. Ein Vorschlag zur Wiedervereinigung der kath. Kirche in der Volksrepublik China mit der r.-k. Gesamtkirche, in dieser Zschr. 203 (1985) 425–427; China-Kolloquium in Sankt Augustin: Zusammenfassende Erklärung, in: Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der kath. Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen, hrsg. v. R. Malek u. W. Prawdzik (St. Augustin – Nettetal 1989) 151–153.

[3] Dt. Text in: China heute 1982, 4, 2–7; 1983, 2, 2–8.

[4] China heute 9 (1990) 9–15.

[5] R. Malek, Der traditionelle chin. Staat und die Religion(en), in: Zwischen Autonomie u. Ablehnung, a. a. O. 31–53.

[6] G. Evers, Das Verhältnis von Staat und Kirche in einigen Ländern Asiens: Die Religionspolitik in der Volksrepublik China und Vietnam im Vergleich mit der von Taiwan, Singapur und Südkorea, ebd. 55–73.

[7] Die Satzungen dieser Gremien ebd. 155–161.

[8] China heute 9 (1990) 2 f.

[9] H. Waldenfels, Universalität und Partikularität der Kirche: Fallbeispiel China, in: Chinas Katholiken, a. a. O., 101–120, bes. 112–119; P. Zepp, Die Exkommunikation von Bischöfen nach dem CIC 1983 und Bedingungen für die Aufhebung im Hinblick auf die Situation der chin. Bischöfe, in: Zwischen Autonomie und Ablehnung, a. a. O. 121–131; Brief von Kard. J. Sin an die Kongregation für die Evangelisierung der Völker, in: China heute 8 (1989) 117–119; Kirchenrechtliche Bemerkungen, ebd. 120–124; R. Kaschewsky, Zur Frage der Bischofsweihe ohne päpstl. Auftrag, ebd. 124–128.

[10] China heute 9 (1990) 4.

[11] Dt. Text in: China heute 8 (1989) 88–91; Komm. v. L. Ladany, ebd. 91–93.

[12] Bischof Ma Ji in: China heute 8 (1989) 31–33, 31.

[13] S. Anm. 8.

[14] Zur Haltung der Kirchen nach dem Massaker in Beijing am 4. Juni 1989 vgl. u. a. R. Malek in: China heute 8 (1989) 98–105, bes. 101 f.

[15] S. Anm. 11.

[16] Dt. Text in: China heute 8 (1989) 68–76.

[17] Dt. Text ebd. 115–117.

[18] Vgl. ebd. 59 f.

[19] S. Anm. 12, 33.

[20] China heute 8 (1989) 144–153.

[21] Darüber ebd. 117.

[22] Ein neuer Ritenstreit, ebd. 7 (1988) 88.

[23] Zhonggyang ribao (Taipei) 25. 10. 1989.

[24] Zu diesen Fällen: China heute 8 (1989) 139.

[25] Informationen ebd. 110 f.

[26] Hierzu ebd. 110.

[27] China Daily 2647, 22. 1. 1990.

[28] China heute 9 (1990) 30.

[29] L. Tyrmand, Der Mandarin und der Kommissar, in: Kontinent 9 (1983) 4, 69.

Bernhard Laux

Moderner als die Moderne

Zur Zukunftsfähigkeit des Christentums

Das Christentum – moderner als die Moderne? Das kann doch allenfalls in Analogie zum Trabi gelten, der zum postmodernen Schickeria-Hit avanciert ist. Gilt ansonsten doch das Christentum als Verkörperung des Althergebrachten, im besten Falle, eher jedoch des Überholten. Das Christentum erscheint in unserer modernen Gesellschaft als Relikt einer vergangenen Epoche, unvereinbar mit modernen Weltbildern, Wertvorstellungen und Gesellschaftsstrukturen: Es sei nur erinnert an die Ablehnung von Freiheits-, Gleichheits- und Partizipationsvorstellungen heute noch im innerkirchlichen Verhältnis und lange Zeit hindurch für den gesellschaftlich-politischen Bereich.

Verändert man jedoch nur ein wenig die Perspektive, erscheinen die christlichen Kirchen ganz auf der Höhe der Zeit. Vielleicht etwas weniger professionell, aber im Grund sind sie doch moderne Organisationen wie Deutsche Bank, Siemens und CDU. Sie sind in der Lage, bei den Großen unserer Gesellschaft mitzuspielen, ihre Interessen zu verteidigen, politisch Einfluß zu nehmen und finanzielle Ressourcen zu sichern. Das Christentum also auf der Höhe der Zeit!

Aber auch das ist nicht alles. Denn überraschenderweise richten viele Menschen – mehr als sich in den Gottesdiensten finden – Hoffnungen auf die Kirche. Sie erhoffen von ihr, daß sie gegenüber den „Kolonialisierungen" einer auf Systemrationalität reduzierten Vernunft in unserer Gesellschaft Humanität und Solidarität in Erinnerung hält[1].

Das Christentum in unserer Gesellschaft ist, so kann man zusammenfassen, also erstens überholt, zweitens auf der Höhe der Zeit und drittens der Moderne voraus. Bei der Beschreibung der Situation christlicher Tradition in unserer Gesellschaft und dieser Gesellschaft selbst, die zuvor hinreichend begriffen sein muß, scheitern einlineare und eindeutige Konzepte. Widersprüchlichkeit ist Kennzeichen gegenwärtiger Realität selbst, nicht Folge unzureichender theoretischer Qualität.

Durch Bildung von Idealtypen soll versucht werden, diese Widersprüchlichkeit begrifflich einzufangen, nämlich durch drei Gesellschaftskonzeptionen, die den Zeiten „Vergangenheit", „Gegenwart" und „Zukunft(sprojekt)" entsprechen, die sich aber auch als Ungleichzeitige gleichzeitig in unserer Gesellschaft finden, und denen sich Wertorientierungen, Persönlichkeitsmodelle und politi-

sche Programme zuordnen lassen. Insbesondere interessieren die damit verbundenen Vorstellungen von Christentum und Kirche – hier beschränkt auf die katholische – und die Zukunftsfähigkeit der jeweiligen Konzeption[2].

Diese Klassifikation geschieht in idealtypischer Zuspitzung: Es wird versucht, die orientierenden und strukturierenden Wert- und Sinnmuster in möglichster Reinheit und Konsequenz zu rekonstruieren. Auch wenn sie in solcher Form wahrscheinlich kaum auffindbar sind, so sind die gebildeten Typen doch empirisch gerechtfertigt, wenn konkretes Handeln eine Tendenz in ihre Richtung aufweist oder als Mischung aus ihnen verstanden werden kann.

Typ I: Vormoderne

1. *Einheitskultur und Ständegesellschaft*

Die vormoderne Gesellschaft – als Prototyp stellt man sich am besten die mittelalterliche Gesellschaft vor – ist gekennzeichnet von einer Einheitskultur[3]. Deren Basis bildet das christliche Weltbild; in ihm werden die kognitiven (das Wissen über die Welt), normativen (das Wissen darüber, was gut und richtig ist) und expressiven (Kriterien des Schönen und Authentischen) Elemente zusammengehalten. Diese Kultur durchdringt die gesamte Sozialstruktur. Von daher erscheint das Selbstverständnis als „Christenheit" verständlich.

Auf der Ebene der Sozialstruktur wird diese christliche Kultur insbesondere von der Kirche bzw. den Kirchen getragen. Kirche erscheint zwar durchaus als ausdifferenzierte Institution und ringt mit dem Staat um die gesellschaftliche Vorherrschaft. Letzten Endes aber muß sie als dominierend angesehen werden, da sie das Christentum trägt und interpretiert und alle Bereiche der Gesellschaft durchdringt und legitimiert.

Die Gesellschaftsstruktur ist weiterhin durch eine ausgeprägte gesellschaftliche Schichtung in ständischer Form gekennzeichnet, die politischen Ursprungs ist, auch wenn sie sich nicht weniger in ökonomischer Ungleichheit zeigt.

Die Persönlichkeit im Rahmen einer solchen Kultur und Gesellschaft ist geprägt von Wertorientierungen, die auf Einordnung in eine gegebene Ordnung, auf die Erfüllung der jeweiligen Pflichten, auf Unterordnung unter höhere Stände, auf die Hinnahme von Entbehrungen und ungleichen Lebensmöglichkeiten zielen. Hierfür liefert der christliche Glaube Motivation, indem er einerseits den bestehenden Zustand legitimiert und andererseits für erfahrene Einschränkung Kompensation verspricht.

2. *Das Christentum – vergesellschaftet und vermachtet*

Das Christentum der Vormoderne ist in die Fundamente der Gesellschaft eingelassen; es durchdringt und normiert die ganze Sozialstruktur. Es ist fraglose

Selbstverständlichkeit; die täglichen Lebensvollzüge, die Institutionen und Symbole bestätigen es. Als kulturelle und gesellschaftliche Selbstverständlichkeit geht es natürlich im Sozialisationsprozeß in die Persönlichkeit ein, jedoch gerade ohne die Notwendigkeit einer persönlichen Entschiedenheit und ausgeprägten Frömmigkeit, auf die die Glaubensweitergabe erst unter den Bedingungen eines Weltanschauungsmarkts angewiesen ist. Religion, Person und Sozialstruktur überdecken sich weitgehend, so daß Religion nicht primär von der Person getragen werden muß[4].

Als tragendes Element dieser Kultur ist das Christentum an prominenter Stelle mit der hierarchischen Struktur der Gesellschaft befaßt, denn dieser gestufte Gesellschaftsaufbau in Form einer Herrschaftsordnung, der zugleich eine ungleiche Verteilung von Verfügungsmöglichkeiten über Produktionsmittel und gesellschaftlichen Reichtum bedeutet, ist zentraler Krisenpunkt traditionaler Gesellschaften und bedarf der Legitimation. Sie wird vom Christentum in Form ihrer Ontologisierung geleistet. Nicht nur die Gesellschaft, sondern die Welt insgesamt ist hierarchisch geordnet. Die Hierarchie kumuliert in Gott, der ihr Sinnbild, Garant und Schöpfer ist. Die hierarchische soziale Struktur wird so dem Charakter naturhafter Gegebenheit, Objektivität, Zwangsläufigkeit und Unveränderlichkeit assimiliert.

Entsprechend sind natürlich auch hierarchische Strukturen für die Institution Kirche selbst kennzeichnend. Sie versteht sich in Analogie zur weltlichen Macht ebenfalls als Imperium mit entsprechender ständischer Gliederung vom kaiserlichen Papst an der Spitze bis zum gemeinen Christen, der hier wie da nur Untertan ist. Klärungsbedürftig bleibt nur noch die Hierarchie der kirchlichen und weltlichen Hierarchien in ihrem Verhältnis zueinander, das geschichtlich in langen Kämpfen ausgefochten wurde.

Die Parallelitäten von ständisch gegliederter Gesellschaft und herrschaftlicher Kirchenstruktur sind unübersehbar. Auf einen wichtigen Unterschied sollte man allerdings achten: Die Zölibatsverpflichtung reduzierte für die Kirche die Bedeutung des Verwandtschaftssystems, verhinderte die Vererbung von Positionen und wehrte so einer vollständigen Feudalisierung der Kirche. Der Amtscharakter kirchlicher Positionen konnte im Grundsatz durchgehalten werden.

Mit dem Amtsverständnis, hierarchischen und dem Grundprinzip nach zentralistischen Strukturen – die Zentralisierung auf Rom hin bestand allerdings unter vormodernen Bedingungen über lange Zeit oft mehr theologisch-symbolisch als machtpolitisch-real – besaß die Kirche Grundelemente einer modernen bürokratischen Organisation, die es ihr ermöglichten, in der inhaltlichen Defensive gegen die Moderne recht erfolgreich zu agieren.

In Gestalt des Katholizismus gelang es, eine herrschaftliche Kirchenkonzeption und eine geschlossene, von Religion fundierte Gesellschaftsformation – wenn auch nur noch in subkultureller Abgeschlossenheit – zu tradieren. Im Na-

tionalsozialismus und dem von ihm verursachten Zweiten Weltkrieg zerbrach das geschlossene katholische Milieu und konnte aus verschiedenen Gründen nicht wieder wirksam restauriert werden. Trotzdem prägen defensiv-traditionale Orientierungen heute noch in größerem Umfang den „guten Katholiken" und ist eine am vormodernen Modell orientierte, herrschaftliche Ekklesiologie in der „Amtskirche" noch immer von großem Gewicht.

3. *Zur Zukunftsfähigkeit*

Soziologisch gesehen hat ein im Grund vormodern orientiertes Christentum längerfristig keine Tradierungschance mehr. Die Geschlossenheit von Milieus ist angesichts einer Vielzahl individualisierend wirkender Prozesse[5] nicht mehr herzustellen. Ein traditionales Christentum kann wohl nur noch in Modernisierungsnischen existieren; vielleicht in ländlichen Gebieten, vielleicht unter Personen, deren prägende Sozialisationsprozesse schon lange zurückliegen, vielleicht unter denen, die nicht oder wenigstens nicht zentral ins Wirtschaftssystem integriert sind: Rentner, Frauen, eventuell Landwirte.

Kulturell, auf der Ebene der Ideen und Symbole, stehen einer solchen Konzeption von Christentum die Ideale der Moderne entgegen und gesellschaftlich, auf der Ebene der sozialen Strukturen und der Wertorientierungen, die modernisierte Gesellschaft und die Imperative des Wirtschaftssystems. Theologisch widersprechen ihrer Fixierung auf eine bestimmte Form von Glaube und Kirche und deren Einbettung in die Gesellschaft die Norm des Evangeliums und die Erfahrung der Kirchengeschichte, die diese traditionale Form des Glaubens als nicht exklusiv und nicht einmal als besonders authentisch erweisen können.

Typ II: Die „real existierende" Moderne

1. *Halbierte und entfaltete Moderne zugleich*

Moderne ist durch eine Entkopplung von Kultur, Gesellschaftsstruktur und Persönlichkeit – und damit auch von „System" und „Lebenswelt" – gekennzeichnet. Überhaupt scheint Differenzierung ein Wesenselement der Moderne zu sein. Sie trifft Unterscheidungen, die es so vorher nicht gab.

Auf gesellschaftlicher Ebene lösen sich einzelne Funktionsbereiche und Institutionen voneinander und aus dem religiösen Gesamtzusammenhang und entwickeln ihre eigenen Funktionsgesetze gemäß ihrer eigenen Logik. Angeführt wurde diese Entwicklung von den politischen Institutionen, die ihre Autonomie in einem langen Kampf gegenüber kirchlichen Hegemonieansprüchen durchsetzen, und von den wirtschaftlichen Handlungszusammenhängen, die ihre eigene „Logik" um das Geld als Tauschmittel und den Markt als Steuerungsinstrument finden.

Auf der Ebene der Kultur ist eine Ablösung vom christlichen Weltbild festzustellen, und die in ihm zusammengehaltenen Momente des Kognitiven, Normativen und Expressiven zerfallen in je eigene Wertsphären, in denen Probleme unter den spezifischen Gesichtspunkten der empirischen Wahrheit, der normativen Richtigkeit und der Authentizität oder Schönheit behandelt werden:

– Kognitive Rationalität nimmt die Gestalt von Wissenschaft an, die sich als leistungsfähig in der Gewinnung von Wissen über die Welt und in enger Verbindung mit Technik als effizient in der Umgestaltung von Welt erweist.

– Der Bereich des Normativen fußt auf der Grundüberzeugung, daß der Geltungsanspruch der Richtigkeit nur solchen Normen zugesprochen werden kann, die universalisierbar sind, das heißt denen jeder aus der Perspektive jedes potentiell Betroffenen zustimmen könnte. Dahinter steht die Idee der Gleichheit aller Menschen. In dieser Perspektive wird zum einen der konstruktive Charakter sozialer Normen als geschichtlich entstandener menschlicher Produkte bereits vorausgesetzt und zugleich eine große Zahl der konkrete Lebensformen regulierenden Normen als „bloß konventionell" und nicht im eigentlichen Sinn als „moralisch", also als rechtfertigungsfähig im Sinn einer Universalisierbarkeit „entlarvt".

– Auch der Bereich des Ästhetisch-Expressiven entwickelt seine eigene Gesetzmäßigkeit und unterzieht Phänomene einer Kritik, die sich am Geltungsanspruch der Schönheit beziehungsweise der Authentizität festmacht.

Die kulturellen Rationalitätskomplexe gehen sehr unterschiedlich in die Gesellschaft ein. Kognitiv-instrumentelle Rationalität beherrscht das Wirtschaftssystem. Sie ist für diesen gesellschaftlichen Handlungszusammenhang, der auf die Auseinandersetzung mit der äußeren Natur spezialisiert ist, zunächst einmal angemessen. Zugleich löst sich die Wirtschaft jedoch fast vollständig von normativen Orientierungen ab, so daß die sozialen Formen, in denen die Umgestaltung äußerer Natur zum Zweck der Bereitstellung der materiellen Ressourcen gesellschaftlicher Reproduktion geschieht, und die sozialen Folgen für andere Handlungsbereiche nicht unter normativem Aspekt gestaltet werden können. Handlungen sind strategisch auf die Durchsetzung eigener Interessen bezogen, also nicht mehr normativ orientiert. Es kommt darauf an, durch geschicktes Einwirken auf den als Konkurrent interpretierten Mitmenschen die eigenen Interessen möglichst weitgehend zu verwirklichen. Die Koordination der nicht mehr über institutionalisierte kulturelle Werte abgestimmten Handlungen leistet der Markt und das „Kommunikations"-Medium Geld. Auf diese Weise entstehen soziale Handlungsstrukturen, die nicht – bzw. nur höchst indirekt über die Rahmenbedingungen – normativ fundiert sind, sondern sich aus einer Kombination von kognitiv-instrumenteller Rationalität und utilitaristisch-strategischen Handlungsorientierungen ergeben.

Die instrumentell-strategischen Handlungsorientierungen, die vom Wirt-

schaftssystem ausgehen, sind kennzeichnend für die moderne Gesellschaft insgesamt. Sie dringen auch in die Lebenswelt ein. Lebenswelt – für die man paradigmatisch auf Familie verweisen könnte, wenn man damit nicht dem unausrottbaren Mißverständnis Vorschub leisten würde, lebensweltlicher Charakter von Sozialgebilden hinge von ihrer Kleinheit ab – sind jene Handlungszusammenhänge, bei denen Handlungskoordination über die Gemeinsamkeit von Handlungs*orientierungen* geschieht. Lebensweltliche Handlungszusammenhänge setzen eine von allen Beteiligten geteilte Kultur mit ihren Werten und Normen voraus, so daß über die Interpretation von Situationen und das wechselseitig angemessene Verhalten Einverständnis besteht oder auf der Basis kultureller Überzeugungen im Kommunikationsprozeß erzielt werden kann. Die Prozesse der Tradierung und Fortentwicklung der Kultur, der sozialen Integration und der Ausbildung von Persönlichkeit in der Sozialisation laufen in der Lebenswelt ab und sind auf lebensweltliche Strukturen angewiesen.

Im Prozeß der „Kolonialisierung der Lebenswelt" durch Systemimperative werden traditionelle Kultur und Normen entwertet, ohne daß das in der modernen Kultur angelegte universalistische, kommunikative, moralisch-praktische Wissen schon relevant geworden wäre. „Das Modell eines Rechts auf freie Interessenwahrnehmung, solange nur minimale moralische Rahmenbedingungen eingehalten werden, das früher nur für den Sektor des ökonomischen Verhaltens galt, hat sich generalisiert und gilt nunmehr auch für Freizeitgestaltung, die Wahl der privaten Lebensform, religiöse Orientierungen."[6] Ein Theologe – Johann Baptist Metz – formuliert ähnlich: „Das Waren- und Tauschprinzip dieser Zivilisation hat inzwischen über den ökonomischen Bereich hinaus längst die seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft erreicht und die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonialisiert."[7]

Dementsprechend ist auch die Persönlichkeit in einer so konzipierten Moderne von utilitaristischen, auf die Durchsetzung eigener Interessen bezogenen Handlungsorientierungen gekennzeichnet, so daß mit T. Bargel von einem Wertmuster des „konkurrierenden Individualismus" gesprochen werden kann[8]. Auf moralischer Ebene kommt also nicht das in der Kultur der Moderne und der Aufklärung angelegte universalistische Ethos zum Tragen, sondern – vermittelt über das dominierende Wirtschaftssystem – ein individualistisch konkurrierendes Handlungsmuster[9].

Die Probleme der real existierenden Moderne sind nach dieser Deutung nicht – bzw. nicht primär – im Programm der Aufklärung, im kulturellen Programm der Moderne zu suchen, sondern in der nur partiellen Realisierung der in der Kultur der Moderne angelegten Optionen. Die „real existierende" Moderne ist demnach eine „halbierte Moderne": Reduziert wird ein umfassender Rationalitätsbegriff auf die Rationalität des Berechnens und die darauf aufbauenden Fähigkeiten des Gestaltens, Manipulierens und Beherrschens. Halbiert wird die in

der Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ausgedrückte Verbindung von individueller Autonomie und Solidarität. In der marktwirtschaftlichen Strukturierung des Wirtschaftsbereichs wird dieser Spannungsbogen zu einseitig egoistischem Individualismus hin aufgelöst. Mit der dominanten Rolle des Wirtschaftssystems bestimmt diese Orientierung die Hauptrichtung der Modernisierung in der Industriegesellschaft.

2. *Modernisiertes Christentum: Verkirchlicht und vermarktet*

Die der real existierenden Moderne entsprechende Sozialform des Christentums ist die Verkirchlichung. Ein verkirchlichtes Christentum ergibt sich nahtlos aus der Defensivgestalt katholischen Glaubens, dem Katholizismus, wenn das zugehörige soziale Milieu und die für ihn charakteristischen vielfältigen konfessionellen Gemeinschaftsformen – Vereine, Verbände etc. – ihre Tragkraft verlieren und vor allem das bürokratisierte Ämtersegment übrigbleibt.

Die moderne Gesellschaft ist nicht atheistisch und religionslos; sie löst sich nur als Ganze aus religiöser Deutung und Sinngebung. Als spezialisiertes Teilsystem hat der christliche Glaube in ihr Platz, solange er sich auf diesen Platz beschränkt. „Im Zuge der Neuzeit konzentriert sich sozusagen das christliche Moment mehr und mehr in der kirchlichen Organisation, während die übrigen Gesellschaftsbereiche ihre eigenen, von christlichen Sinngehalten weitgehend ‚gereinigten', emanzipierten Sinndeutungen entwickeln. Wie sich die Güterproduktion und Verteilung im Wirtschaftssystem und die Ausübung bzw. Kontrolle von Macht im Staat konzentriert hat, so konzentriert sich die religiöse Kommunikation nunmehr auf die Kirchen, man kann diesen Prozeß als ‚Verkirchlichung des Christentums' bezeichnen." [10]

Das Christentum kann zwar – wie die christliche Soziallehre mit ihrem gesellschaftsumfassenden Anspruch zeigt – die Beschränkung auf „das Religiöse" nicht akzeptieren, muß jedoch unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen agieren. Mit den Kirchen als straffen, zentralistischen und effektiven bürokratischen Organisationen stehen auch Sozialformen zur Verfügung, die Handlungsfähigkeit unter diesen Bedingungen gewährleisten. Kirche ist in dieser Hinsicht auf der Höhe der Zeit und kommunikationsfähig mit anderen Großorganisationen der Gesellschaft. In Analogie zu ihnen wird Kirche auch zunehmend von den Christen verstanden. Sowenig die moderne Gesellschaft im Ganzen atheistisch und kirchenfeindlich ist – Religion wird „nur" irrelevant –, sowenig sind die Menschen atheistisch und antikirchlich – nur ist die Beziehung zur Religion ein Element im Rollenbündel neben anderen. Christlicher Glaube durchdringt nicht das Leben. Die Alltagsroutinen bedürfen keiner religiösen Fundierung. Der Glaube bleibt in der Hinterhand für die Fälle, wo sie ihre Tragfähigkeit verlieren. Er bleibt im Rahmen der Lebenswelt als Deutungsmuster verfügbar und teilt dabei das Schicksal der Lebenswelt – ist sogar prototypisch dafür:

– Der „Annexion" von immer mehr Gebieten der Lebenswelt durch das System – das heißt der Umstellung der Handlungsintegration von Kultur auf Steuerungsmedien wie Geld oder Macht – entspricht die Autonomisierung dieser Handlungsbereiche gegenüber religiöser Deutung und sozialethischer Reflexion.

– Die „Infiltration" zwar weiterhin lebensweltlicher Handlungszusammenhänge durch Orientierungen, die dem System angemessen sind, entwertet christliche Deutungsmuster. Während traditionelles, christlich begründetes Ethos auf die Hemmung interessenrationaler Handlungsmuster gerichtet ist, sind solche im System gerade gefordert. Sie sind aber nicht nur unvereinbar mit einer auf Konformität ausgerichteten, traditionellen moralischen Orientierung, sondern auch mit einem neuen „jesuanischen" Solidaritätsethos.

– Die Sozialformen und Kulturmuster der Lebenswelt werden aber auch in sich selbst von Plausibilitätsverlusten bedroht. Die kulturellen Standards der Lebenswelt erstarren und veröden, weil die an sich vorhandene neue Kultur der Moderne den Weg von den Reflexionseliten in die Lebenswelt, in neue Sozialformen und Persönlichkeitsmuster nicht findet, bzw. nur soweit, daß sie gerade ausreicht, die alten Formen zu entwerten. Dabei wird auch Religion – zumindest traditionale – in ihrer Plausibilität gefährdet.

Die angesprochenen Entwicklungen laufen im Trend zusammen, Religion vor allem im System, das heißt in der auf Religion spezialisierten Organisation Kirche, zu lokalisieren. Von anderen gesellschaftlichen Institutionen wie auch von den Menschen wird dabei ein Verständnis an die Kirche herangetragen, das sie in Analogie zu anderen Dienstleistungsorganisationen sieht.

Das der real existierenden Moderne entsprechende Verständnis von Kirche ist das eines modernen Dienstleistungsunternehmens, dessen Leistungsangebots man sich bedienen kann. Das angebotene Produkt ist zwar sehr unflexibel und läßt sich nur schwer den aktuellen Moden des Marktes anpassen, aber es findet immerhin noch Nachfrage. Wenn auch die Möglichkeiten einer marktkonformen Produktgestaltung eingeschränkt sind, so sind doch die Möglichkeiten der Einwirkung auf den Markt um so stärker zu nutzen.

Ein solches Verständnis spüren die Kirchen mit Unbehagen an sich herangetragen; jedoch ist es schwierig, sich in der täglichen pastoralen Arbeit den Dienstleistungserwartungen der Leute und in den höheren Ebenen der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung den Verlockungen der bei anderen „Firmen" so erfolgreichen Marketingstrategien zu entziehen. Deswegen kann man dann doch gelegentlich mit flotten und selbstironischen Sprüchen (die dabei noch – auch hierin ganz Werbung – täuschen, denn in der Kirche geht es selten flott und selbstironisch zu) Werbung für den Glauben oder für in der Kirche wichtige Werte – wie zum Beispiel Kinder: „gar nicht teuer im Verbrauch" – neben anderer Produktwerbung finden, nicht immer getragen nur von christlichen Splittergruppen. Überlegungen zum Verhältnis christlicher Glaubensbotschaft zu den

Wirtschafts- und Marketingformen unserer Gesellschaft scheinen dabei zu kurz zu kommen.

3. *Zur Zukunftsfähigkeit*

Das gesellschaftlich angesonnene Modell einer Angebotskirche und eines Konsumchristentums ist allein schon deshalb nicht zukunftsfähig, da es nicht tradierbar ist. Religiöse Sozialisation kann – wie jede Sozialisation – grundlegend nicht von Ämtern und Unternehmen „hergestellt" werden; sie erfordert die persönliche Erfahrung christlich geprägter Persönlichkeiten und von christlichen Werten durchdrungener Lebensformen.

So ist auch der dramatische Traditionsabbruch des Christentums im Generationenwechsel verständlich. Eine im Verlauf der Lebensgeschichte von einem zentralen Ich-Element zu einem Rollensegment neben anderen gewordene Christlichkeit ist zwar noch vorhanden, aber nicht mehr an die Kinder vermittelbar, auch wenn viele Eltern eine religiöse Erziehung bejahen, sie aber nur noch von Kindergarten, Schule und Gemeindekatechese – auch hier als Service – erhoffen können, deren Voraussetzungen dafür aber ungünstig sind.

Auch von ihrem theologisch formulierten Selbstverständnis her kann sich Kirche nicht mit dem ihr von der Moderne angesonnenen Platz bescheiden. Die christliche Botschaft läßt sich nicht auf „das Religiöse" beschränken, sondern die Verkündigung muß das ganze Leben der Menschen erreichen und berührt so alle anderen Gesellschaftsbereiche.

Typ III: Die Moderne als Projekt

1. *Die Verbindung von Freiheit und Solidarität*

In der Diagnose von der „halbierten Moderne" für die gegenwärtige Gesellschaft in ihrer typischen Gestalt ist natürlich bereits der Ansatzpunkt der Therapie bezeichnet. Es geht darum, die fehlende „Hälfte" des kulturellen Programms der Moderne gesellschaftlich zur Geltung zu bringen, „das Mehr an Gleichheit, Freiheit und Selbstgestaltung, das die Moderne verspricht, *gegen* die Einschränkungen, funktionalen Imperative und Fortschrittsfatalismen der Industriegesellschaft zu finden und zu aktivieren"[11]. Insofern läßt sich die Moderne als ein unvollendetes, als ein zu vollendendes Projekt verstehen.

Eine unverkürzte Realisierung des kulturellen Programms der Aufklärung sieht sich dem doppelten Problem der Kontrollierbarkeit des modernen Gesellschaftssystems und der Rationalisierbarkeit – im Sinn eines umfassenden Rationalitätsbegriffs – der Lebenswelt gegenüber[12].

Mit der Kontrolle des modernen Gesellschaftssystems ist primär die Frage der Demokratie angesprochen, nicht aber eine generelle Kritik an gesellschaftlicher

Differenzierung oder subsystem-spezifischen Rationalitäten ausgedrückt. Der Einspruch richtet sich dagegen, daß die „Entscheidung" über die Entwicklung der Gesellschaft ohne Entscheidung erfolgt, die Gesellschaftsstruktur von einer neuen Form traditionaler Starrheit, die Gesellschaftsentwicklung von einer Quasi-Naturwüchsigkeit gekennzeichnet ist. Versuche, über die Ordnung der Gesellschaft in normativer Einstellung nachzudenken, erscheinen als anachronistisch, als „alteuropäisch" (Luhmann) und als praktisch irrelevant.

Dagegen setzen vor allem die neuen sozialen Bewegungen das Programm einer „Remoralisierung sozialer Prozesse", einschließlich des Verhältnisses zur Natur, und einer demokratischen Kontrolle gesellschaftlicher Entwicklung. Ökonomisch-technologische Entwicklungen und Entscheidungen, die wegen ihrer Folgen und ihrer Reichweite die gesamtgesellschaftliche Gestalt entscheidend mitbestimmen, dadurch legitimationsbedürftig werden und somit politische Qualität gewinnen, erfordern demokratische Mitbestimmung.

Im Hinblick auf die Lebenswelt, in der Handlungskoordination auf der Basis kommunikativer Verständigung vor dem Hintergrund einer gemeinsam geteilten, in die sozialen Strukturen eingegangenen Kultur erfolgt, geht es um die Frage, wie sich hier Sozialformen verändern und neue bilden, in denen sich die kulturellen Entwicklungen der Moderne nichtpartikular niederschlagen. Es müssen sich also Sozialformen bilden, in denen sich wissenschaftliche Erkenntnis, universalistische ethische Prinzipien sowie Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung verbinden, um die vorwiegend noch von vormodernen, traditionalen Beständen zehrende, vom System kolonialisierte und ausgehöhlte Lebenswelt zu erneuern.

Da dies in der Regel nicht in Form der „creatio ex nihilo" geschehen kann, erhält Tradition eine neue Wertschätzung. Sie ist zwar nicht mehr autoritativ maßgebend, erscheint aber als verfestigte Erfahrung früherer Generationen und fremder Kulturen wert, beachtet und kritisch auf ihre Relevanz und ihre Vereinbarkeit mit den kulturellen Werten der Moderne geprüft zu werden.

Im zugehörigen Persönlichkeitstypus spielen – wie in der industriegesellschaftlichen Halbierung der Moderne – die Werte der Individualität eine große Rolle. Expressiv-ästhetische Orientierungen, Entfaltung der eigenen Persönlichkeit, Bekenntnis zu Wünschen und Trieben und ein nichtrepressiver Umgang mit ihnen sowie Autonomie gegenüber äußeren Erwartungen und Zumutungen sind allerdings nur ein Pol der Persönlichkeit. Unterscheidendes und kennzeichnendes Merkmal ist eine universalistische Ethik, die sich in der Vertretung von Werten wie Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Mitmenschlichkeit, Partnerschaft und Empathie zeigen müßte. Auf sozialer Ebene entspricht dem die Förderung und Hochschätzung sozialer Primärgruppen, Nachbarschaften und kommunaler Wohnumfelder, in denen Solidarität und Selbstverwirklichung zu ihrem Recht kommen und in denen die Vereinzelungs- und Anonymisierungstendenzen der Modernisierung aufgefangen werden können. In politischer Hinsicht

wird eine interessierte und engagierte Persönlichkeit konzipiert, deren politische Orientierungen auf den Ausbau demokratischer Mitbestimmung als Verwirklichung politischer Gleichheit, die Realisierung gleicher Bildungs- und Lebenschancen im Sinn realer, sozialer und auch ökonomischer Gleichheit und entsprechend auf das Eintreten für Randgruppen im nationalen wie internationalen Rahmen gerichtet sind.

Es geht hier also um einen Persönlichkeitstypus, bei dem sich Selbstverwirklichungsorientierung mit prosozialen Werten verbindet. Er entspricht in etwa dem Muster, das T. Bargel als „kritisch-autonome Prosozialität“ [13] kennzeichnet.

2. *Christentum – befreit und befreiend*

In seiner solcherart vollendeten Moderne – sollte sie denn eine Realisierungschance haben – bekommt das Christentum eine neue Chance. Anknüpfungspunkte bestehen insbesondere in den grundlegend an der Gleichheit aller Menschen orientierten Wertorientierungen, die einen gewaltfreien, auf kommunikative Verständigung bauenden und die Interessen aller in gleicher Weise einbeziehenden Umgang untereinander, Herrschaftsfreiheit und solidarisches Miteinanderleben und -teilen intendieren [14], und in der Persönlichkeitskonzeption, die Nächsten- und Selbstliebe verbindet und aufeinander bezieht.

Allerdings wäre der Gedanke, daß mit der Weiterführung des Projekts der Moderne eine „Renaissance des Christlichen“ einhergehen würde, voreilig. Im Gegenteil ist mit einem zunehmendem Anteil von Konfessionslosen und bewußtem Atheismus zu rechnen, wie in den „neuen sozialen Bewegungen“ heute schon unschwer zu erkennen ist. Er stützt sich zum einen eher moralisch auf die unbestreitbare Korrumpierung christlicher Ideale in Teilen der Geschichte der Kirche und des christlichen Abendlands, zum anderen auf die Verwerfung metaphysischen Denkens, das einer überholten Stufe kognitiver Rationalität zugewiesen wird. Allerdings scheint es noch nicht ausgemacht zu sein, daß nachmetaphysisches Denken religions- und transzendenzlos zu sein hat. „Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde... wäre... die Erfahrung, daß der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre.“ [15]

In der Verletzlichkeit und der Gefahr der Vergeblichkeit, ja der Vernichtung, der sich kommunikatives Handeln aussetzt, wenn es auf die Freiheit und die Integrität des anderen vertraut und auf ein sich herausbildendes Einverständnis hofft, vertraut es auf mehr, als es selbst vermag, und weist über sich hinaus auf die Frage nach einer Befreiung, die nicht mehr autonome Tat des Menschen ist [16].

Gegenüber dem lebenspraktischen, ethischen Atheismus in den auf die Durchsetzung eigener Interessen fixierten Wertorientierungen und strategischen Handlungsmustern der real existierenden Moderne und ihrem faktischen Materialis-

mus in der Verehrung von Geld und Erfolg, gegenüber dieser „incurvatio hominis in seipsum", der Selbstverkrümmung des Menschen in sich selbst hinein, die für Augustinus Urbild der Sünde ist, scheint eine Bestreitung religiösen Denkens und Sprechens auf kognitiver Ebene sehr viel weniger dramatisch. In der Konzeption der Moderne als Projekt kann zumindest die Sinn- und Wertfrage entfaltet werden, ja sie wird in der Dynamik kommunikativen Handelns geradezu provoziert, und damit wird die Grundbedingung dafür geschaffen, daß die Frohbotschaft als Antwort überhaupt verstanden werden kann: Ohne Frage keine Antwort. Um diese Antwort als mögliche und notwendige zu erweisen, wird sich die Theologie auf einen argumentativen Diskurs auf dem Niveau kritischer Theorie einlassen müssen[17].

Die Strukturen eines Christentums, das einer Gesellschaftskonzeption entspricht, die sich der Moderne als Projekt verpflichtet weiß, sind in Ansätzen vom Zweiten Vatikanischen Konzil schon formuliert und u. a. in der „Theologie der Befreiung" konkretisiert worden: Die Kirche versteht sich als Volk Gottes, in dessen Gestalt und Praxis jetzt schon in Ansätzen sichtbar wird, was Reich Gottes heißt. Sie ist eine egalitäre Gemeinschaft, in der die Gleichberechtigung und Annahme aller Menschen in exemplarischer Weise deutlich gemacht wird. Sie unternimmt alles, damit die unvermeidbare Verschiedenheit von Diensten und Funktionen nicht zu Herrschaft und Entmündigung führt[18].

Die Kirche findet ihre Identität im inhaltlich bestimmten Prozeß, nicht in einer – gar hierarchischen – Struktur: „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigene Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität" (Evangelii nuntiandi 14). Sie muß und will die Frohe Botschaft in alle Bereiche der Menschheit hineintragen, um die umfassende Befreiung zu verkünden und zu helfen, daß sie ganzheitlich wirklich wird. Sie zielt auf das ganze Leben der Menschen und alle Bereiche der Gesellschaft, ohne dabei integralistisch zu sein und Machtmittel anzuwenden. Die Durchdringung des ganzen Lebens wird nicht fundamentalistisch in der Wiederherstellung der „Christenheit" – und sei es nur subkulturell – erstrebt, sondern experimentell in der Suche nach Lebensformen, in denen Befreiung Gestalt gewinnt. Christen können sich dabei als gebende und nehmende Partner einbinden in die notwendige Entwicklung neuer lebensweltlicher Sozialformen, in die das kulturelle Rationalitätspotential einfließt und Freiheit und Solidarität zugleich verwirklicht sind. Sie können lernen von Lebens-, Arbeits- und Politikformen, wie sie in den neuen sozialen Bewegungen ansatzweise versucht werden, und sie können alte, geschichtliche Formen christlicher Lebenspraxis einbringen, die einer Prüfung und Erneuerung wert sind.

Moderner als die Moderne?

Im Prinzip – ja. Eine von vormodernen Relikten und feudalistischem Ballast befreite, auf das Evangelium konzentrierte christliche Kirche ist moderner als die real existierende Moderne und weist progressiv über sie hinaus. Ein solches Christentum wird zugleich in den kulturellen Errungenschaften einer unverkürzten Moderne ihr eigenes, verleugnetes Erbe wiedererkennen und bei den daraus entspringenden Bestrebungen einer gerechteren, humaneren, kommunikativeren Gesellschaft als treibende Kraft mitwirken können.

Der Weg gegenwärtiger Kirchenpolitik weist allerdings in eine andere Richtung. Er zielt auf die Verteidigung und Restaurierung eines vormodernen Christentums und einer herrschaftlichen Kirchenkonzeption und auf die Ablehnung der kulturellen Werte der Moderne, allerdings unter Nutzung und Unterstützung der Mittel der Modernisierung: moderner Organisationsformen, Wirtschaftsstrukturen, Verkehrs- und Kommunikationsmittel. In voller Schärfe repräsentiert „Opus Dei" diese Position: Die Verbindung eines vormodernen, fundamentalistischen Glaubens- und Kirchenverständnisses mit Aufgeschlossenheit für die vor allem technisch-wirtschaftlichen Rationalisierungsprozesse, die die real existierende Moderne prägen. Nicht umsonst trug ihnen ihr Bemühen um die kapitalistische Modernisierung der Wirtschaft im Spanien Francos die Bezeichnung „Technokraten" ein. In weniger extremistischer Form ist diese Verbindung von vormodernen Konzepten und modernen Mitteln kennzeichnend für die gegenwärtige Hauptlinie katholischer Kirchenpolitik: Auch der Papst ist modern und traditionalistisch zugleich.

Eine solche Kirchenpolitik verträgt sich gut mit dem neokonservativen Politikmuster, das in den letzten Jahren die wichtigsten westlichen Industriegesellschaften und viele Schwellenländer prägte. Es ist im Grund dieselbe Verbindung, nur der Schwerpunkt liegt umgekehrt: Zentral ist für das neokonservative Programm die Fortsetzung gesellschaftlicher Modernisierung im Sinn weiterer Steigerung technischer, ökonomischer und bürokratischer Effizienz, die allerdings mit traditionalen Bindungs- und Mäßigungswerten garniert wird. In den Vordergrund treten insbesondere Familie, Eigentumsordnung und Religion. Eine solche Position erscheint einerseits konsequent, wenn man annimmt, daß traditionale sozial-moralische Polster für die Leistungsfähigkeit moderner marktwirtschaftlicher Wirtschaftssysteme förderlich oder nötig sind. Sie ist andererseits vom Dilemma gezeichnet, daß „der Modernismus selbst die Geltungsbedingungen jenes aufgesetzten Traditionalismus untergraben müßte"[19]. Es darf in erheblichem Maß bezweifelt werden, daß es dem neokonservativen Programm gelingt, die im Industrialisierungsprozeß so erfolgreiche, gemischt traditionale und moderne Gesellschaftsformation wiederherzustellen und damit die Antinomien eines einseitig ökonomistischen Modernisierungsprogramms zu verhindern[20].

Ebensowenig erfolgversprechend ist das Programm eines kirchlichen „Neotraditionalismus", der sich mit modernen Mitteln schmückt und verkauft. Es fehlt an den gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine solche Konzeption, abgesehen davon, daß sie die Norm des Evangeliums verfehlt, wie in theologischer Auseinandersetzung – die hier nur ansatzweise geführt werden konnte – zu zeigen ist. Aber auch wenn die Chancen des „Neotraditionalismus" langfristig schlecht sind, so könnte er doch ausreichen, das Christentum in eine verheerende Situation zu führen und die Chance einer sich abzeichnenden Offenheit für ein erneuertes Christentum in unserer Gesellschaft zu verpassen. Die der Moderne als Projekt verpflichteten gesellschaftlichen Gruppierungen wie die auf eine evangeliumsgemäße Erneuerung der Kirche zielenden christlichen Bewegungen sind vorerst Opposition.

Die real existierende Moderne ist in der Krise. Ihre bis zur Perfektion gesteigerte Rationalität der Rechenhaftigkeit aller Verhältnisse und Beziehungen ergibt in der Summe Irrationalität. Die Situation des Christentums in der real existierenden Moderne ist kritisch: In der Defensive bleibt es rein anachronistisch, in der Anpassung wird es ununterscheidbar. Nur als kritisches Christentum kann es unter diesen Bedingungen seiner Aufgabe treu sein: Im Eingedenken Gottes Humanität und Solidarität zu verteidigen.

Allerdings ist die Krise der realisierten Moderne nicht die Krise der Moderne schlechthin, sondern die Krise einer in der Einseitigkeit instrumenteller Rationalität gefangenen „halbierten Moderne". In den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bestrebungen, diese Halbierung zugunsten des unverkürzten Programms der Moderne zu überwinden, sind Berührungspunkte zu den Intentionen christlicher Tradition erkennbar, so daß für das Christentum eine neue Chance besteht, produktiv und konstruktiv an der Erneuerung der Gesellschaft im Prozeß der Evangelisierung mitzuwirken. Allerdings weist der Weg römischer Kirchenpolitik eher in die Richtung eines neuen Traditionalismus.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. K. Gabriel, Lebenswelten unter den Bedingungen entfalteter Modernität. Soziol. Anmerkungen zur gesellschaftl. Situation von christl. Glauben und Kirche, in: Pastoraltheol. Inf. 8 (1988) 93–106, 100; Religiöse Lebenswelt junger Eltern, hrsg. v. Schweiz. Pastoralsoziol. Inst. (Zürich 1989), v. a. 289.

[2] Die folgenden Ausführungen sind in vielen Punkten an J. Habermas, insbesondere an der Theorie kommunikativen Handelns (2 Bde., Frankfurt 1981) orientiert, ohne jeweils zu verweisen.

[3] Zur Kennzeichnung des Mittelalters als „Einheitskultur" vgl. E. Troelsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1923) 362.

[4] Th. Luckmann, Bemerkungen zu Gesellschaftsstruktur, Bewußtseinsformen und Religion in der modernen Gesellschaft, in: Soziologie und gesellschaftliche Entwicklung, hrsg. v. B. Lutz (Frankfurt 1985) 475–484.

[5] Zur Übersicht vgl. U. Beck, Jenseits von Stand und Klasse? Soziale Ungleichheiten, gesellschaftl. Individualisierungsprozesse und die Entstehung neuer sozialer Formationen und Identitäten, in: Sozialstruktur im Umbruch, hrsg. v. E. Kreckel (Opladen 1985) 35–74.

[6] G. Nunner-Winkler, Entwicklungslogik und Wertwandel, in: Wertwandel – Faktum oder Fiktion?, hrsg. v. H. O. Luthe u. H. Meulemann (Frankfurt 1988) 235–256, 236.

[7] J. B. Metz, Wohin ist Gott, wohin denn der Mensch?, in: F.-X. Kaufmann, J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit (Freiburg 1987) 124–147, 131.

[8] T. Bargel, Überlegungen und Materialien zu Wertdisparitäten und Wertwandel in der BRD, in: Wertwandel und gesellschaftlicher Wandel, hrsg. v. H. Klages u. P. Kmieciak (Frankfurt 1979) 147–184, 171f.

[9] Als Beleg kann dienen: F.-X. Kaufmann, W. Kerber, P. Zulehner, Ethos und Religion bei Führungskräften (München 1986), v. a. 218–221, 281–286.

[10] F.-X. Kaufmann, Kirche für die Gesellschaft von morgen, in: ders., J. B. Metz, Zukunftsfähigkeit, 11–54, 37f.

[11] U. Beck, Risikogesellschaft (Frankfurt 1986) 370.

[12] H. Brunkhorst, Die Komplexität der Kultur. Zum Wiedererwachen der Kulturkritik zwischen Moderne und Postmoderne, in: Soziol. Rev. II (1989) 393–403, 399.

[13] T. Bargel, a. a. O. 171f.

[14] Für die Seite des Christentums vgl. P. Hoffmann, V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral (Freiburg 1975); H. Peukert, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie (Frankfurt 1978) 317–332.

[15] Th. W. Adorno, Negative Dialektik (Frankfurt 1966) 393.

[16] H. Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: Habermas und die Theologie, hrsg. v. E. Arens (Düsseldorf 1989) 39–64, 54ff.

[17] Zur Notwendigkeit eines solchen Diskurses und zugleich als Beispiel für ihn vgl. die gen. Arbeiten v. H. Peukert.

[18] P. M. Zulehner, Das geistliche Amt des Volkes Gottes. Eine futurologische Skizze, in: Priesterkirche, hrsg. v. P. Hoffmann (Düsseldorf 1987) 195–207.

[19] C. Offe, Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren, hrsg. v. J. Berger (Göttingen 1986) 97–117, 107.

[20] Zum Neokonservatismus vgl. ausführlich H. Dubiel, Was ist Neokonservatismus? (Frankfurt 1985).

UMSCHAU

Abweichende Meinungen

Verfassungsrechtsprechung und Diskurskultur

Unter den Institutionen des öffentlichen Lebens im politischen System der Bundesrepublik Deutschland genießt das Bundesverfassungsgericht höchstes Ansehen. Dieses Ergebnis einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage bestätigt insoweit freilich nur vergleichbare Erkenntnisse aus früherer Zeit.

Das vergangene „Jubiläumsjahr" 1989 mit dem 40jährigen Bestand der Bundesrepublik hat sicher dazu beigetragen, die Wertschätzung unseres politischen Systems bei den Bürgern weiter zu kräftigen und bewußter zu machen. Die großen Medien haben diesen Prozeß auf ihre Weise unterstützt. Dabei verstärkte sich zugleich auch die verbreitete Ansicht, das rechtsstaatliche Gebäude unserer Verfassungsinstitutionen habe im Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe gleichsam seinen gelungenen Schlußstein. Daß es dort eine letzte Kontrolle für die Einhaltung der Verfassung gibt, gilt allgemein als notwendig, und daß diese Kontrolle alles in allem sehr wohl funktioniert, wird ganz überwiegend für zutreffend gehalten.

Diese Verortung des Bundesverfassungsgerichts im Bewußtsein der Bürger ist für die Stabilisierung des politischen Gesamtklimas von großer Bedeutung – auch unabhängig davon, daß der hohen Wertschätzung keineswegs immer auch eine intensivere Kenntnis staatsrechtlicher Fragen oder der Arbeit des Bundesverfassungsgerichts im besonderen korrespondiert. Das generelle Vertrauen in die Funktionsfähigkeit der Spitze der dritten Gewalt ist eine wichtige Quelle dessen, was als der „Wille zur Verfassung" bezeichnet wird. Wie sehr dieser Wille zur Verfassung und das Ansehen des politischen Systems der Bundesrepublik insgesamt Anerkennung verdient, ist im übrigen natürlich durch die Ereignisse in der DDR und den übrigen osteuropäischen Staaten in geradezu umwälzender Weise bestätigt worden.

Dennoch bleibt eine ebenso kritische wie selbstbewußte Reflexion unserer politischen Ordnung auch weiter dringlich, nicht zuletzt auch als Hilfe für alle jene, die in Mittel- und Osteuropa vor den Trümmern und Scherben ihrer politischen Systeme stehen. Denn nicht selten entspricht dem Wissen um die Notwendigkeit wirklicher Alternativen zum real existierenden Sozialismus noch kein entsprechender Bestand an reflektierter Information über die Bedingungen und Bedingtheiten freiheitlich-demokratischer Ordnung.

Was nun das Bundesverfassungsgericht selbst anbetrifft, so wird sein 40jähriges Bestehen erst im Jahr 1991 gefeiert werden können, auch wenn es aus den Gedenkveranstaltungen zum 40jährigen Bestehen der Bundesrepublik als Institution natürlich nicht ausgespart blieb. Das im Grundgesetz angekündigte Gesetz, das die Einzelheiten seiner Errichtung regeln sollte, ist am 12. März 1951 ergangen. Seine ersten Urteile – z. B. das Südweststaats-Urteil – ergingen im Herbst des gleichen Jahres. Als im Januar 1962 das 10jährige Bestehen des Gerichts offiziell gefeiert wurde, konnte Rudolf Smend, einer der bedeutsamsten Repräsentanten der Staatsrechtslehre in Weimar und in der Nachkriegszeit, in seinem Festvortrag allerdings schon feststellen: „Gegenüber allem Streit der Meinungen, gegenüber aller Kritik ist die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts inzwischen eine große Tatsache geworden."

Es wird gewiß auch 1991 nicht nur von Meinungsverschiedenheiten – etwa über den Sachverhalt seiner doppelten Qualifikation als Gericht und Verfassungsorgan – und von der Kritik zu berichten sein, die manche seiner Urteile aus-

gelöst haben. Daß „die jeweils Unterlegenen die einzelne Entscheidung mißbilligen", war für Rudolf Smend schon 1962 „selbstverständlich". Aber ebenso gewiß – und mit gutem Grund – wird die Rechtsprechung des Gerichts insgesamt auch nach 40 Jahren erneut als eine große Tatsache bestätigt und gewürdigt werden.

Zu den Besonderheiten der Rechtssprechungstätigkeiten des Bundesverfassungsgerichts gehört es, daß die Senate ermächtigt sind, die Stimmenverhältnisse, mit denen sie ihre Entscheidungen getroffen haben, öffentlich mitzuteilen. Und die Mitglieder des Gerichts haben seit einer entsprechenden Gesetzesänderung im Jahr 1970 das Recht, ihre von der Mehrheitsauffassung abweichende Meinung zu einer Entscheidung oder zu deren Begründung in einem Sondervotum niederzulegen und zusammen mit der Entscheidung des Gerichts veröffentlichen zu lassen.

Die Entscheidung des deutschen Gesetzgebers, für das Bundesverfassungsgericht hier eine Parallele zu der Verfahrenspraxis des Supreme Court der Vereinigten Staaten zu schaffen, ist, wie die einschlägige Literatur zeigt, nicht völlig unumstritten. Aber sie hat sich, wie die Entscheidungssammlung des Bundesverfassungsgerichts belegt, doch als nicht selten geübte Praxis durchgesetzt. Immer wieder sind seit 1970 zu Urteilen des Gerichts Sondervoten – in der Literatur meist als Abweichende Meinungen bezeichnet – erstellt und veröffentlicht worden.

Ein Novum stellt dagegen die – nachträgliche – Veröffentlichung solcher Abweichenden Meinungen dar, die von Mitgliedern des Bundesverfassungsgerichts bereits vor der Einführung der Veröffentlichungsermächtigung im Jahr 1970 verfaßt worden sind. Dies ist nun mit vierzehn Sondervoten geschehen, die der frühere Bundesverfassungsrichter Willi Geiger während der ersten zwei Jahrzehnte seiner Richtertätigkeit zu verschiedenen Entscheidungen des Zweiten Senats niedergeschrieben hat[1].

Der Sache nach mögen manche dieser Sondervoten auch damals schon im Kreis enger betroffener Fachleute bekannt gewesen sein. Aber es sind zwei weitere Jahrzehnte vergangen, ehe nun auch eine breitere interessierte Öffentlichkeit von diesen bedeutsamen Zeugnissen kritischer Beteiligung an der höchstrichterlichen Rechtsprechung Kenntnis nehmen kann. Geiger nennt in seinem äußerst knappen Vorwort selbst keine Gründe für diese lange Enthaltsamkeit. Er deutet nur – offenbar zustimmend – zumindest stichwortartig einige der Gründe an, die „den Gesetzgeber 1970 bewogen haben, die Veröffentlichung der Abweichenden Meinungen ... zu gestatten", um dann schlicht zu der Feststellung zu kommen, daß „seitdem auch der Veröffentlichung der vor diesem Zeitpunkt entstandenen Abweichenden Meinungen nichts mehr im Wege steht" (VI).

Da darf vermutet werden, daß hier jetzt andere die – ohne Zweifel verdienstliche – Initiative zur Veröffentlichung ergriffen haben. Aber wie immer es sich damit verhalten haben mag: man kann die Initiative zu dieser Publikation bzw. die positive Entscheidung Geigers nur dankbar begrüßen. Willi Geiger hat dem Bundesverfassungsgericht von Anfang an bis zum Jahr 1977 angehört, also mehr als ein Vierteljahrhundert und länger als jeder andere Richter. Dieser außerordentliche Sachverhalt wird auch niemals mehr überboten werden können; inzwischen ist die Amtsdauer eines Bundesverfassungsrichters auf höchstens zwölf Jahre begrenzt, und zwar ohne die Möglichkeit einer Wiederwahl.

Aber auch in der Sache hat die Gesamtheit seines Wirkens Willi Geiger weit über jenen quantitativen Aspekt hinaus als eine in vielfacher Hinsicht außergewöhnliche Richterpersönlichkeit ausgewiesen. Es ist zwar wohl nur natürlich, daß in einem Spruchkörper des obersten Gerichts, zu dem früher zwölf, heute acht Persönlichkeiten gehören, einige Mitglieder im Verlauf der Zeit besonderes Profil gewinnen. Aber es ist wohl allgemein anerkannt, daß Willi Geiger schon nach kurzer Frist und dann für die ganze Zeit seiner Zugehörigkeit zum zweiten Senat dort eine in besonderer Weise prägende Kraft gewesen ist und im einzelnen Fall wie bei der Bestimmung der Grundlinien der Rechtsprechung des Verfassungsgerichts oft überdurchschnittlichen Einfluß ausgeübt hat.

Das wird nun – und das ist keineswegs ein Widerspruch in sich – durch die Lektüre der 14 bisher unveröffentlichten Sondervoten Geigers zusätzlich verdeutlicht und gelegentlich bis ins

Detail erkennbar. Zwar ist Geiger in der Tat in allen diesen Fällen zumindest zu Teilen oder im Hinblick auf die Begründung der Urteile im Senat allein oder in der Minderheit geblieben. Aber die weitere Entwicklung der Rechtsprechung und der Gesetzgebung hat ihm doch auch in diesen Fällen wiederholt recht gegeben.

Dies gilt z. B. für seine Kritik an der Begründung, mit der die Mehrheit des Senats 1969 das sog. „Berechnungsgesetz" für mit der Verfassung vereinbar erklärt hat. Der Gesetzgeber hatte dem drohenden Auslaufen der Möglichkeit einer Verfolgung von nationalsozialistischen Gewaltverbrechen entgegenwirken wollen. Ohne damit dieser Grundintention zu widersprechen, hatte Geiger in seinem Sondervotum (193ff.) moniert, daß die Mehrheit des Gerichts nicht ausreichend zwischen der beabsichtigten Festlegung eines neuen Zeitpunkts für den Beginn der Fristenlaufzeit und einer „Verlängerung" der Verjährungsfrist unterschieden hatte. Für die letztere Absicht sah er „nur einen verfassungsrechtlich unbedenklichen Weg", nämlich den über ein „verfassungsänderndes Gesetz" (209), wie er de facto dann auch später beschritten worden ist.

Die spätere Entwicklung hat Geiger wohl ebenso bestätigt bei seinem – sehr frühen – Einspruch gegen den im Zusammenhang mit dem Streit um die Wiederbewaffnung ergangenen Beschluß des Gerichts, daß ein „Gutachten" des Plenums des Bundesverfassungsgerichts verbindliche Wirkung auch für die Rechtsprechung der beiden Senate gewinne. Der erste Bundespräsident Theodor Heuss hatte die damals gesetzlich eingeräumte Möglichkeit genutzt und ein solches Gutachten des Plenums erbeten. Geiger hatte gegen die Mehrheit des Gerichts argumentiert, daß ein solches Gutachten zumindest dann systemwidrig wirke, wenn es zugleich als verbindliche Entscheidung des höchsten Gerichts interpretiert würde (7ff.). Die gesetzlich geregelte Befugnis des Bundespräsidenten, ein solches verfassungsgerichtliches Gutachten vom Bundesverfassungsgericht anzufordern, ist nicht lange danach abgeschafft worden.

Schon diese beiden Beispiele lassen freilich auch eine gewisse Erschwernis für die Lektüre dieses Buchs deutlich werden. Der Leser erhält die Umstände der zeithistorischen Lage, in die hinein die frühen Urteile des Bundesverfassungsgerichts jeweils ergangen sind, nicht gleichsam handfertig mitgeliefert. Er muß sich diese vielmehr selbst erst wieder erschließen – und unsere Erinnerung verblaßt schnell. So betraf etwa die erste der jetzt veröffentlichten Abweichenden Meinungen Geigers das sog. Südweststaats-Urteil (1ff.). Vom systematischen Interesse der Fachspezialisten abgesehen wird dem Rechtsstreit, der diesem Verfahren zugrunde lag, heute kaum noch eine breite fortwirkende Bedeutung beigemessen werden können, auch wenn es sich mit manchen Bewußtseinslinien bei Teilen der damals betroffenen Bevölkerung anders verhalten mag. Für den fachlich nicht vorgebildeten Leser wäre es sicher auch eine nützliche Hilfe gewesen, die Gegenstände und Anlässe der Kritiken Geigers in einer kurzen, zusammenfassenden Kommentierung zur Kenntnis gebracht zu bekommen. Das dankenswerte Sachregister kann diese Hilfe allein nicht leisten. Unvermeidlich also, daß die Lektüre dieses Buchs einige Ansprüche stellt.

Bei den in Frage stehenden juristischen Materien geht es naturgemäß stets um schwierige Fragen der Interpretation der Verfassung und allemal um hochkomplexe Problemstellungen. Auch wenn das Bundesverfassungsgericht ja nicht im strengen Sinn Berufungs- oder Revisionsinstanz ist, eignen den Streitfragen, die vor ihm verhandelt und von ihm entschieden werden müssen, doch regelmäßig nicht nur hohe Komplexität, sondern nicht selten auch große politische Brisanz.

Der damit angesprochenen Frage nach dem delikaten Verhältnis von Verfassungsrecht und Politik, das naturgemäß für die Arbeit wie für die Beurteilung der Verfassungsgerichtsbarkeit von außerordentlicher Bedeutung ist, hat Willi Geiger selbst mehrfach Beiträge gewidmet, darunter den auch heute, nach zwei Jahrzehnten, neu lesens- und bedenkenswerten Aufsatz „Zur Lage unserer Verfassungsgerichtsbarkeit"[2]. Darin stellte er 1971 fest, daß dem Bundesverfassungsgericht „nichts anderes aufgegeben ist, als die in der Verfassung bestimmten rechtlichen Grenzen (für das Handeln der anderen Staatsorgane, G. L.) zum Maßstab seiner Kontrolle zu

machen und die Beachtung dieser Grenzen, dort wo sie überschritten worden sind, durchzusetzen" (449). Die Verfassungsgerichtsbarkeit könne also nur insofern als „politische Gerichtsbarkeit" bezeichnet werden, als notwendigerweise „der der Rechtsentscheidung zugrundeliegende Sachverhalt ein eminent politischer Sachverhalt ist" und als damit „Verfassungsrecht wesentlich politisches Recht ist". Aus diesen Zusammenhängen „folgt dann allerdings unausweichlich, daß die Entscheidungen als Rechtsentscheidungen ihre politischen Wirkungen haben" (452). Dennoch: „Verfahrensrechtlich präzise und ... genau ist Gegenstand eines verfassungsgerichtlichen Verfahrens nicht eigentlich die politische Entscheidung des Parlaments oder der Regierung, sondern die Verfassungsmäßigkeit der politischen Entscheidung" (452). Ungeachtet der politischen Wirkungen, die seine Urteile häufig haben, beschränkt also das Bundesverfassungsgericht „nicht selbst die Freiheit des Gesetzgebers, sondern verschafft nur den verfassungsrechtlichen Schranken Geltung, die auch ohne das Dazwischentreten des Verfassungsgerichts schon die politische Freiheit des Gesetzgebers begrenzt haben" (449).

Hier muß es bei diesen kurzen Belegen für das unbeirrbare Bemühen um äußerste Präzision und unbestechliche Unterscheidung sein Bewenden haben, das das Wirken Willi Geigers in Schrift und Wort stets bestimmt. Seine geistige Kraft und sein Wille zur Wahrhaftigkeit haben stets tief beeindruckt, auch dort, wo andere als juristische Probleme zum Thema standen, und immer auch jene, die sich im konkreten Fall nicht entschließen konnten, seiner Auffassung zuzustimmen. So werden etwa alle, die dabei waren, auch seine Beiträge in der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik von Würzburg in Erinnerung behalten; hier wie bei vielen anderen Gelegenheiten hat Willi Geiger nicht nur in obersten staatlichen Funktionszusammenhängen, sondern auch im Bereich der Kirche Zeugnis abgelegt.

Willi Geiger hat am 22. Mai 1989 das 80. Lebensjahr vollendet. Die Veröffentlichung seiner „Abweichenden Meinungen" im gleichen Jahr wird gewiß mit diesem Ehrentag in Verbindung gebracht werden dürfen, auch wenn das Buch selbst einen präzisen Hinweis darauf nicht erkennen läßt. Aber wie es damit auch immer stehen mag, das zeitliche Zusammentreffen darf jedenfalls zum Anlaß für ein verspätetes glückwünschendes Erinnern und für den dankbaren Hinweis auf das Lebenswerk einer Richterpersönlichkeit genommen werden, die sich mit ihrer Entschiedenheit wie mit ihrer Offenheit gleichermaßen große Verdienste erworben hat. Wer immer in Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kirche Führungsaufgaben wahrzunehmen hat, wird mit Nutzen bedenken können, was Willi Geiger in dem genannten Aufsatz über das Bundesverfassungsgericht und damit letztlich auch zu sich selbst gesagt hat: „Jede Institution dieser Art steht in der Gefahr, daß sie sich im Laufe der Zeit abnützt, daß Gewohnheiten und Routine für den Gang der Verfahren Bedeutung gewinnen und daß schließlich auch die Entscheidungen und ihre Begründung nicht mehr den Ansprüchen genügen, die durch die früheren Leistungen einmal geweckt worden sind. Um diese Gefahr zu bannen, ist eine unablässige Herausforderung (des Gerichts) durch eine sachliche Kritik unentbehrlich" (447).

Jeder juristisch Interessierte kann an den „Abweichenden Meinungen" von Willi Geiger exemplarisch lernen, wie solche „sachliche Kritik" sich selbst entwickelt und legitimiert. Und weit über den Kreis der vornehmlich juristisch Interessierten hinaus bleibt die Erinnerung daran wichtig, daß „eine unablässige Herausforderung durch eine sachliche Kritik" nicht nur für ein Gericht unentbehrlich ist. *Gottfried Leder*

[1] Geiger, Willi: Abweichende Meinungen zu Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts. Tübingen: Mohr 1989. 241 S. Lw. 88,–.

[2] Verfassungsgerichtsbarkeit, hrsg. v. P. Häberle (Darmstadt 1976) 446ff.

BESPRECHUNGEN

Kirche

RAHNER, Karl: *Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott.* Hrsg. v. Herbert Vorgrimler. Freiburg: Herder 1990. 196 S., Abb. Lw. 29,80.

Karl Rahner starb vor sechs Jahren, am 30. März 1984 in Innsbruck. Seit er nicht mehr – zumal in Vortrag und Rede – zu den Problemen der Kirche klärend Stellung bezieht, fehlt nicht nur für die katholische Kirche ein Meister der „Unterscheidung der Geister", er selbst gerät, zumal bei der jüngeren Theologengeneration, in Vergessenheit. Daher ist es verdienstvoll, daß Herbert Vorgrimler, Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster und Schüler von Karl Rahner, ein Erinnerungsbuch zusammenstellte, das den Menschen und Theologen Karl Rahner lebendig werden läßt. Vorgrimler beginnt mit einem Essay, der „Grundzüge der Theologie Karl Rahners" vorstellt. Als zwei ihrer Grundprägungen hebt er die „Erfahrung Gottes" und die „Treue zur kirchlichen Lehrtradition" heraus. Inhaltlich kommt er auf die „Selbsterschließung Gottes" als Offenbarung zu sprechen und benennt als Prinzip der Rahnerschen Theologie die „Konzentration", die sehr wohl von Reduktion zu unterscheiden ist. Dieser Ansatz und die schrittweise Hinführung treffen genau die Theologie Rahners. Es wäre sinnvoll, noch mehr die Herkunft dieser Theologie aus der ignatianischen Mystik zu betonen. Diese sucht den „je größeren Gott", aber nicht um tatenlos in Anbetung zu verharren, sondern um dann „die Seelen zu retten", denn sie fragt nach der Erkenntnis des Willens Gottes, nach dem größeren Dienst in der Kirche. Sie entläßt also zur Tat der selbstlos gewordenen Liebe. Dieser Ansatz trägt dann auch viele Details der Theologie Karl Rahners, deren Thematik ansonsten verwunderte.

Den größten Teil des Buchs füllen Texte Rahners, die wenig bekannt sind, die aber einen Zugang zu ihm als Menschen und Denker eröffnen: zu seinem meditativen Ansatz, zu seiner Gebetsfrömmigkeit, zu seinem kritischen Dienst während des Zweiten Vatikanischen Konzils, zu seinem politischen Denken und zu seinem sozialen Engagement. Neben der Vielstimmigkeit der Themen läßt sich auch eine große Variabilität des Stils nicht übersehen; denn Rahner beherrschte trefflich auch die Kunst, kurz und packend zu formulieren. Unbekannte Fotos von Rahner und seine Lebensdaten runden das Bändchen zu einem geglückten Ganzen.

Zwei Dinge wären allerdings kritisch anzumerken. Wieder einmal wird behauptet, Rahner habe, „ohne Anspruch auf Erholung, Freizeit und Ferien geltend zu machen" (13), rastlos gearbeitet. Die Wahrheit aber ist, daß er heiter-gelassen, um nicht zu sagen spielerisch, ganz dem Augenblick leben konnte und die Gaben dieser Erde zu kosten verstand. Er machte auch bereits als Sechzigjähriger erholsam Ferien, so 1968 in Porec (Jugoslawien) und später in La Escala (Spanien). Gerade aus der Polarität von spielerischer Freude und Aufgezehrtsein von seiner Aufgabe läßt sich etwas vom Wesen Rahners erahnen. 2. Die Texte „Aus den Konzilsgutachten für Kardinal König" (95–165) sind leider unzureichend ediert, wenn nur sechs Anmerkungen dazugegeben werden. Viele Anspielungen, zumal im Gutachten Rahners vom 19. September 1962, sind auch für einen gebildeten Christen schlechthin unverständlich. Damit bleibt vieles rätselhaft.

Trotz dieser Mängel wird das Erinnerungsbuch die alten Freunde Rahners beglücken und neue Freunde zu der großen Schar der Schüler hinzugewinnen. *R. Bleistein SJ*

BOURS, Johannes: *Halt an, wo laufst du hin?* Bildmeditationen. Hrsg. und mit einer Einführung v. Paul Deselaers. Freiburg: Herder 1990. 152 S., 56 Bildtafeln. Lw. 36,–.

Diese Bildmeditationen von Johannes Bours

(1913–1988) sind im Umfeld der geistlichen Führung von jungen Theologiestudenten seit 1952 in Münster entstanden. Ihr Sitz im Leben macht also die alltägliche Mystagogie junger Menschen aus, in den unterschiedlichsten Generationen zwischen 1952 und 1984. Was für Bours eine Bildmeditation bedeutete, hat er 1968 reflektiert: „Es geht um ein Aufnehmen, aus dem als Frucht Entscheidung, Antwort und Sendung hervorgehen können." Sich ein-bilden in das Bild, um dann eine Tat auszubilden: das wäre der Rhythmus im Umgang mit dem Bild. Bours verweilt nicht nur schauend beim Bild; er schärft die Wahrnehmung, indem er zum Durchschauen ermutigt; denn jedes Bild wird zum Fenster in eine neue, andere, tiefere Wirklichkeit, die vielleicht auch erst durch Umkehr und Veränderung Realität wird. Das Bild kann auch zum Spiegel werden, in dem der meditierende erstmals, erfreut oder erschreckt, sich erkennt. Eine dialogische Situation baut sich demnach im stillen Umgang mit einem Bild auf, die dann die Begegnung mit dem ästhetisch Gemeinten erlaubt: ein tiefes, mystagogisches, personales Geschehen.

In dem Buch sind unter drei großen Überschriften die Bildmeditationen Bours gesammelt: 1. Bilder der Schöpfung, 2. Lebenswege – Glaubenswege, 3. Bilder des Erlösers. Das sind die großen Themen, die Bours sein Leben lang beschäftigten. Am umfangreichsten ist das letzte Kapitel. 29 trefflich ausgewählte Bilder werden in der für Bours typischen, sensiblen Art erschlossen. Im gewählten Wort wird jene Wirklichkeit hinter Form und Farbe sichtbar, die sich in dieser Außenseite eher verhüllt als offenbart. Jedem einzelnen muß sich sein Zugang zu einem Bild auftun. Bours kann nur mit glaubensstarken Worten auf den Weg weisen, der immer wieder bei Jesus Christus ankommt. Er ist „das Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15). Mehr als ihn kann ein Christ am Ende nicht erkennen. Wer sich von Johannes Bours mit auf den Weg nehmen läßt, den er selbst so glaubwürdig ging, wird, beschenkt und dankbar, bei diesem „Bild Gottes" ankommen. *R. Bleistein SJ*

Kirche und Gesellschaft

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933.* Bd. 1–2. Feiburg: Herder 1989. 159, 231 S. (Schriften zu Staat, Gesellschaft, Kirche. 1. 2.) Lw. je 49,–.

Im ersten Band findet der Leser die vieldiskutierten Aufsätze Böckenfördes aus dem „Hochland" 1957 bis 1962 über das Verhalten der Kirche gegen Ende der Weimarer und zu Beginn der Nazizeit sowie einen Aufsatz zum Verhältnis von Kirche und Staat aus dem Jahr 1966. Im zweiten Band untersucht Böckenförde die Natur, die Tragweite und die Eigenart des kirchlichen politischen Engagements. Der Band ist in drei Kapitel gegliedert: „Die naturrechtliche Kriegslehre und der Auftrag des kirchlichen Amtes", „Politisches Mandat der Kirche? Überlegungen angesichts der neuen ‚politischen' Theologie" und „Orientierungen", wo Böckenförde Überlegungen zum kirchlichen Naturrecht, zum strafrechtlichen Abtreibungsverbot und „aus Anlaß von 90 Jahren ‚Rerum Novarum'" anstellt.

Aus heutiger Sicht läßt sich der Wiederabdruck erstens rechtfertigen als Beitrag zu einer Geschichte der Mentalität der Kirchenvertreter und des gläubigen Volkes angesichts einer Diktatur, die sich christliche Züge anlegte und sich christlich tarnte. Zweitens fragt Böckenförde nach den Elementen des katholischen Denkens, die zu einer passiven, manchmal freundlichen und gelegentlich auch enthusiastischen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus geführt haben. S. 116, Anm. 19 findet der eilige Leser die knappste Zusammenfassung dieser Gründe. Was aber nun drittens die zwei Bände beachtenswert macht, ist der von Böckenförde erarbeitete Ansatz für verantwortetes christliches Handeln. Der Christ, der in der pluralen Gesellschaft lebt und sich ausweisen soll, darf sich sagen lassen, daß er wie Paulus von Tarsus als Christianus auch bewußt Civis (10 u. a.) sein soll. Christsein und Bürgersein zerreißen nicht den einen Menschen. Als Civis lebt der Christianus seinen Glaubensauftrag, dieser gibt der Bürgerexistenz

Orientierung, Form und Grenzen. Es ist jedoch, so Böckenförde, in unserem weltanschaulich pluralen, komplexen poltischen Gebilde Abschied zu nehmen von der starren Fixiertheit auf inhaltliche Werte (die deshalb aber nicht unerheblich oder vernachlässigenswert werden).

Dem politischen Geschäft selbst, den Verfahren und dem Kompromiß sind ein höherer Wert zuzumessen, als es bisher meist unter Christen geschah (I, 31ff.). „Nicht die Verwirklichung absoluter Gerechtigkeitspostulate (durch autokratisches Gebot) wäre das unmittelbare Ziel politischen Handelns, sondern die Ermöglichung friedlichen Miteinanderlebens mündiger Menschen unter einer gemeinsamen, für alle irgendwie akzeptablen Ordnung. Auch eine solche Ordnung bedarf zwar der Gerechtigkeitsgrundlage, aber der Akzent ist doch merklich verschoben" (33). Wer inhaltliche Positionen zum Schibboleth einer Freund-Feind-Erkennung erhebt, der verliere nicht nur Einfluß, er lasse vielmehr das Augenmaß für das Möglich-Machbare vermissen und werde unglaubwürdig (II, 164ff.). Die Kirche würde sich zwar auf einfach lautende Positionen zurückziehen und sich dabei mutig und bekennerhaft vorkommen, sich dabei jedoch der Mitarbeit an der Gesellschaft entziehen. Die Kirche klammere sich immer noch gerne an das Ewige und steige aus dem Ringen um Wahrheit und Achtung vor den anderen aus. Keineswegs tritt Böckenförde dafür ein, daß die Kirchen eine politische Gruppe im Konzert der anderen Gruppen, eine Lobby und eine Interessenvertretung wie alle anderen werde. Vielmehr fordert Böckenförde die Wahrnehmung eines Wächter- und Prophetenamts, das sich als Mitarbeit in Zurückhaltung und als Hilfe ohne Aufdringlichkeit charakterisieren ließe. Böckenfördes Bejahung der Moderne heißt nicht, sich dieser blind auszuliefern und die großen Schwächen unserer Zeit zu übersehen. Der Aufsatz zu der Diskussion über § 218 StGB macht dies noch einmal deutlich.

Die Darlegungen Böckenfördes sind sehr differenziert, so etwa das Denken in Regel und Ausnahme: Die Regel grundsätzlicher Zurückhaltung der Kirche kann nach Böckenförde in einem Ausnahmefall um der Menschen willen durch offenes Eingreifen in das politische Geschehen durchbrochen werden (I, 37f.). Die von Johannes Paul II. geforderte politische Abstinenz der Priester möchte Böckenförde bei grundsätzlicher Bejahung dieser Sicht durch eine „Notkompetenz" der Priester durchbrochen sehen (II, 139f.). Böckenförde selbst sieht die Gefahr, durch seinen Ansatz, der den mündigen Christen in den Mittelpunkt stellt und die Institution zur Zurückhaltung verpflichtet sehen will, den Akzent zu stark auf den einzelnen zu verlagern. Im Lauf der Aufsätze des zweiten Bandes gewinnt das Prinzip der Solidarität an Bedeutung. Bezüglich des „Prophetenamts" ist von der Ablehnung (s. die Attacke auf Karl Rahner: II, 116) bis zur offensichtlichen wohlwollenden Verwendung (II, 133ff.) gleichfalls eine Wandlung geschehen. Böckenförde spielt sicherlich nicht die „Erklärung über die Religionsfreiheit" gegen „Gaudium et Spes" aus (I, 17; II, 101f.). Selbst wenn es jedoch in letzterer Überschreitungen des kirchlichen unpolitisch-politischen Auftrags (eine von Böckenförde bevorzugte Bezeichnung) gibt, so sollte die Nr. 43 von „Gaudium et Spes" doch Berücksichtigung finden (man findet sie nirgends erwähnt), die eben das von Böckenförde bevorzugte Modell kirchlichen Engagements und seiner Tragweite bereits 1965 vorgab. *N. Brieskorn SJ*

Segesser, Philipp Anton: *Briefwechsel.* Hrsg. v. Victor Conzemius. Bd. 4: 1864–1868. Zürich: Benziger 1989. 483 S. Lw. 120,–.

Der wiederum von der Schweizer Historikerin C. Bosshart-Pfluger kundig bearbeitete Band setzt die 1983 begonnene Edition des Briefwechsels mit dem katholisch-konservativen Schweizer Politiker und Publizisten Ph. A. Segesser (1817–1888) fort (s. diese Zschr. 202, 1984, 282f. und 205, 1987, 574f.). In die fünf Jahre 1864–1868 gehören die Entlassung Segessers aus dem Luzerner Regierungsrat und die Erkrankung seiner Frau an einem Gemütsleiden (die mehrfachen Einlieferungen in Heilanstalten machte sich Segesser zum Vorwurf). Über die vielen schweizerischen Spezialitäten hinaus interessant sind die Auseinandersetzungen mit dem Werk „De la Démokratie en Amérique" von Alexis de Tocqueville. Kirchengeschichtlich relevant sind in

diesem Band Segessers Notizen zur Enzyklika „Quanta cura" und dem „Syllabus" Pius' IX. von 1864 – eine „Sache etwas heikler Natur ..., aber die Wahrheit ist doch, daß eine Schule in Rom die Oberhand hat, die mir und vielen nicht entspricht" (90). Segessers Urteil über das Erste Vatikanische Konzil und den Kulturkampf kommen erst im nächsten Band dieser überaus breit angelegten Edition zur Sprache. Bis dahin empfiehlt sich immer noch die Lektüre der Biographie von V. Conzemius „Demokrat zwischen den Fronten" (1977). *O. Köhler*

ZU DIESEM HEFT

Die gegenwärtige Polarisierung in der Kirche hat ihren Grund nicht zuletzt in verschiedenen geistlichen Kirchenerfahrungen. Medard Kehl, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, beschreibt diese Kirchenbilder in der Absicht, durch gegenseitiges Verstehen einen Beitrag zur Versöhnung zu leisten.

In der Diskussion über Gentechnik geht es jetzt zunehmend um die Frage der Patentierbarkeit von lebender Materie. So schlägt die EG-Kommission vor, daß in Europa künftig Leben patentierbar sein soll. Johannes Reiter, Professor für Moraltheologie an der Universität Mainz, setzt sich mit diesen Problemen auseinander.

„Die Gläubigen nicht verunsichern", diese Mahnung hört man in der Kirche heute sehr häufig. Was bedeutet sie? Wer verunsichert wen? Josef Fuchs, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, geht diesen Fragen nach.

Die unerträglichen Dauerschmerzen, unter denen viele Krebskranke in der Endphase leiden, gelten oft als ausreichender Grund für die Berechtigung der Euthanasie. Marianne Kloke, Ärztin in der Schmerzambulanz am Universitätsklinikum Essen, und Angelika Koopmann, Krankenhausseelsorgerin im Bistum Essen, weisen demgegenüber auf die Notwendigkeit der Sterbebegleitung hin und zeigen die Möglichkeiten einer modernen Schmerztherapie.

Roman Malek, Direktor des China-Zentrums in Sankt Augustin, gibt einen Überblick über die Situation der katholischen Kirche in China. Im Mittelpunkt steht die Spannung zwischen der offiziellen, vom Staat anerkannten Kirche und der Untergrundkirche, die den Anspruch erhebt, die einzig echte, dem Papst loyale katholische Kirche in China zu sein.

Die Situation des Christentums in unserer Gesellschaft ist durch große Widersprüche gekennzeichnet. Je nach der Perspektive, von der aus man es betrachtet, erscheint es als Relikt der Vergangenheit oder auf der Höhe der Zeit oder sogar der Moderne voraus. Bernhard Laux, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für christliche Soziallehre und Religionssoziologie der Universität Bamberg, analysiert diese Zusammenhänge.

Solidarität zwischen Deutschen

Unter Solidarität versteht man das Zusammengehörigkeitsgefühl von Menschen mit ähnlichen Interessen, mit übereinstimmenden Anschauungen oder von gemeinsamer Herkunft, dann das aus dieser Verbundenheit entspringende Eintreten füreinander und die Unterstützung insbesondere der schwächeren Glieder, ebenso alles Handeln, das durch das Bewußtsein bestimmt ist, daß aus der Gemeinsamkeit eine gegenseitige Verbindlichkeit erwächst, und das auf Förderung des Wohls dieser Gemeinschaft bedacht ist. Wer sich mit einem anderen solidarisch erklärt, bekennt sich nicht nur zu dessen Auffassungen und Zielen, sondern übernimmt auch die Verpflichtung, für den anderen und dessen Anliegen einzutreten und das Seine zu dieser Interessengemeinschaft mit ihm beizutragen.

Aus christlicher Sicht stellt die Gesamtheit aller Menschen eine solche Gemeinschaft dar; darum dürfte deren Wohl insgesamt wie das ihrer einzelnen Glieder niemand gleichgültig sein. Aber innerhalb dieser größten Solidargemeinschaft gibt es eine Vielfalt anderer, verbunden etwa durch gemeinsame Überzeugungen wie die Religionsgemeinschaften, durch ähnliche soziale Interessen wie Berufsverbände oder gesellschaftliche Klassen oder auch wie die Geschlechter, durch gemeinsame Herkunft oder Geschichte wie Kulturen, Völker, Nationen. Dieser Verbindungen sind außerdem unterschiedlich intensiv, je nachdem, ob sie enge oder weitere Kreise umfassen. So stehen sich die Mitglieder einer Pfarrgemeinde näher als die einer Diözese und die einer Landeskirche näher als die der Weltkirche; umgekehrt nimmt die Verbundenheit ab von der Familie zur Gemeinde, zum Kreis, zum Land, zum Staat und zum Völkerverband. Für die Solidarität besagt das, daß der einzelne der ihm näheren Gemeinschaft und ihren Mitgliedern auch mehr verpflichtet ist als Fernerstehenden.

So hat es einen guten Sinn, daß wir von dem Gebot der Nächstenliebe sprechen. Zugleich aber darf nicht übersehen werden, daß Jesus auf die Frage, wer denn mein Nächster sei, mit dem Beispiel vom barmherzigen Samariter antwortet. Der Samariter gehört einem anderen Volk und einem anderen religiösen Bekenntnis an als der Überfallene, um den er sich solidarisch kümmert. Damit wird deutlich, daß die Solidarität nicht an den Grenzen eines engeren Zirkels haltmachen darf, daß vielmehr jeder Mensch zum Nächsten wird, der gerade auf Hilfe angewiesen ist. Die größere Not des Hilfsbedürftigen bringt ihn gleichsam näher als die sonst enger Verbundenen, die der Hilfe im Vergleich zu ihm weniger bedürfen. Daher kann nicht nur der Egoismus eines einzelnen, sondern auch die abgekapselte Besorgtheit einer Gruppe, die nur um ihre eigenen Interessen und Nöte kreist, gegen die Pflicht zur Solidarität verstoßen.

Im Zusammenhang mit der anstehenden Vereinigung der Deutschen in einem gemeinsamen Staat ist nun des öfteren von der Solidarität zwischen ihnen die Rede. Meist soll damit an die Bürger der Bundesrepublik appelliert werden, deren Hilfsbereitschaft gefragt ist, da sie im Durchschnitt ökonomisch erheblich besser dastehen als ihre Mitbürger in der DDR. Dabei ist die Bezeichnung Mitbürger von einer politischen Vorentscheidung abhängig, denn als Mitbürger ist neben dem, der in der gleichen Stadt lebt, nur der zu bezeichnen, „der dem gleichen Staat angehört". Wer also den DDR-Bewohnern nicht die Staatsangehörigkeit der Bundesrepublik zuerkennt, dürfte sie nach dem maßgeblichen deutschen Universalwörterbuch des Duden auch nicht Mitbürger nennen. Andererseits ist jedoch diese Bezeichnung für die Einforderung der Solidarität nicht unerheblich, denn man ist den Angehörigen der gleichen Nation – von sonstigen Verbundenheiten abgesehen – zunächst mehr zu Solidarität verpflichtet als anderen gegenüber. Wichtiger als der Titel Mitbürger ist daher die ihn stützende Überzeugung, zum gleichen Volk, zur gleichen Nation zu gehören.

Zu einem Volk und einer Nation werden die Menschen aber nicht, wie Rassenideologien fälschlich behaupten, vor allem durch biologische Gegebenheiten. Die Grenzen zwischen Völkern und Nationen zieht allein die Geschichte. Diese Geschichte, nämlich die des Nationalsozialismus, hat bei uns die Begriffe Nation und Volk in Verruf gebracht, so daß sich Solidarität nicht zusehr darauf stützen kann, wenn auch das Wort Volk an Prestige gewonnen hat, seit es in den Rufen „Wir sind das Volk" und „Wir sind ein Volk" die Novemberrevolution der DDR prägte. Dennoch ist es vor allem die gemeinsame Geschichte der Deutschen, die aus ihnen eine eigene Solidargemeinschaft bildet. Diese umfaßt – gerade aus christlicher Sicht – auch Solidariät mit den Schuldiggewordenen; das besagt weder Anerkennung einer Kollektivschuld noch gar Billigung der Taten oder Haltungen, die diese Schuld ausmachten, aber das schließt etwa die gemeinsame Verpflichtung zur Wiedergutmachung ein, die auch die Mitglieder der Solidargemeinschaft trifft, die selbst keinen Teil an dieser Schuld hatten. Das gilt vor allem gegenüber der Schuld der Nationalsozialisten, das gilt aber entsprechend auch für alles, was im SED-Staat an Unmenschlichkeit vorgekommen ist.

Es überrascht zwar nicht, daß ein Widerstreben gegen die Kosten genährt wird, die eine Vereinigung bringen könnte; denn das Goldene Kalb ist ein Hauptgötze unserer Gesellschaft, und in seiner Verehrung sind wir uns durchaus weithin mit den Bewohnern der DDR einig, obwohl diese Einigkeit keine Solidarität stiftet, sondern sie eher verhindert. Wir sollten uns daher bewußt sein, daß die Solidarität unter Deutschen andere Wurzeln braucht und hat, eben vor allem die gemeinsame Geschichte, aus der sich ergibt, daß uns – im Vergleich zu anderen – mit der Forderung nach Solidarität unter Deutschen eine mühsamere, aber wohl auch dringlichere Aufgabe gestellt ist, von der Geschichte gestellt – und das heißt, christlich gesagt, von Gott gestellt. *Albert Keller SJ*

Johannes Müller SJ

Europa – Festung des Wohlstands gegen die Dritte Welt?

Herausforderungen an die Entwicklungspolitik der 90er Jahre

Die zunehmende Entspannung in den Ost-West-Beziehungen, besonders aber der dramatische und unerwartete Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa, hat die Hoffnung auf ein „gemeinsames Haus Europa" geweckt. Der geplante gemeinsame europäische Markt im Jahr 1992 und die nun auch angestrebte politische Union der Europäischen Gemeinschaft verleihen dieser Hoffnung zusätzliche Dynamik und könnten Ausgangspunkt und Motor einer Entwicklung zu diesem „gemeinsamen Haus" werden.

Für viele Länder der Dritten Welt ist diese Hoffnung aber eher ein Alptraum. Seit Monaten berichten Presse und Fachzeitschriften fast täglich von besorgten Stimmen aus dem Süden, die auf die Gefahr hinweisen, der Aufbruch in Europa mit seinen unabsehbaren Kosten könnte zu Lasten der Entwicklungsländer gehen, obwohl sie heute mehr denn je auf die Solidarität der Industrieländer angewiesen sind. Sie befürchten, sie könnten durch eine „Wohlstandsfestung Europa" ganz ins Abseits gedrängt werden. Zahllose politische Dementis aus dem Norden haben diese Stimmen bisher nicht zum Verstummen bringen können. Stellvertretend sei der ägyptische Außenminister zitiert: „Dieser neue eiserne Vorhang wird schwieriger zu zerstören sein als der alte. Der alte beruhte auf Ideologie, der neue aber wird auf wirtschaftlichen Fakten gegründet sein . . . Dies ist nicht im Interesse des Friedens, auch nicht im Interesse weltweiter Stabilität." [1] Ein anderer Diplomat aus der Dritten Welt meinte unlängst anläßlich einer Sitzung der Vereinten Nationen, die sich mit den kontroversen Nord-Süd-Beziehungen beschäftigte: „Der Kalte Krieg ist unblutig ausgegangen. Jetzt beginnt der heiße Krieg zwischen Nord und Süd." [2]

Diese Sorgen mögen übertrieben erscheinen und das Ausmaß der Not und Armut in Osteuropa unterschätzen. Sie mögen auch vor lauter Gefahren die Chancen des europäischen Aufbruchs übersehen. Gleichwohl sind sie keineswegs unbegründet. Es ist daher wichtig, ausgehend von der gegenwärtigen Lage der Entwicklungsländer und ihren Ursachen, die Chancen und Risiken des europäischen Wandels für die Dritte Welt zu untersuchen und nüchtern abzuwägen. Dabei sind auch die Rückwirkungen dieser Entwicklung auf die Industrieländer zu berücksichtigen. Aus all dem sind schließlich geeignete politische Schritte abzuleiten.

Massenelend in der Dritten Welt

Die heutige Welt ist von einer tiefen Kluft zwischen reichen und armen Ländern gezeichnet, die in den letzten Jahrzehnten noch gewachsen ist. Die westlichen Industrieländer (einschließlich Japans), mit etwa 16 Prozent der Weltbevölkerung, erhöhten ihren Anteil am Welt-Bruttosozialprodukt 1980–1988 von 64,8 auf 72,7 Prozent. In Osteuropa einschließlich der Sowjetunion, mit etwa 8 Prozent der Weltbevölkerung, sank im gleichen Zeitraum der Anteil am Welt-BSP von 12,4 auf 11,7 Prozent. Der Anteil der Entwicklungsländer am Welt-BSP sank sogar von 22,9 auf 15,6 Prozent, während ihr Anteil an der Weltbevölkerung auf 76 Prozent stieg. 1988 betrug das durchschnittliche Bruttoinlandsprodukt pro Kopf in diesen Regionen 16900, 5700 und 760 Dollar[3]. Ähnlich ungleich verteilt ist der Verbrauch von Rohstoffen, Energie, industriellen Produkten und vielen Konsumgütern.

Nicht übersehen werden darf in diesem Zusammenhang, daß es auch zwischen und in den Ländern der Dritten Welt ein wachsendes Gefälle gibt. Während sich manche Schwellenländer und reiche Erdölländer zunehmenden Wohlstands erfreuen, gelten die achtziger Jahre für Lateinamerika oder die Philippinen als „verlorenes Jahrzehnt", da ihr Lebensstandard in diesem Zeitraum sank. Besonders bedrückend und trostlos ist die Situation in den völlig verarmten Ländern der „Vierten Welt", vor allem in Afrika südlich der Sahara und in weiten Teilen Südasiens.

All dies hat für zahllose Menschen verheerende Folgen. Fast eine Milliarde, also ein Fünftel der Weltbevölkerung, leben gegenwärtig in absoluter Armut. Sie können ihre physischen Grundbedürfnisse (Nahrung, Wohnung, Gesundheit) nur unzureichend befriedigen, ganz zu schweigen von ihren nichtmateriellen Bedürfnissen (Arbeit, Bildung, Partizipation, kulturelle Identität). Etwa 450 Millionen Menschen sind ernsthaft unterernährt. Täglich sterben 40000 Kinder an Hunger und anderen Mangelerscheinungen. 600 Millionen Menschen, fast die Hälfte der städtischen Bevölkerung, leben in Elendsquartieren, 100 Millionen sind völlig obdachlos. Die reale Arbeitslosenquote liegt in den meisten Entwicklungsländern bei über 30 Prozent[4].

Bezeichnend für diese Lage ist die drückende Schuldenlast der Entwicklungsländer von gegenwärtig etwa 1300 Milliarden Dollar, mit dem Ergebnis, daß seit 1984 per Saldo mehr Geld in die reichen Länder fließt als umgekehrt. Dieser vor allem durch Schuldentilgung und Zinszahlungen bedingte Nettokapitaltransfer in den Norden betrug im Jahr 1989 mehr als 50 Milliarden Dollar. Trotzdem wächst der Schuldenberg der Entwicklungsländer immer weiter. So haben sich ihre öffentlichen und privaten langfristigen Schulden 1980–1986 von 429,6 auf 775,0 Milliarden Dollar nahezu verdoppelt, obwohl sie im gleichen Zeitraum 658 Milliarden Dollar für Schuldentilgung und Zinsen aufbrachten, also 53 Prozent

mehr als alle 1980 ausstehenden Schulden[5]. Welche Last dies bedeutet, ist daraus ersichtlich, daß zum Beispiel die Philippinen gegenwärtig mehr als 40 Prozent ihres Staatshaushalts für den Schuldendienst verbrauchen. Selbst in Indonesien, das nicht als Problemland gilt, da es seit langem allen seinen Schuldenpflichten nachkommt, beläuft sich dieser Anteil trotz kluger und erfolgreicher Wirtschaftspolitik auf 33 Prozent.

Das eigentliche Problem der Verschuldung ist jedoch, daß es vor allem die Armen in diesen Ländern sind, welche die von den Gläubigerländern auferlegte, meist rigorose Sparpolitik (Abbau von Sozialleistungen, Erhöhung der Grundnahrungsmittelpreise, Lohneinfrierung) mit wachsender Verelendung bezahlen müssen. Ein Ende dieser Krise ist nicht abzusehen. Viele Länder der Dritten Welt, besonders die Armen, stehen zu Beginn der neunziger Jahre, der „IV. Entwicklungsdekade", vor fast unlösbaren Problemen und haben nach wie vor sehr düstere Perspektiven.

Strukturelle Ursachen des Nord-Süd-Gefälles

Die Gründe für diese Entwicklung sind zahlreich und komplex. Für eine wirtschaftliche Initiativen hemmende Ordnungspolitik, für die Vernachlässigung ländlicher Entwicklung, für unterlassene Reformen zur Umverteilung, für teure und oft sinnlose Prestigeprojekte, für Korruption und Kapitalflucht oder für unverantwortlich hohe Rüstungsausgaben sind zweifellos in erster Linie die Entwicklungsländer selbst verantwortlich, genauer ihre bürokratischen Machteliten.

Die Vertreter der Industrieländer werden nicht müde, auf diesen Tatbestand anklagend hinzuweisen. Weitgehend unberücksichtigt bleibt dagegen meist ihre eigene Mitverantwortung für ein ungerechtes Weltwirtschaftssystem, dessen Strukturen und Mechanismen diese negativen Faktoren erheblich verstärkt haben. Hauptmerkmal und Grundproblem der Nord-Süd-Beziehungen ist die strukturelle Abhängigkeit der Dritten Welt, was vor allem eine Folge höchst ungleicher wirtschaftlicher Machtverteilung ist. Diese tendenziell wachsende Abhängigkeit zeigt sich in vielen Phänomenen.

Schlimme Folgen hatte Mitte der achtziger Jahre der rapide Verfall der Weltmarktpreise für die meisten Rohstoffe und Agrarprodukte, wichtigste Exporteinnahmequelle vieler, besonders armer Entwicklungsländer, wozu die Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft und der Vereinigten Staaten maßgeblich beitrug[6]. Dies führte zu einer erheblichen Verschlechterung der Austauschverhältnisse zwischen Export- und Importpreisen (terms of trade) und so zu Handelsverlusten der meisten Entwicklungsländer.

Gleichzeitig errichteten viele Industrieländer, trotz ihrem Bekenntnis zum freien Welthandel, zunehmend Handelsschranken (Zölle, nichttarifäre Hinder-

nisse, Subventionen für inländische Produkte) gegen billige Importgüter aus Entwicklungsländern, um eigene gefährdete Wirtschaftszweige zu schützen. Besonders negativ wirken sich progressive Zölle aus, die mit dem Verarbeitungsgrad eines Produkts steigen. Hinzu kommen andere ungerechte Mechanismen wie Rohstoffspekulationen (Warentermingeschäfte), Verkauf von Rohstofflagerbeständen auf dem Weltmarkt bei hohen Preisen, überhöhte Lizenz- und Patentgebühren oder Preismanipulationen transnationaler Konzerne, um Steuern in Entwicklungsländern zu umgehen (transfer pricing).

Ähnliche Mechanismen im Weltfinanzsystem haben wesentlich zur gegenwärtigen Schuldenlast beigetragen. Viele private Bankunternehmen hatten Ende der siebziger Jahre aufgrund des Erdölpreisbooms hohe Bestände an Petrodollars, was sie zu einer unverantwortlichen „Politik des leichten Geldes" veranlaßte. Sie drängten die Entwicklungsländer geradezu in die Verschuldung, indem sie auch für sinnlose Projekte und ohne ausreichende Sicherheiten billige Kredite vergaben. So errichtete eine amerikanische Firma in einem erdbebengefährdeten Gebiet der Philippinen einen Atomreaktor, der nie in Betrieb genommen wurde, aber zwei Milliarden Dollar Schulden schuf.

Als Anfang der achtziger Jahre der Staatshaushalt der Vereinigten Staaten ein hohes Defizit aufwies, ließ die amerikanische Hochzinspolitik die internationalen Zinssätze gewaltig steigen. Dies hatten einmal mehr die Entwicklungsländer mit zusätzlichen Zinsschulden und Kapitalflucht in Milliardenhöhe teuer zu bezahlen. Hinzu kamen extreme Wechselkursschwankungen, die durch weltweite Währungsspekulationen verstärkt wurden[7].

Strukturelle Abhängigkeit kennzeichnet aber auch die nichtwirtschaftlichen Nord-Süd-Beziehungen. Politisch sind die Entwicklungsländer aufgrund ihrer Notlage und Schuldenlast weitgehend dem Wohlwollen der reichen Länder ausgeliefert. Sie müssen fast bedingungslos die Auflagen der großen internationalen Wirtschafts- und Finanzorganisationen wie Internationaler Währungsfonds, Weltbank oder „Pariser Club" (Gläubigerländer) akzeptieren, in denen sie wenig Mitspracherechte haben.

All dies hat einen Prozeß der Entsolidarisierung innerhalb der Dritten Welt ausgelöst, so daß die meisten Länder nun zunächst einmal ihre eigenen Interessen zu verfolgen versuchen. Die mächtigen Länder der Ersten Welt haben diese Schwäche genutzt, um die ungeliebten Forderungen nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung faktisch auf Eis zu legen.

Die soziokulturelle Abhängigkeit der Entwicklungsländer zeigt sich vor allem im einseitigen Transfer von Werten, Verhaltensmustern, institutionellen Modellen und Technologien aus den Industrieländern. Sichtbarer Ausdruck dieser Interessenlage ist eine kommerzielle Werbung, die gezielt Konsummuster der Industrieländer überträgt und damit häufig künstliche Bedürfnisse auf Kosten der realen Grundbedürfnisse weckt.

Dies führt in den Entwicklungsländern, wo die Probleme meist ganz anders gelagert sind, zu schwerwiegenden Fehlentwicklungen. So sind etwa die schlechten Gesundheitsverhältnisse in der Dritten Welt vor allem eine Folge der Armut. Es braucht daher eine primär präventive Gesundheitspolitik, die für bessere Ernährung, sauberes Trinkwasser und hygienische Wohnverhältnisse sorgt, sowie einfachste medizinische Versorgung zu möglichst niedrigen Kosten. Das teure westliche Gesundheitssystem bietet dafür kein geeignetes Modell.

Chancen und Risiken des europäischen Aufbruchs

Auf den ersten Blick spricht vieles dafür, daß die Entspannung in den Ost-West-Beziehungen und der Zusammenbruch des kommunistischen Systems in Osteuropa auch der Dritten Welt Vorteile bringt. Dafür lassen sich hauptsächlich drei Gründe nennen.

Ein erstes positives Ergebnis ist bereits in Ansätzen sichtbar. Seitdem die Supermächte im Gefolge der Entspannungspolitik ihre Unterstützung für Konfliktparteien abbauen oder ganz einstellen, haben sich die Regionalkonflikte zwischen Entwicklungsländern erheblich entschärft. Bestes Beispiel ist Namibia, das nach jahrelangen Befreiungskämpfen 1990 seine Unabhängigkeit erringen konnte. Dies erlaubt es den betroffenen Ländern eigentlich, ihre knappen Ressourcen nun mehr in den Dienst ihrer Entwicklung zu stellen, statt sie für Waffenkäufe zu verschwenden.

Der weltweite Entspannungs- und Abrüstungsprozeß entlastet aber auch die Etats der reichen Länder. Die dadurch freiwerdenden Gelder könnten für eine großzügige Entwicklungshilfepolitik, etwa bei der Entschuldung, eingesetzt werden. Diese Hilfe könnte noch an Wirksamkeit gewinnen, wenn sie nicht länger nach ideologischen Gesichtspunkten vergeben würde. Darüber hinaus eröffnet sich sogar die Chance für ein neues Konzept weltweiter Entwicklungszusammenarbeit. Die Umlenkung von Rüstungs- in Entwicklungsausgaben vollzieht sich allerdings nicht automatisch, sondern verlangt entsprechenden politischen Willen von seiten der reichen Länder.

Schließlich könnte der gemeinsame Markt der Europäischen Gemeinschaft wie der wirtschaftliche Aufbau in Osteuropa den Entwicklungsländern neue Möglichkeiten im Handelsbereich eröffnen. Eine Ausdehnung und Liberalisierung des Welthandels nützt erfahrungsgemäß auch ihnen, wenn sie faire Bedingungen wie etwa Vorzugszölle erhalten. Außerdem ist ein einheitlicher europäischer Markt übersichtlicher und bietet insofern leichteren Zugang. Nicht zuletzt ist für die kommenden Jahre eine erhebliche Nachfrage Osteuropas nach Rohstoffen und Billigimporten zu erwarten, was der Dritten Welt Exportchancen eröffnen und überdies die entsprechenden Weltmarktpreise steigen lassen dürfte.

Dennoch befürchten die Entwicklungsländer, ungeachtet aller gegenteiliger politischer Erklärungen, die Industrieländer und besonders Westeuropa könnten sich nun fast ausschließlich den gewaltigen Herausforderungen in Osteuropa zuwenden und darüber die Nöte und Interessen der Dritten Welt vernachlässigen[8]. Und selbst wenn dies politisch nicht beabsichtigt sei, so könnten sich die anstehenden Probleme doch als so groß erweisen, daß sie faktisch das politische und öffentliche Bewußtsein und die wirtschaftlichen Kapazitäten Europas völlig absorbieren.

Diese Sorgen mögen übertrieben erscheinen und die Chancen des europäischen Aufbruchs unterschätzen. Gleichwohl sind sie nicht einfach von der Hand zu weisen, wie die Furcht vor einem „Europa der Konzerne", das mühsame Ringen um eine europäische Sozialcharta, wachsende Fremdenfeindlichkeit in weiten Teilen Europas[9] oder auch die Diskussion um die Kosten der deutschen Einheit in der Bundesrepublik zeigen. Wenn schon in Europa selbst, trotz mächtiger Interessengruppen wie der Gewerkschaften, wenig Bereitschaft zu solidarischem Handeln besteht, haben die sehr viel schwächeren Entwicklungsländer in der Tat Grund zur Besorgnis. Erschwerend kommt hinzu, daß die beschriebenen strukturellen Mechanismen und Abhängigkeiten auf Weltebene durch die Einigung Europas eher verstärkt werden dürften. Dafür lassen sich eine ganze Reihe von Gründen anführen.

Wirtschaftlich sind vor allem im Bereich des Handels und der Privatinvestitionen erhebliche Nachteile für die Entwicklungsländer zu befürchten. Trotz gewaltiger Hindernisse, nicht zuletzt hoher Auslandsverschuldung, sind die bisherigen Staatshandelsländer Osteuropas zumindest längerfristig höchst attraktiv. Sie bieten einen großen Markt mit viel Nachholbedarf, der zu den internen Nachfrageimpulsen, die vom EG-Markt 1992 erwartet werden, hinzukommt. Dies könnte das Interesse vor allem Europas an neuen Märkten im Süden für einige Zeit erheblich mindern. Außerdem werden die osteuropäischen Länder vermutlich versuchen, durch niedrige Löhne und andere Anreize Investitionen anzuziehen, womit die bisherigen komparativen Vorteile der Dritten Welt in diesem Bereich an Bedeutung verlieren würden.

Verstärkt werden dürfte dieser Trend durch die Wirtschafts- und Arbeitsmentalität in Osteuropa, die – bei allen Unterschieden – den westlichen Industrieländern näher sein dürfte als die der Entwicklungsländer. Eine solche Entwicklung wird wahrscheinlich auch auf dem Arbeitsmarkt zu einer weiteren Abschottung gegen „Gastarbeiter" von außerhalb Europas führen. Da all diese Tendenzen schon im Hinblick auf „Europa 1992" unübersehbar sind, ist das folgende Resümee einer Wirtschaftstagung im Mai 1989, also vor dem Umbruch in Osteuropa, eher optimistisch zu nennen: „Weil die Handelspolitik der EG bisher in den Planungen für den Binnenmarkt stark vernachlässigt wurde, ist die zukünftige Politik gegenüber Entwicklungsländern vorerst nur in Umrissen erkennbar. Befürch-

tungen bezüglich einer ‚Festung Europa' sind freilich nicht von der Hand zu weisen." [10]

Finanziell zeichnet sich schon jetzt ab, daß der riesige Kreditbedarf der DDR und anderer osteuropäischer Länder die schon hohen Zinsen in der Bundesrepublik und anderen Industrieländern weiter steigen lassen wird, zumal auch die Vereinigten Staaten wegen ihrer hohen Verschuldung weiterhin ausländische Kredite aufnehmen werden. Dies wird, wenn keine Gegenmaßnahmen ergriffen werden, unvermeidlich die Schuldenlast der Dritten Welt weiter erhöhen, den Zugang zu neuen Krediten für sie erschweren und die Bereitschaft von Privatbanken zum Schuldenerlaß mindern. Inwieweit der weltweite Abrüstungsprozeß den internationalen Kapitalmarkt vielleicht entlasten wird, bleibt abzuwarten.

Die meisten OECD-Länder haben versichert, die öffentlichen Mittel für die Entwicklungszusammenarbeit, deren Umfang in den letzten Jahren tendenziell abgenommen hat, nicht zu kürzen. Gleichwohl besteht die Gefahr, daß diese Zusage indirekt umgangen werden könnte, indem etwa die osteuropäischen Länder Entwicklungsländerstatus erhalten. So werden gegenwärtig 55 Millionen DM Hilfe für Osteuropa durch das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit abgewickelt, wobei allerdings dieser Betrag aus zusätzlichen Mitteln finanziert wurde. Auch die auf der Frühjahrstagung von IWF und Weltbank im Mai 1990 beschlossene Erhöhung der IWF-Mittel von 120 auf 180 Milliarden Dollar berücksichtigt noch nicht die Entwicklung in Osteuropa, weshalb die Entwicklungsländer befürchten, diese Aufstockung werde ihnen wenig nützen. Auf jeden Fall aber dürften Forderungen nach mehr Entwicklungshilfe allein schon angesichts des Finanzbedarfs der DDR immer unpopulärer werden. Das private Spendenaufkommen für die Dritte Welt geht bereits spürbar zurück.

Die Sozialpolitik spielt schon heute eine nur untergeordnete Rolle auf dem Weg zum gemeinsamen Markt 1992, obwohl die Zahl der Arbeitslosen, Sozialhilfeabhängigen und Obdachlosen überall hoch und teils steigend ist. Je weniger sozialer Spielraum aber innerhalb der Industrieländer besteht, desto geringer dürfte die Bereitschaft der Bevölkerung zum Teilen auch noch mit der Dritten Welt sein. All dies läßt einen zunehmend von Eigen- und Gewinninteressen bestimmten weltweiten Wettbewerb und Verteilungskampf befürchten, bei dem kleine und ressourcenarme Länder geringe Chancen haben werden.

Schließlich darf nicht vergessen werden, daß die Vision eines „gemeinsamen europäischen Hauses" nicht nur ökonomische Ressourcen absorbiert, sondern auch ein verändertes politisches Klima schafft. Die Entwicklungsländer verlieren nicht nur wirtschaftlich, sondern auch geostrategisch an Bedeutung. Der Zerfall der Zweiten Welt, nicht grundlos oft als „Sieg des Kapitalismus" bezeichnet, wird vermutlich die Tendenz, Forderungen der Entwicklungsländer nach einer neuen Weltwirtschaftsordnung abzublocken, noch verstärken. Ebenso entzieht der Abbau des Ost-West-Konflikts den Entwicklungsländern die Möglichkeit,

ideologische Differenzen gegeneinander auszuspielen, was an sich zu begrüßen ist, ihnen aber auch Nachteile bei Verhandlungen bringen kann.

Außerdem werden die europäische Einheit und der Wandel im Osten unvermeidlich viel politische Phantasie und Energie beanspruchen. Ideen, Initiativen und Einsatzbereitschaft, die bisher den Interessen der Entwicklungsländer galten, könnten dadurch umgelenkt werden. Die Berichterstattung der Massenmedien in den letzten Monaten, die sich ganz auf die „Deutsche Frage" und den Wandel im Osten konzentrierte, zeigt dies sehr deutlich. All dies schlägt sich natürlich auch in der öffentlichen Meinung nieder.

Eine wichtige Rolle spielt bei dieser soziokulturellen Klimaveränderung die gemeinsame Geschichte Europas. Die unbestreitbare kulturelle Nähe Westeuropas zu Osteuropa muß nicht, kann aber zu einer „Ost-West-Komplizenschaft" [11] und „Festungsmentalität" gegenüber den Menschen der Dritten Welt und zu Ausländerfeindlichkeit mit rassistischen Zügen führen. Schon heute gibt es dafür unübersehbare Anzeichen.

Gemeinsame Probleme der armen und reichen Länder

Die genannten Chancen und Risiken des Aufbruchs Europas für die Dritte Welt darf man freilich nicht isoliert betrachten. Gerade in den letzten Jahren zeigt sich immer deutlicher, daß die Armut und die oft fast ausweglose Lage in den Entwicklungsländern auch auf die Industrieländer Rückwirkungen hat, die allzu leicht übersehen oder verdrängt werden.

Dies zeigt etwa das immer brisantere Drogenproblem mit seinen schlimmen Folgen in den Wohlstandsgesellschaften. Haupterzeuger der Rohstoffe für Rauschgift sind verarmte Bauern in Entwicklungsländern, die so ihre Lebensexistenz zu sichern versuchen. Ähnliches gilt für jene Entwicklungsländer, die diesen Mißstand oft nur halbherzig bekämpfen, da sie anders nicht die notwendigen Devisen erwirtschaften können, um ihre drückende Schuldenlast an die reichen Länder zu begleichen. Immerhin entspricht der Wert der Drogenexporte in einigen Ländern dem Wert aller sonstigen Ausfuhren.

Ähnliches gilt für die Probleme der Umweltzerstörung in der Dritten Welt, besonders die Abholzung tropischer Regenwälder, die eine gefährliche weltweite Klimaveränderung befürchten lassen. Auch sie ist zu einem guten Teil Folge der Notlage verarmter und landloser Bauern, die durch Brandrodung ein Stück Land zum Wohnen und für ihren Lebensunterhalt zu gewinnen suchen, sowie des Schuldendrucks, den die betroffenen Regierungen durch den Export devisenträchtiger Hölzer zu verringern versuchen. Es ist nur marktgerecht, wenn Entwicklungsländer jede Möglichkeit nutzen, um neue Einnahmequellen für ihren Schuldendienst zu erschließen. Einige hatten sich sogar bereit erklärt, Giftmüll

aus Industrieländern zu „entsorgen", obwohl sie nicht die notwendigen Anlagen besaßen, was manche westliche Unternehmen bedenkenlos ausnutzten.

Ein drittes solches Problem ist die weltweite Flüchtlingsnot, Folge von Menschenrechtsverletzungen, Kriegen und Armut, was die Industrieländer mit einer wachsenden Zahl von Asylbewerbern konfrontiert. Obwohl viele von ihnen keine „politischen Flüchtlinge" im Sinn der Genfer Flüchtlingskonvention sind, so fliehen sie doch in ihrer großen Mehrzahl vor aussichtsloser Armut. Solange sich am gegenwärtigen Nord-Süd-Gefälle nichts ändert, wird die Zahl dieser Menschen weiter zunehmen.

Weitgehend verdrängt wird in der Diskussion die Mitschuld der Industrieländer. Ohne Drogenkonsum in den reichen Ländern würde der Drogenmarkt zusammenbrechen. Ohne die Nachfrage nach Tropenhölzern würde ihr Export rapid zurückgehen. Ohne den verschwenderischen Verbrauch knapper Energie und die hohen Schadstoffemissionen in den reichen Ländern wäre die Umweltkrise viel geringer. Ohne die Waffenexporte in die Dritte Welt würde die Zahl der Flüchtlinge spürbar abnehmen. Ohne unerträgliche Schuldenlasten hätten Länder wie Brasilien vielleicht keine Rüstungsindustrien aufgebaut und wären nicht zu den wichtigsten Waffenlieferanten der Dritten Welt aufgestiegen.

Diese wenigen Tatsachen zeigen, daß all diese Fragen keineswegs nur oder in erster Linie Probleme der Entwicklungsländer sind, wie oft behauptet wird. Sie machen deutlich, daß es sich bei ihnen eher um Symptome des wachsenden Nord-Süd-Gefälles als um eingrenzbare und von den Entwicklungsländern allein lösbare Probleme handelt. Spezifisch an all diesen Fällen sind freilich die negativen Rückwirkungen, die sie auf die Industrieländer haben, was die Aufmerksamkeit erklärt, die sie dort erfahren. Insofern rufen sie die wachsende weltweite Interdependenz und die Tatsache der eben doch nur *einen* Welt ins Bewußtsein.

Nicht zu Unrecht werfen die Entwicklungsländer den reichen Ländern daher vor, sie verfolgten in ihrer Nord-Süd-Politik vor allem Eigeninteressen, denn bei anderen, mindestens ebenso großen Problemen wie eben der Verschuldungskrise zeigten sie weit weniger Bereitschaft zu entschlossenem Handeln. Wie berechtigt dieser Vorwurf und wie unglaubwürdig das Verhalten der Ersten Welt ist, zeigt besonders deutlich die bestenfalls halbherzige Einschränkung von Waffenexporten, die sicher ebenso viele tödliche Folgen wie der Drogenkonsum haben und dennoch aus politischen und wirtschaftlichen Gründen fortgesetzt werden.

In diesem Zusammenhang ist ein weiterer, oft übersehener Aspekt wichtig. Es gibt gute Gründe, warum die Länder der Dritten Welt möglichst eigene und selbständige Wege der Entwicklung einschlagen und nicht einfach westliche Vorbilder imitieren sollten. Faktisch freilich orientieren sie sich weithin an der Lebens- und Wirtschaftsweise der Industrieländer, was nicht verwunderlich ist, da sie fast täglich deren Lebensstandard in Fernsehen und Werbung erleben. Wie stark diese Anziehungskraft ist, hat unlängst das Verhalten der DDR-Bürger ge-

zeigt, die sich in ihrer Mehrzahl dafür entschieden, möglichst bald den Lebensstandard der Bundesrepublik zu erreichen, obwohl es auch für die DDR gute Gründe für einen möglichst eigenständigen Aufbau und ein schrittweises Zusammenwachsen mit der Bundesrepublik gab.

Diese Option für den „kapitalistischen Weg" betrifft nun aber nicht nur seine positiven Elemente, sondern auch seine negativen Folgen wie Umweltzerstörung und hohe Rüstungsausgaben. In den Entwicklungsländern sind diese Folgeerscheinungen jedoch weitaus gravierender, da ihre Armut es ihnen nicht erlaubt, sie durch kostspielige Umweltinvestitionen zu mildern oder trotz hoher Rüstungskosten eine umfangreiche Sozialpolitik zu betreiben.

Gleichzeitig ist ziemlich sicher, daß die Erde nicht überleben könnte, wenn alle so lebten wie die Industrieländer. Man braucht nur einmal die durchschnittlichen Zahlen des Fleischkonsums, des Energieverbrauchs, der Autodichte oder der Müllmenge in den reichen Ländern auf die Weltbevölkerung hochrechnen, um von Alpträumen geplagt zu werden. All dies zeigt, daß es auch im Bereich der Kommunikation und der damit geweckten Erwartungen nur mehr *eine* Welt gibt, die gerade darum höchst gefährdet erscheint.

Angesichts all dieser Fakten läßt sich eigentlich nur die Schlußfolgerung ziehen, daß die bisherige Nord-Süd-Politik weithin gescheitert ist und sogar kontraproduktiv war, da sie nicht nur die Notlage der Entwicklungsländer insgesamt verschärfte, sondern auch den zumindest längerfristigen Eigeninteressen der Industrieländer selbst schadete. Im Grund findet bereits seit langem ein harter Verteilungskampf um knappe Ressourcen statt[12], der nicht nur in den Entwicklungsländern gewaltsame Konflikte auslöst, sondern längerfristig auch den Weltfrieden und die natürliche Umwelt der ganzen Menschheit bedroht.

Um so beunruhigender ist die Vorstellung, der in vieler Hinsicht so hoffnungsvolle Aufbruch in Europa könnte zu einer „Festung Europa" gegen die Dritte Welt führen und die bestehenden Verteilungskämpfe möglicherweise noch verschärfen. Wenn man erlebt, wie egoistisch und rechthaberisch die Diskussionen um die Kosten der deutschen Einheit in der Bundesrepublik teilweise verlaufen und wie skrupellos sich manche Bundesbürger auf Kosten der DDR zu bereichern versuchen, kann man sich ausmalen, in welch schwacher Position sich die Menschen der Entwicklungsländer befinden, die historisch und kulturell so weit entfernt liegen.

Eine Welt für alle[13]

Der künftige Weg Europas und seine Folgen für die Dritte Welt sind nicht schicksalhaft vorgegeben. Ob die Chancen oder aber die Risiken eines „gemeinsamen Hauses Europa" Wirklichkeit werden, hängt vielmehr von richtigen poli-

tischen Entscheidungen ab und von der Bereitschaft der Bevölkerung, sie mitzutragen. Dabei ist es ziemlich unwichtig, ob man in dieser Hinsicht eher zu Optimismus oder Pessimismus neigt. Ausschlaggebend wird sein, ob es gelingt, kurzsichtigen persönlichen und kollektiven Egoismus zu überwinden und weltweite „neue Allianzen der Solidarität" [14] für eine menschenwürdige Entwicklung aller Menschen zu schließen. Dies dürfte die große und eigentliche Herausforderung für die Entwicklungspolitik der neunziger Jahre und darüber hinaus sein. Eine solche Politik hat freilich weitreichende Konsequenzen.

Das Elend und die vielfältigen Abhängigkeiten der Dritten Welt haben das Problem der Unterentwicklung zur internationalen sozialen Frage werden lassen. Für eine damit gebotene internationale Entwicklungspolitik tragen die Industrieländer aufgrund ihrer beherrschenden weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Rolle besondere Verantwortung. Nur wenn sie den Interessen der „armen Welt" in ihrer Politik erheblich mehr Gewicht einräumen, also eine sozial orientierte „Weltinnenpolitik" betreiben, besteht Hoffnung auf mehr internationale Gerechtigkeit, weltweiten Frieden und ein Überleben dieser Erde. Selbst überzeugte Vertreter marktwirtschaftlicher Prinzipien betonen, daß die Entwicklungsländer nur dann erfolgreich notwendige Reformen einleiten können, wenn sie dem internationalen Konkurrenzkampf nicht schutzlos ausgeliefert sind [15].

Viele Industrieländer sind durchaus bereit, der Dritten Welt Hilfe zu leisten, und sei es nur aus eigennützigen Motiven. Sie schrecken aber vor den politischen Konsequenzen und Kosten weltweiter Strukturreformen zurück. Die erforderlichen Maßnahmen, zum Beispiel Abbau von Handelsschranken in der Landwirtschaft und in einigen Industriezweigen oder Verzicht auf Rüstungsproduktion und Waffenexporte, würden nämlich ihre eigenen Probleme verschärfen; man denke nur an den Existenzkampf kleinbäuerlicher Betriebe, die hohe Arbeitslosigkeit oder unausgelastete Produktionskapazitäten. Ebenso würden mehr Gelder für Entwicklungshilfe oder Schuldenerlaß möglicherweise unpopuläre Steuererhöhungen verlangen, wenn gleichzeitig die osteuropäischen Länder unterstützt und die eigenen sozialen Probleme wie Wohnungsnot und neue Armut nicht verschärft werden sollen. Eine solche Politik stößt darum auf gewaltige und teils durchaus verständliche Widerstände.

Die hier sichtbare enge Verflochtenheit von Innen- und Außenpolitik schafft also nicht selten schwierige Zielkonflikte zwischen einer sozialgerechten und solidarischen Politik auf nationaler beziehungsweise europäischer Ebene einerseits und im internationalen Maßstab andererseits. Mehr weltweite Verteilungs- und Teilhabegerechtigkeit sind daher nur möglich, wenn die Industrieländer und besonders Europa schwierige und langfristige Strukturreformen in ihren Ländern einzuleiten beginnen.

Derartige Reformen lassen sich in Demokratien aber nur verwirklichen, wenn sie von den Wählern und damit breiten Bevölkerungskreisen mitgetragen wer-

den. Dies setzt einen tiefen Bewußtseinswandel und die Bereitschaft zu innerstaatlicher Solidarität und Umverteilung voraus. Andernfalls werden die unvermeidbaren Opfer allein zu Lasten der in diesen Ländern sowieso schon Benachteiligten gehen. Mehr weltweite Solidarität verlangt also mehr innerstaatliche Solidarität, oder mit anderen Worten: *Solidarität ist unteilbar!*

So einsichtig ein solches Plädoyer für eine solidarische Welt sein mag, so sehr steht es im Widerspruch zur heute weithin vorherrschenden ökonomistischen und technokratischen Wertordnung, die zu einer „Überentwicklung" geführt hat[16]. Nationale Volkswirtschaften wie Weltwirtschaft müssen das selbstgewählte Diktat und den Absolutheitsanspruch von Grundsätzen wie Wachstum, Markt, Freihandel, Leistung, Konkurrenz und private Gewinnaneignung überwinden. Andernfalls besteht die Gefahr eines letztlich für alle verhängnisvollen Wettlaufs, dessen innerer Logik sich kein Land im Alleingang entziehen kann. Schon heute nämlich scheint diese Wirtschaftsordnung tendenziell darauf angelegt zu sein, jene an den Rand zu drängen, die schlechtere Ausgangsbedingungen haben oder weniger leistungsfähig sind. Selbst in den Industrieländern fällt es staatlicher Wettbewerbs- und Sozialpolitik immer schwerer, die notwendigen Gegengewichte zu setzen. Noch viel verheerender sind die Folgen auf Weltebene, wo die ausgleichende Rolle einer Sozialpolitik fast völlig fehlt. Das Ergebnis sind „Zweidrittelgesellschaften" im reichen Norden und eine „Einviertelgesellschaft" weltweit, wobei ganze Nationen auf der Strecke bleiben.

Da aber auch die reichen Länder nicht auf Dauer in der bisherigen Weise weiterwirtschaften und weiterleben können, wenn sie nicht das eigene Überleben, oder zumindest das der Mehrzahl der Menschen, künftige Generationen eingeschlossen, zerstören wollen, haben sie eigentlich nur eine Wahl, nämlich soziale Marktwirtschaft und freiheitliche politische Ordnung nach dem Leitbild einer solidarischen Welt umzugestalten[17]. Dies relativiert auch die Euphorie über den „Sieg des Kapitalismus", der selbstzerstörerische Folgen haben könnte. Auf jeden Fall wird in Zukunft das Argument, der „sozialistischen Wirtschaftsordnung" überlegen zu sein, erheblich an Gewicht verlieren. Statt dessen wird sich die „kapitalistische Wirtschaftsweise" daran messen lassen müssen, inwieweit sie selbst sozial- und umweltverträglich ist.

Da noch niemand genau weiß, wie und mit welchen Maßnahmen diese Aufgaben politisch am besten zu bewältigen sind, müssen die Menschheit und jeder einzelne all ihre kreativen Fähigkeiten einsetzen, um zumindest die heute schon möglichen Schritte zu tun. Hier wäre an Maßnahmen wie Schuldenerleichterung, Abbau des Protektionismus in den Industrieländern, multilaterale Reformen, Vorzugsbedingungen für Entwicklungsländer oder mehr Mitspracherechte der Dritten Welt zu denken. Dabei wird es freilich entscheidend darauf ankommen, vor allem den ärmsten, aber auch den mittleren Entwicklungsländern Vorrang einzuräumen[18].

Epochale Herausforderung für die Kirchen

Auch die Kirchen müssen sich dieser epochalen Herausforderung stellen. Sie tragen sogar eine besondere Verantwortung, die aus ihrem ureigenen Auftrag erwächst, die Botschaft des Evangeliums weltweit zu verkünden und glaubwürdig zu leben. Sie müssen die Notwendigkeit einer solidarischen Welt prophetisch verkünden, sich für alternative Werte im Geist des Evangeliums in Wort und Tat einsetzen und vor allem als Anwälte der in der gegenwärtigen Lage allzuleicht vergessenen Armen wirken[19]. Wenn sie diesem hohen Anspruch gerecht werden wollen, müssen sie allerdings den Mut haben, durch Bewußtseinsbildung und politisches Engagement den Boden für notwendige Reformen zu bereiten, auch wenn dies unangenehme Konflikte auslöst und ihnen Anfeindungen einhandelt.

Als „transnationale Basisorganisationen" besitzen die Kirchen manche Möglichkeiten, die auf staatlicher Ebene nicht existieren. Sie haben enge Verbindung mit den Kirchen in der Dritten Welt, was einen unmittelbaren Kontakt zu den betroffenen Menschen dort und ein intensiveres Bewußtsein für die *eine* Welt ermöglicht. Aus all dem könnten Anstöße und Ideen für einen veränderten Lebensstil in den reichen Ländern erwachsen, was fast von selbst zum politischen Engagement für die Dritte Welt führen würde. Dies würde auch das Gewicht der Stimme der Kirchen im politischen Interessenstreit verstärken.

Wie schwierig es freilich ist, weltweit zu denken und dementsprechend zu handeln, hat gerade erst die ökumenische Weltversammlung in Seoul gezeigt, die im Unterschied zum europäischen Treffen in Basel recht kontrovers verlief. Die Vertreter der Kirchen aus der Dritten Welt forderten immer wieder die Rechte der Armen ein und leiteten daraus einen Vorrang der Gerechtigkeit ab. Die beiden anderen großen Ziele Frieden und Bewahrung der Schöpfung halten sie nämlich nur dann für erreichbar, wenn zuerst durch Solidarität eine gerechtere Welt geschaffen wird. Andernfalls müßten einmal mehr die Armen die Hauptlast tragen[20].

Im Hinblick auf die deutsche Einheit heißt es in der Erklärung der evangelischen und katholischen Kirche vom 26. Juni 1990, die Teilung sei nur durch Teilen überwindbar. Das gleiche gilt für die weltweite Teilung zwischen Ost und West und noch mehr zwischen Nord und Süd. Es braucht die Solidarität mit den Menschen in Osteuropa und die Solidarität mit den Menschen in der Dritten Welt. Es wäre verhängnisvoll, würden die einen gegen die anderen ausgespielt. Sehr deutlich hat dies der Schriftsteller und Bürgerrechtler Václav Havel anläßlich seiner Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 15. Oktober 1989 in der Paulskirche in Frankfurt formuliert. Der damalige Dissident, dem die Ausreise verweigert wurde, und heutige Präsident der Tschechoslowakischen Föderativen Republik stellte fest:

„Diese Welt, und vor allen Dingen Europa, befindet sich gegen Ende des zweiten Jahrtausends nach Christi an einer besonderen Kreuzung: Lange gab es

nicht so viele Gründe für die Hoffnung, daß alles gut ausgeht, und niemals gab es zugleich so viele Gründe für die Befürchtung, daß, wenn alles schlecht ausgehen sollte, dies die endgültige Katastrophe sei. Es ist nicht schwer zu belegen, daß alle Hauptbedrohungen, denen die Welt heute entgegentreten muß, vom Atomkrieg über die ökologische Katastrophe bis zur sozialzivilisatorischen Katastrophe (damit meine ich den sich vertiefenden Abgrund zwischen reichen und armen einzelnen und Nationen), irgendwo in ihrem Inneren eine gemeinsame Ursache verborgen halten: die unauffällige Wandlung des ursprünglich demütigen Wortes in ein hochmütiges." [21]

ANMERKUNGEN

1 South 114 (April 1990) 13–17, dieses Zitat 16. [2] SZ 21./22. 4. 1990, 33.

[3] South, a. a. O. 14; Weltentwicklungsbericht 1982, hrsg. v. d. Weltbank (Washington 1982) 23 (Tab. 3.2).

[4] UNICEF, The State of the World's Children 1989 (Oxford 1989).

[5] South 85 (Nov. 1987) 4, auf der Basis von Daten der Weltbank (Developing Country Debt 1986–87).

[6] M. Hainz, Entwicklungsländer als Opfer der Agrarpolitik der EG, in dieser Zschr. 206 (1988) 829–840.

[7] Zu diesen strukturellen Zusammenhängen vgl. M. Kaiser, N. Wagner, Entwicklungspolitik (Bonn 1986); W. Ochel, Die Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft (Köln 1982); M. P. Todaro, Economic Development in the Third World (New York [3] 1985), bes. Kap. 12–14, 17.

[8] Zu den Auswirkungen des EG-Markts 1992: Die Europäische Gemeinschaft in der Weltwirtschaft, hrsg. v. d. Edition-Dräger-Stiftung (Baden-Baden 1988); Europa '92: Ein Markt, keine Vision? (epd-Dritte Welt Information Nr. 2–3/1990); K. Fasbender, K. W. Menck, Konsequenzen des Binnenmarktes für die Kooperation der Gemeinschaft mit den Entwicklungsländern, in: Der Europäische Binnenmarkt, hrsg. v. O. G. Mayer u. a. (Hamburg 1989) 519–543; G. Koopmann, H. E. Scharrer, EC Trade Policy Beyond 1992, in: Interconomics 24 (1989) 207–215; Lomé IV und die Auswirkungen des EG-Binnenmarktes auf die Dritte Welt, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 8–9 (1989) 2–18. Zu den Folgen des Wandels in Osteuropa für die Dritte Welt: M. Dauderstädt, Entwicklungspolitik '92: Abkehr von der Dritten Welt (Eurokolleg 3, Bonn 1990); Dritte Welt im Abseits? Die Folgen des Umbruchs in Osteuropa (epd-Dritte Welt Information Nr. 4/1990); F. Nuscheler, Hilfe für den Osten auf Kosten der Dritten Welt?, in: Der Überblick 25 (1989) 4, 70–72.

[9] W. Däubler u. a., Sozialstaat EG? Die andere Dimension des Binnenmarktes (Gütersloh 1989); Europa '92. Industriestandort oder sozialer Lebensraum, hrsg. v. F. Steinkühler (Hamburg 1989).

[10] So H. Sautter in: ZWS 110 (1990) 162. [11] F. Nuscheler, a. a. O. 72.

[12] M. Dauderstädt, A. Pfaller, The New Zero-Sum World. International Competition and Global Economic Growth (Bonn 1985).

[13] Unter diesem Motto stand eine bundesweite, medienintensive Projektwoche im Mai 1990, die schon lange vor dem Wandel in Osteuropa im Herbst 1989 geplant wurde.

[14] Instr. d. Kongr. f. d. Glaubenslehre über die christl. Freiheit und die Befreiung (22. 3. 1986) 89. Dies ist wohl auch das Grundanliegen der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" Johannes Pauls II. (30. 12. 1987), vgl. bes. Nr. 37 bis 39.

[15] J. Röpke, Weltwirtschaftliche Arbeitsteilung bei internationalem Kompetenzgefälle, in: Außenwirtschaftspolitik und Stabilisierung von Wirtschaftssystemen, hrsg. v. A. Schüller u. U. Wagner (Stuttgart 1980) 81–97.

[16] So eine der Kernaussagen von „Sollicitudo rei socialis", vgl. 27 f.

[17] Vgl. etwa die Überlegungen v. W. Kessler, Aufbruch zu neuen Ufern. Ein Manifest für eine sozial-ökologische Wirtschaftsdemokratie (Oberursel 1990).

[18] J. Wiemann, EG-Binnenmarkt und die Dritte Welt. Gesamtbilanz positiv oder negativ?, in: Entwicklung und Zusammenarbeit 8–9 (1989) 11–13.

[19] Dokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit", Basel, 15.–21. Mai 1989, bes. Nr. 62, 84 und 85.

[20] K. Weber, Seoul 5.–12. März 1990, in: Orientierung 54 (1990) 61–65.

[21] Herderkorrespondenz 43 (1989) 526–531, hier 531.

Roman Bleistein SJ

P. Rupert Mayer: Vom KZ Sachsenhausen ins Kloster Ettal

An die Lebens- und Leidensgeschichte P. Rupert Mayers (1876–1945) gibt es immer wieder Anfragen kritischer Zeitgeschichtler, denen die fromme Legende nicht ausreicht und die zu den auch historisch aufweisbaren Tatsachen vordringen wollen[1]. Eine dieser Anfragen erhebt sich immer wieder im Kontext der sogenannten Konfinierung Mayers im Kloster Ettal (7. August 1940 bis 11. Mai 1945). Die Antworten sind nicht unwichtig; denn sie werfen auch ein Licht auf das damalige Verhältnis zwischen Gestapo und katholischer Kirche. Hat hier das Erzbischöfliche Ordinariat in München einen fragwürdigen Kompromiß geschlossen? Wurde es von der Gestapo vor vollendete Tatsachen gestellt? Welche Rolle fiel in diesen Entscheidungen P. Mayer selbst zu? Wieder aufgefundene Akten von Weihbischof Johannes Neuhäusler[2] bringen Licht in das Dunkel der Zeitumstände, und dies von kompetenter Seite her; denn Neuhäusler selbst war, als kirchenpolitischer Referent von Kardinal Faulhaber, der entscheidende Akteur in diesem Tauziehen zwischen Gestapo und Kirche.

In den Händen der Gestapo

P. Rupert Mayer war am 3. November 1939 von der Gestapo verhaftet worden, weil sein Name im Kontext der damaligen Königstreuen aufgetaucht war. Vermutlich war er einem Spitzel der Gestapo aufgesessen. In Berufung auf seine seelsorgliche Schweigepflicht teilte Mayer aber – trotz aller Drohung – weder den Namen eines Besuchers noch das Thema der Besprechungen mit. Wie später bekannt wurde, wurde er als „Reichsfeind" erklärt und am 22. Dezember 1939 aus dem Wittelsbacher Palais, dem Sitz der Gestapo in München, abtransportiert – und war und blieb für Wochen verschwunden. Erst am 8. Februar 1940 erfuhr Bischof Heinrich Wienken (Berlin) aus dem Reichssicherheitshauptamt (RSHA), daß Mayer sich im KZ Sachsenhausen bei Oranienburg befand. Dieses KZ war 1936 errichtet worden und hatte Ende 1940 die ansehnliche Belegung von 10577 Häftlingen. Mayer selbst war von Weihnachten 1939 bis zum 6. August 1940 dort in Einzelhaft.

Erstaunlich war, daß sich die Gestapo nach der anfänglichen strengen Geheimhaltung später wohlwollend zeigte: Rupert Mayer konnte ab 27. April 1940 täg-

lich in seiner Zelle die hl. Messe feiern; er konnte sich – im Kontakt mit Bischof Konrad von Preysing (Berlin) – Bücher beschaffen lassen. Es liefen sogar Verhandlungen über einen Besuch seiner alten Mutter im KZ Sachsenhausen. Doch da waren – wie ein Brief Wienkens an Neuhäusler vom 20. Juli 1944 beweist – die Kirchenabteilung und die Schutzhaftabteilung im RSHA nicht einer Meinung. Am Ende wurde die Erlaubnis zu einem Besuch der Mutter verweigert.

Mayer selbst hatte sich mit seinem Leben im KZ Sachsenhausen – ein Leben hinter Stacheldraht – abgefunden. Er schrieb in seiner Rückschau: „Ich war eben im Gefängnis des Konzentrationslagers. Mit dem mußte man sich abfinden. Was mir außerordentlich gut getan hat, daß ich meine ganze Zeit auf Gebet und Studium verwenden konnte. Gleich bei meinem Eintritt wurde mir gesagt, daß ich zu keiner körperlichen Arbeit herangezogen würde, daß ich also frei über meine Zeit verfügen könnte. Und daran hat man festgehalten. Die Kost war begreiflicherweise schmal." Eigentlich nichts als sachliche Feststellungen, die nur die Geduld Mayers und seinen Blick für die Realität bezeugen.

Heinrich Himmlers Telegramm

Am 6. August 1940 wurde Neuhäusler in die Gestapohauptstelle in München im Wittelsbacher Palais gerufen. Ihm wurde von Regierungsrat Alfred Schimmel (1906–1948)[3] mitgeteilt, die Gestapo München habe aus dem RSHA ein Telegramm mit dem Inhalt erhalten: Der Reichsführer SS Heinrich Himmler (1900 bis 1945) habe verfügt, P. Mayer mit Rücksicht auf seine Gesundheit aus dem KZ zu entlassen und in einem Kloster unterzubringen. Mayer sei bereits auf dem Weg nach München.

Große Überraschung. Nun stellte sich das Problem: Wo soll Mayer seinen Aufenthalt nehmen? Der Gestapobeamte schlug Altötting vor. Neuhäusler lehnte dies mit dem Hinweis ab, Altötting sei für einen Daueraufenthalt zu langweilig. Nachdem der Vorschlag Neuhäuslers, das Haus der Jesuiten auf der Rottmannshöhe am Starnberger See als Unterschlupf zu nehmen, nicht die Zustimmung der Gestapo fand, einigte man sich auf das Kloster Ettal. Es wurde nur eine Bedingung gestellt: Mayer dürfe das Kloster nicht verlassen und dürfe nicht politisch reden.

Neuhäusler teilte diese Entscheidung der Gestapo sofort Kardinal Faulhaber und dem Ordinariat mit. Er schrieb am 6. August 1940 auch in einem Brief an Bischof Wienken in Berlin: Mayer werde heute „freigelassen" – „gegen Garantie des Ordinariats München, daß P. Mayer sich nicht politisch betätigt und das Kloster nicht verläßt, in dem er Aufenthalt nehmen soll... Gott sei Dank! Wenn's auch nicht alles ist, es ist doch viel". Man war also mit dem Lauf der Dinge zumindest nicht unzufrieden.

P. Mayers nächtliche Reise

In seinem Bericht „Der National-Sozialismus und meine Wenigkeit" kommt Mayer auch ausführlich auf seine Reise vom KZ Sachsenhausen nach Ettal zu sprechen. Am Nachmittag des 6. August 1940 wurde ihm plötzlich angekündigt, er werde in einer halben Stunde abtransportiert. In der großen Hetze mußte er alles zurücklassen und konnte nur das Notwendigste fürs Übernachten packen. Die Gefängniskleidung wechselte er mit dem Anzug eines Weltpriesters. Dann ging es schon mit einem Auto auf die Reise, ohne daß man ihm gesagt hätte wohin. Aufgrund von Straßenschildern schloß er auf das Ziel Berlin. Nach einem kurzen Zwischenhalt im RSHA in der Prinz-Albrecht-Straße, einer damals gefürchteten Adresse, brachte man ihn zum Anhalter Bahnhof. Am Eisenbahnzug das Schild: Berlin–München. Mit drei Gestapobeamten saß er auf der langen, nächtlichen Reise in einem Abteil erster Klasse und versuchte, eine Unterhaltung mit den Gestapobeamten in Gang zu bringen. Leider waren die Beamten protestantisch. In München wurden sie am Bahnsteig von einem Gestapobeamten empfangen. Durch den Nordausgang des Bahnhofs wurde Mayer ins Wittelsbacher Palais gebracht. Nach einer nur kurzen Pause startete ein Sechssitzer. Man nahm noch die drei Berliner Beamten am Hauptbahnhof auf. Dann fuhr der Wagen mit sechs Leuten besetzt gen Süden: Mayer, vier Gestapobeamte und der SS-Chauffeur. P. Mayer schrieb: „Begreiflich war meine Spannung, wohin es gehen werde. Da ich von meinen häufigen Autofahrten her die Gegend sehr gut kenne, sah ich bald, daß wir uns auf der Straße nach Weilheim–Murnau–Garmisch befanden. Aber wohin werden sie mich bringen? Da zweigten wir vor Garmisch bei Oberau rechts ab. Jetzt war mir klar. Die wollen mich im Kloster Ettal verschwinden lassen."

In Ettal wurde P. Mayer und seine Eskorte vom Zellerar des alten Benediktinerklosters, P. Johannes Albrecht OSB (1901–1972), begrüßt. Er war von der Gestapo über die Ankunft P. Mayers verständigt worden. Alles war bereitet; Mayer wurde auf das Gastzimmer Nr. 6 gebracht. „In liebenswürdiger Weise hieß mich in Gegenwart der Gestapoleute der Herr Abt willkommen. Ich fragte nun, was eigentlich mit mir los sei. Da sagten sie zu meinem größten Erstaunen, daß ich ganz frei sei. Sie wiederholten es, als ich es nicht glauben wollte. Nur meinten sie, allzuweit vom Kloster bzw. von Ettal dürfe ich mich nicht entfernen. Mit bestem Dank für ihre Begleitung verabschiedete ich mich von den Herren." Da P. Mayer dem Frieden nicht traute, bat er P. Johannes, der am 9. August nach München reiste, im Ordinariat zu sagen, sie möchten in seiner Angelegenheit keine Konzessionen machen. Mayer scheint Schlimmes, woher auch immer, geahnt zu haben. Das Unheil ließ nur wenige Tage auf sich warten.

Die Bedingungen der Gestapo

Eine neue Situation kam auf diese Weise zustande: Am 12. August 1940 wurde Prälat Neuhäusler zur Gestapo bestellt: Wittelsbacher Palais, Zimmer 33, Regierungsrat Schimmel. Absicht dieser Vorladung war nicht, etwa die Bedingungen der Konfinierung Mayers auszuhandeln; diese wurden diktiert. Sie wurden von Neuhäusler nicht angenommen, sondern entgegengenommen. Er notierte:

„1. P. Rupert Mayer darf in keiner Weise mit der Außenwelt in Berührung kommen. Zu diesem Zweck ist dafür zu sorgen, daß er das Kloster nicht verläßt.

2. Seine Korrespondenz ist auf ein Mindestmaß zu beschränken. Sie darf sich nur auf rein persönliche Angelegenheiten erstrecken und mit den nächsten Verwandtenkreisen geführt werden. Soweit im Einzelfall ein dringendes Bedürfnis vorliegt, bestehen gegen einen Briefverkehr mit den kirchlichen Stellen keine Bedenken, vorausgesetzt, daß der Inhalt der Korrespondenz rein persönlicher Natur ist.

3. Hinsichtlich des Empfangens von Besuchen gilt das unter 2) Gesagte sinngemäß mit der Einschränkung, daß ihn nur die allernächsten Verwandten besuchen dürfen. Im Falle einer etwaigen Erkrankung des P. Rupert Mayer steht der Inanspruchnahme eines Arztes nichts im Wege.

4. Gottesdienstliche Handlungen im Kloster dürfen von P. Rupert Mayer nicht abgehalten werden, wenn bei diesen eine Möglichkeit der Teilnahme von außenstehenden Personen besteht. Grundsätzlich ist aber P. Rupert Mayer das Beichthören verboten."

Entscheidend war, daß das Ordinariat sich verpflichten mußte, diese Bedingungen an die Leitung des Klosters und an Rupert Mayer weiterzugeben und dafür Sorge zu tragen, daß die Auflagen von P. Mayer auf das genaueste befolgt würden.

Neuhäusler war entsetzt über dieses Vorgehen und versuchte an den einzelnen Punkten zu rütteln. Jeder Versuch wurde mit der Bemerkung abgetan: „Es ist Befehl von Berlin. Wir sind nur Übermittler. Wir können nichts daran ändern." Neuhäusler wußte, daß ebenso wie für ihn auch für P. Mayer die Entscheidung schwer war. Er gesteht: „Mit diesen Auflagen wurden ihm ja Fesseln angelegt, die für einen von apostolischem Eifer glühenden Priester ein geistiges Martyrium sind." Aber er erkannte auch: „Konnte man ihm zumuten und zureden, daß er dies alles zurückwies und wieder in Kerker oder KZ zurückkehre und, wie es sein augenblicklicher Gesundheitszustand geradezu sicher scheinen ließ, dort sterbe?" Das konnte P. Mayer letzten Endes nur selbst entscheiden. Auch Kardinal Faulhaber und P. Provinzial Augustin Rösch waren der gleichen Auffassung. So kam man zu dem Entschluß, P. Mayer nicht zur Annahme der Bedingungen zu verpflichten, sondern ihm den Rat zu geben, die Bedingungen anzunehmen – angesichts der Tatsache, daß sich seine Lage, verglichen mit der Haft im KZ Sachsenhausen, wesentlich verbessert habe: ordentliche Wohnung und Verpflegung, in guter Gesellschaft, Möglichkeit zu Studium und priesterlicher Tätigkeit im Kloster, ärztliche Betreuung. Dies alles waren nicht geringzuschätzende Vorteile. Aber: Wogen sie die Selbsteinschätzung Mayers auf, er sei um einen teuren Preis als laute Stimme gegen ein Unrechtssystem nun mundtot gemacht?

Am 15. August, dem Fest Mariä Himmelfahrt, besuchte Neuhäusler P. Mayer

in Ettal und überbrachte dem nicht wenig erstaunten Häftling die Bedingungen der Gestapo. Neuhäusler notierte: „Ich sah es ihm an und fühlte es ihm nach, wie schwer ihn dieser (der Erlaß der Gestapo) traf und wie er mit sich kämpfte, ob er sich diesem Diktat beugen... sollte." Mayer verlangte vom Erzbischöflichen Ordinariat nicht, daß es gegen die Auflagen der Gestapo protestieren solle. Neuhäusler hegte gewiß die Hoffnung, daß P. Mayer sich den Bedingungen füge, zumal dadurch gesichert wäre, daß seine angeschlagene Gesundheit sich bessere, daß sein Leben erhalten bleibe und daß er nach dem Krieg seine alte Tätigkeit wieder aufnehmen könne. Daß es dabei zugleich zu einem „geistigen Martyrium" komme, merkte Neuhäusler am Ende auch an. P. Mayer nahm ohne Widerrede die Bedingungen der Gestapo an.

Kampf um die Entlassung

Bald zwei Jahre hatte P. Mayer bereits klaglos in der „Haft" in Ettal verbracht, als am 6. März 1942 Justizrat Joseph Warmuth (1881–1957), der Mayer einst beim Prozeß vor dem Sondergericht im Juli 1937 verteidigt hatte, eine Bittschrift „an das Reichssicherheitshauptamt, Kirchl. Abteilung, Berlin, Meinekestraße 10" richtete. Er räumte in diesem Schreiben ein, daß der Aufenthalt in Ettal gewiß für P. Mayer „eine wohlwollende, wesentliche Erleichterung bedeutet". Trotzdem bittet er, „anzuordnen, daß P. Mayer endgültig freigelassen werde". Er begründete seine Eingabe mit den folgenden Tatsachen: 1. P. Mayer habe im Krieg bewiesen, ein vorbildlicher Deutscher zu sein, 2. P. Mayer habe bei den Auseinandersetzungen im Jahr 1937 nur aus glühender Religiosität gehandelt, 3. er sei wider seine Absicht von den Königsbündlern ins Vertrauen gezogen worden, und 4. leide er schwerst „unter dem Verdacht der Reichs-Feindschaft". „Ich bitte deshalb dringend um Aufhebung des letzten Restes der staatspolizeilichen Maßnahmen gegen Rupert Mayer. Es ist mir ein schmerzlicher Gedanke, daß P. Rupert Mayer die letzten Jahre seines Lebens die Last dieses kränkenden Verdachtes tragen muß. Ich würde nicht um die Freilassung des P. Rupert Mayer bitten, wenn ich auch nur die leiseste Besorgnis hätte, daß durch die Freilassung die Interessen des Reiches auch nur im geringsten gefährdet würden." Aber die Eingabe Warmuths führte zu keinem Erfolg. Am 13. April 1942 erhielt er aus dem RSHA die kurze Nachricht vom „Chef der Sicherheitspolizei und des SD": „Auf Ihre Eingabe vom 6. März 1942 teile ich mit, daß ich mich im gegenwärtigen Zeitpunkt nicht in der Lage sehe, die gegen Pater Mayer angeordneten Maßnahmen aufzuheben." Was die Gründe für die Härte der Gestapo waren, wurde verschwiegen.

Justizrat Warmuth gab sich damit nicht zufrieden. Am 22. April 1942 wandte er sich an den Dichterarzt Hans Carossa (1878–1956), der P. Mayer im Ersten

Weltkrieg kennengelernt hatte, und bat um dessen Einsatz bei Heinrich Himmler. Sein Wort als Präsident des Internationalen Autorenverbands könne zum Erfolg führen. Er habe schon im August 1941 sein Buch (Führung und Geleit) an Regierungsrat Roth[4], den Sachbearbeiter bei der kirchlichen Abteilung, gesandt. Dieser kenne also Mayers Verdienste im Ersten Weltkrieg. Er schließt mit dem ausführlichen Hinweis: „Ich weiß, daß Herr P. Rupert Mayer bei allen Stellen in hoher Achtung steht, das Unglück ist, daß er auf Grund einer Geheim-Verordnung vom Jahre 1936 bei Ausbruch des Krieges als Reichsfeind" verhaftet worden ist[5]. Die jetzige Freilassung wäre das Eingeständnis, daß die Verhaftung unnötig war. „Ich weiß, wie schwer solche Korrekturen der eigenen Maßnahmen sind."

Hans Carossa antwortete erst am 15. Mai 1942, er kenne von nationalsozialistischen Instanzen nur die Reichsschrifttumskammer und er wisse nicht, an wen er sich wegen P. Mayer, den er sehr schätze, wenden solle. Warmuth teilte ihm die entsprechende Anschrift umgehend mit. Ob es zu einem Briefwechsel zwischen Carossa und dem RSHA in Sachen P. Rupert Mayer gekommen ist, war nicht auszumachen.

„Lebend ein Toter"

Als Rupert Mayer wohl im Jahr 1943 seine Erfahrungen im Umgang mit den Nationalsozialisten – auf Wunsch seines Provinzials Augustin Rösch – niederlegte, kam er auch ausführlich auf die Bedingungen seiner Konfinierung zu sprechen. Als eigentlichen Grund der Annahme der Gestapobedingungen nannte er seine „grundsätzliche Einstellung gegen die kirchlichen Behörden". In diesem Gehorsam – denn von nichts weniger ist in diesen formalen Begriffen die Rede – behielt er dennoch seinen Realismus bei; denn er akzeptiert nur mit „ungläubigen Kopfschütteln" den Hinweis Neuhäuslers, dies sei nur so für den Anfang gedacht, die Auflagen würden im Lauf der Zeit erleichtert werden. Mayer merkte später an: „Tatsächlich habe ich recht behalten."

An diese Rechtfertigung seiner schlimmsten Befürchtungen schließt sich die Klage eines aufrechten Mannes an, die erstmals und einmalig in das Herz Mayers blicken läßt: „Seitdem bin ich lebend ein Toter, ja dieser Tod ist für mich, der ich noch voll Leben bin, viel schlimmer als der wirkliche Tod, auf den ich schon so oft gefaßt war." Er begründete diese Feststellung mit der Selbstachtung vor sich und der Glaubwürdigkeit vor anderen. Beide sah er in der Gefahr einer Diskreditierung; denn die Gestapo stehe gut da, obgleich sie ihn zum Schweigen gebracht habe, und das katholische Volk ahne gar nicht, was dieses „angenehme Leben" fern jeder Gefahr von Bombenangriffen in München für ihn bedeute. Dann folgt der klare Satz: „Wenn ich nicht schon längst auf und davon gegangen

bin – sie könnten mich dann ruhig einsperren oder um einen Kopf kürzer machen –, so halten mich verschiedene Rücksichten hier fest." Er nennt folgendes:

„1. Die Rücksicht auf das Kloster, das für mich verantwortlich ist, und dem ich durch Zuwiderhandlungen gegen die Gestapoauflagen große Scherereien bereiten würde...

2. Die Rücksicht auf meinen Orden, dem ich wohl durch mein Entweichen von Ettal manche Ungelegenheiten bereitet hätte.

3. Die Rücksicht auf manche lieben, guten Menschen, denen ich durch erneute Einlieferung in ein Gefängnis oder in ein Konzentrationslager oder durch meinen herbeigeführten Tod großes Herzeleid zugefügt hätte.

4. Die Rücksicht auf den lieben Gott, dem ich durch meinen jahrelangen Kreuzweg und die dadurch allmählich erfolgte Loslösung von allem Irdischen und Zeitlichen entschieden näher gekommen bin, wie wohl nie in meinem Leben. Sollte ich diese gerade Linie, die ich seit Jahr und Tag mit der Gnade Gottes eingehalten habe, nun durch eigenmächtiges Vorgehen gewaltsam unterbrechen? Vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet, glaube ich, diese Frage glatt verneinen zu müssen. So will ich das Kreuz weiter tragen und büßen und sühnen für meine eigenen Fehler und Schwächen, bis der liebe Gott durch sein Eingreifen dieses Kreuz wieder abnimmt."

P. Mayer nennt am Ende dieses Kapitels ausdrücklich noch jene, für die er das „schwere Kreuz tragen will": „für alle verblendeten Menschen..., für unser so furchtbar heimgesuchtes Volk..., für alle in meinem langen Priesterleben mir anvertrauten Seelen." Wie oft wird er sich dieser Gründe wohl innerlich vergewissert haben?

Was Rupert Mayer 1943 in seinem „Bericht" sehr ausführlich geschrieben hatte, brachte er in einer für das Nürnberger Militärtribunal am 13. Oktober 1945 verfaßten Kurzausgabe auf den einen Satz: „Lediglich aus religiösen Motiven habe ich es in Ettal ausgehalten, bis endlich Anfang Mai durch den Einmarsch der amerikanischen Truppen die Stunde der Befreiung schlug." Damit wird von ihm mehr als deutlich die Schwere dieser Ettaler Jahre herausgehoben. In ihnen wuchs P. Mayer zu jener Größe heran, die ihn zum Maßstab für Christen werden ließ.

Opfer der Gestapo

Die näheren Umstände der Konfinierung Mayers im Jahr 1940 beweisen, daß ihn die Gestapo mit Aufmerksamkeit und Gehässigkeit verfolgte. Wie schon bei seiner Einlieferung 1938 in das Gefängnis Landsberg – die Gestapo setzte durch, daß er zur „Abbüßung" der Strafe nicht im Gefängnis Stadelheim in München verblieb und daß er in Landsberg angemessen „sühne" (wie es im Schreiben der Münchner Gestapo hieß) –, hatte auch in diesem Fall die Gestapo den längeren Arm, wobei unklar bleibt, ob es sich bei solchen Anordnungen um den Übereifer eines fanatischen Gestapobeamten in München oder um einen Befehl aus dem RSHA in Berlin handelte. Vielleicht könnten noch etwa vorhandene Akten des RSHA darüber Klarheit bringen. Wie auch immer, mit einer geordneten Justiz

und Rechtspflege hatte dies alles nicht mehr zu tun, und bei solcher Unberechenbarkeit konnte die Kirche nur jeweils das geringere Übel für alle Betroffenen im Auge haben. Daß man dabei das eine Mal im Konflikt zu früh nachgab und das andere Mal die Chancen zu gut kalkulierte, war das naheliegende Ergebnis der scheinbaren Wankelmütigkeit der Gestapo. In Wirklichkeit war diese Undurchschaubarkeit Teil jener Methode, die Angst verbreitete, die das Gift des Terrors tief in die Menschen selbst einwirken ließ. Die Ungewißheit erhöhte das Wagnis jedes Widerstands. Aber es gehörte seit jeher zur Tyrannei, mit „Zuckerbrot und Peitsche" Schrecken zu verbreiten, Vertrauen zu zerstören, den Menschen in Angst zittern zu lassen.

Auf diesem Hintergrund liest sich die Konfinierung P. Mayers wie ein Exempel für das alte Thema: Kirche im totalitären Staat. Es bleibt in der Lehre, die man aus ihm ziehen kann, auch fünfzig Jahre später noch beherzigenswert: Widerstehen – notfalls im Verstummen.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. Rupert Mayer, Der National-Sozialismus und meine Wenigkeit. Ms. Rupert-Mayer-Archiv, München. Ebd. Kopien des Handakts von J. Neuhäusler; vgl. u. a. J. Neuhäusler, Amboß und Hammer. Erlebnisse im Kirchenkampf des Dritten Reiches (München 1967) 103–111.

[2] Johannes Neuhäusler (1888–1973), 1925 Direktor des Ludwig-Missions-Vereins, 1932 Domkapitular, 1933 kirchenpolitischer Referent Kardinal Faulhabers, 1941–1945 KZ-Haft, 1947 Weihbischof in München, 1955 Domprobst.

[3] A. Schimmel war seit 1. 12. 1936 in der Gestapoleitstelle München tätig. Er verantwortete dort die Abteilung II B (Katholizismus, evangelische Kirche, Judentum, Freimaurertum). Zuletzt Kommandeur des Gestapohauptquartiers in Straßburg. Weil Schimmel einen kriegsgefangenen britischen Offizier erschießen ließ, wurde er von einem englischen Gericht zum Tod verurteilt und am 26. Februar 1948 hingerichtet.

[4] Joseph Roth (1897–1941), 1922 zum Priester geweiht, bald engagiert in der NSDAP, 1935 Ministerialrat im Kirchenministerium in Berlin. Roth ertrank am 5. Juli 1941 im Inn bei Rattenberg; vgl. L. Volk, Akten Faulhaber, Bd. 2 (Mainz 1978) 794–796.

[5] Weder die Geheime Verordnung von 1936 noch ihre Anwendung auf P. Mayer im Jahr 1939 konnte verifiziert werden.

Barbara Nichtweiß

Erik Peterson

Leben, Werk und Wirkung[1]

„Wir werden geboren, um (menschlich gesprochen) vergessen zu werden. Wie kraftlos ist doch jeder menschliche Name gegenüber dieser Übermacht des Vergessens!“[2] Als Erik Peterson in seinem letzten Lebensjahrzehnt diese bittere Feststellung niederschrieb, begegnete man seinem Namen im katholischen Schrifttum deutscher Zunge in der Tat kaum noch. Peterson hatte zwar den Trost, daß Gott diejenigen nicht vergessen kann, über denen sein Name ausgerufen ist[3]. Dennoch hat er selbst unter der menschlichen Vergeßlichkeit seinem Werk gegenüber nicht wenig gelitten.

Am 7. Juni 1990 jährte sich der Geburtstag Erik Petersons zum 100. Mal, 60 Jahre liegt die Konversion des einstigen protestantischen Theologieprofessors zurück, und 30 Jahre werden am 26. Oktober seit seinem Tod vergangen sein. Fragt man sich, ob Peterson heute tatsächlich vergessen ist, so muß man mit Ja und Nein zugleich antworten: Ja, insofern sein Name jüngeren Theologen, vor allem aber den Theologiestudenten weitgehend und dem theologischen Laien völlig unbekannt ist. Die beiden Sammelbände seiner theologischen Arbeiten[4] sind nicht wieder aufgelegt worden, während der Sammlung seiner historischen Untersuchungen „Frühkirche, Judentum und Gnosis“ offensichtlich weiterhin das Interesse der Fachgelehrten gehört[5]. Mit Nein muß man antworten, weil sich Petersons Name nun doch an kardinalen Stellen der Denkwege von zeitgenössischen Theologen findet, die nicht gerade zu den unbedeutendsten zählen. Stellvertretend für andere sei aus dem katholischen Raum Joseph Ratzinger genannt, aus dem evangelischen Jürgen Moltmann.

Warum hat Erik Petersons theologisches Denken aller generellen Vergessenheit seiner Person zum Trotz dennoch bis heute diese verborgen zündende Wirkung? Gewiß muß man zunächst Petersons Fähigkeit zur geistigen und geistlichen Durchdringung von historischen und theologischen Sachverhalten nennen und die Kraft seiner luziden sprachlichen Darstellung. Man wird hier von einem theologischen „Charisma“ sprechen können. Denn so bescheiden Peterson gewiß war, dieses Charisma der Theologie hat er als die ihm zuteil gewordene Gabe und Aufgabe erkannt.

Es ist zum Verständnis Petersons sehr aufschlußreich, die Erfahrungen und Wechselfälle seines Lebens in Augenschein zu nehmen[6]. In gewisser Weise war

Peterson zwar zeitlebens ein Außenseiter und Zuschauer, auf der anderen Seite aber ist er in seinem Leben mit einer ganzen Reihe von zeitgenössischen Bewegungen des Geistes, der Theologie und der Frömmigkeit in engste Berührung gekommen. Einigen davon ist er zeitweise verfallen, andere hat er maßvoll rezipiert, wiederum andere entschieden abgewiesen. Die Spuren und Früchte dieser Auseinandersetzungen finden sich in sehr verdichteter Weise in seinen Schriften und verleihen ihnen eine Vielschichtigkeit, die ihre Rezensenten immer wieder zum Lob auf ihre „Unausschöpflichkeit" veranlaßt hat.

Studienjahre

Erik Peterson wurde am 7. Juni 1890 in Hamburg geboren und ist dort auch aufgewachsen. Von seiner Kindheit und Jugend haben sich nur sehr spärliche Zeugnisse erhalten. Der Vater unterhielt eine Art Massagepraxis. Er war religiös indifferent, wenn nicht atheistisch. Die Mutter, eine warmherzige und impulsive Frau, war von einer diffusen Religiosität. Peterson war ihr sehr verbunden. Angesichts dieser familiären Vorgaben ist es gar nicht leicht zu sagen, wie Peterson selbst überhaupt zum christlichen Glauben, geschweige denn zur Theologie gekommen ist. Vermutlich eröffnete sich ihm dieser Zugang in pietistischem Milieu, vielleicht im Rahmen eines sogenannten „Bibelkränzchens" für Schüler. Die Frömmigkeit und die christlichen Ideale des Studenten Peterson waren zutiefst von einer typisch pietistischen, also biblisch inspirierten Innerlichkeit und Radikalität geprägt. Diese Art des Einstiegs hatte zur Folge, daß der junge Erik das kirchliche Leben und theologische Treiben im zeitgenössischen Protestantismus von vornherein aus einer kritischen Perspektive betrachtete.

Während seines ersten Semesters, im Juni 1910, wurde ihm ein Wiedergeburtserlebnis zuteil mit dem Ergebnis einer völligen Glaubensgewißheit: „Nun bin ich alles dessen gewiß, was die Kirche lehrt." Von rationalen Zweifeln am Grundbestand des christlichen Glaubens war Peterson wohl in der Tat zeitlebens frei, wenn auch nicht von mancherlei Anfechtungen, die seine eigene Existenz schwer bedrängten.

Als Student war Peterson glühendes Mitglied der pietistischen „Deutschen Christlichen Studentenvereinigung" (DCSV). Alle seine Freunde und eine Reihe der ihn prägenden Lehrer entstammten diesem Kreis. Wahrscheinlich 1917 ist Peterson aus dieser Vereinigung wieder ausgetreten und hat sich zugleich auch geistig vom Pietismus gelöst.

Petersons Studienaufbau war von keiner großen Zielstrebigkeit geprägt. Spontan wechselte er zwischen 1910 und 1914 die Studienorte: Straßburg, Greifswald, Berlin, Göttingen, Basel und wieder Göttingen. Seine Berufswünsche waren noch unklar. 1914 wurde Peterson, erfüllt von patriotischem Tatendrang, zum

Militär eingezogen. Als man ihn nach drei Monaten als gesundheitlich untauglich wieder heimschickte, fühlte er sich als Versager. Angesichts der Greuel des Krieges wuchs in ihm jedoch sehr rasch ein tiefer Abscheu vor militärischem Wesen und nationalistischem Enthusiasmus.

Peterson fand eine Reihe von Lehrern, fürsorglichen Ratgebern und Freunden – zum Beispiel den Systematiker und Homiletiker Carl Stange, besonders aber den Exegeten Otto Schmitz –, die bis 1920 die halbe protestantische Welt in Bewegung setzten, um für ihren ziemlich mittellosen und mitunter am Hungertuch nagenden Schützling Erik als Hauslehrer, Prediger, theologischer Schriftsteller, pastoraler oder wissenschaftlicher Assistent ein Auskommen zu finden. Peterson aber paßte in keine dieser Kategorien evangelisch-theologischer Existenz und schreckte vor jeglichem geregelten kirchlichen Engagement zurück. Von allen seinen einstigen theologischen Lehrern hat er sich über kurz oder lang gelöst.

Peterson las, was ihm von Plato über Luther bis Rilke in die Quere kam, und ließ sich einige Zeit besonders von der Lebensphilosophie Wilhelm Diltheys fesseln. Mit Bedacht rührte er allerdings damals das Manifest des Liberalismus, Adolf von Harnacks „Wesen des Christentums", nicht an. Als Theologieprofessor hatte Peterson solche Berührungsängste natürlich überwunden. 1928 entlockte er Adolf von Harnack in einem hochinteressanten Briefwechsel das Eingeständnis, daß sich auf weitere Sicht der Protestantismus wesensgemäß nicht in kirchlicher Gestalt, sondern im „Independismus und der reinen Gesinnungsgemeinschaft im Sinne des Quäkertums und des Kongregationalismus" verwirklichen müsse und „eine freie christliche Religionsphilosophie" als „Krone theologischer Arbeit" zu betrachten sei[7].

In den Jahren des Ersten Weltkriegs wurde das wissenschaftliche Interesse Petersons auf neue Bahnen gelenkt. Seit 1914 lehrte in Göttingen der Altphilologe Richard Reitzenstein, der aufgrund seiner religionsgeschichtlichen Interessen in regem Austausch mit Wilhelm Bousset stand und nach dessen frühem Tod der führende Kopf der sogenannten „Religionsgeschichtlichen Schule" wurde. Diese Schule, zu der Gelehrte wie Hermann Gunkel, Johannes Weiß, William Wrede und Ernst Troeltsch zählten, war ein Kind der Göttinger theologischen Fakultät.

Reitzensteins ausgreifende religionsgeschichtliche Spekulationen, die zwar faszinierend, aber nicht immer ausreichend abgesichert waren, schlugen Peterson einige Jahre in ihren Bann. Später sagte er, er sei den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule ausgeliefert gewesen, weil ihm selbst jede aus den Quellen geschöpfte Kenntnis des Stoffs fehlte. Diese Kenntnis begann er sich nun in immensem Arbeitsaufwand vor allem auf dem Gebiet der Philologie mit seiner Dissertations- und Habilitationsschrift anzueignen, den „epigraphischen, formgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen" zur „Heis Theos"-Formel[8]. Mit dieser Arbeit promovierte und habilitierte er sich im Sommer 1920. Er erwarb sich mit der an Detailarbeit überreichen Studie zugleich einen Ruf

umfassender und gediegener Gelehrsamkeit, der auch von seinen theologischen Gegnern nie in Zweifel gezogen wurde.

Je mehr Petersons eigene Gelehrsamkeit wuchs, desto kritischer beurteilte er die Praxis, aber auch die geistesgeschichtlichen Hintergründe der religionsgeschichtlichen Erklärung des Neuen Testaments. In der zweiten Hälfte der 20er Jahre bekämpfte er mit mehreren rein historisch gehaltenen Aufsätzen energisch das „mandäische Fieber", das Historiker und Theologen wie Mark Lidzbarski, Richard Reitzenstein und Rudolf Bultmann befallen hatte. Es galt, die Hypothese zu Fall zu bringen, daß weite Teile der neutestamentlichen Theologie Derivate einer jüdisch-gnostischen Taufsekte sein sollten.

Für Petersons eigene Theologie war die Kenntnis der antiken Religionsgeschichte und der methodischen Ansätze der religionsgeschichtlichen Schule von großer Bedeutung. Sie erlaubte ihm, die Begriffe, Aussagen und Formeln des Neuen Testaments von den interpretatorischen Überfremdungen neuzeitlicher Leser und Exegeten freizulegen und in ihrem ursprünglichen Sinn zu erfassen und einzuordnen. Besonders im formgeschichtlichen Ansatz sah er eine zukunftsträchtige exegetische Methode. Sein wissenschaftlicher Weg bis ins Alter ist gesäumt von einer Fülle von Studien und Miszellen zu form- und begriffsgeschichtlichen sowie textkritischen Fragestellungen, von religionsgeschichtlichen, patrologischen und liturgiegeschichtlichen Untersuchungen.

In den Jahren, bevor Peterson das akademische Katheder bestieg, hatte der Göttinger Genius loci noch ein zweites Mal auf ihn eingewirkt. Aus der dortigen philosophischen Fakultät ertönte damals gerade der Schlachtruf der um Edmund Husserl gescharten Phänomenologen: „Zu den Sachen selbst!"

Peterson hat Vorlesungen Husserls gehört und kannte wahrscheinlich auch die wichtigsten seiner damals veröffentlichten Schriften. Zum Kreis der Schüler Husserls hatte Peterson eine ganze Reihe von mehr oder weniger intensiven Kontakten. Er kannte beispielsweise Edith Stein und pflegte Anfang der 20er Jahre einen intensiven Austausch mit Hedwig Conrad-Martius. 1921 zog Peterson als Untermieter in das Haus der Witwe Adolf Reinachs[9]. Mit Anne Reinach verband ihn fortan die unerschütterlichste und langlebigste Freundschaft, die seine Biographie aufzuweisen hat. Diese Frau bildete mit ihrer schwäbisch geprägten Warmherzigkeit und Güte einen ruhigen, ausgleichenden Pol in Petersons zerrissener Existenz. Anne Reinach konvertierte Weihnachten 1923 zur katholischen Kirche und war später Oblatin des Beuroner Benediktinerklosters. 1922 zog in das Göttinger Haus Anne Reinachs als Dritter im Bund der Phänomenologe Hans Lipps. Er war ein impulsiver, abenteuerlicher und liebenswert skurriler Mensch, mit dem Peterson ebenfalls eine enge Freundschaft schloß. Lipps gehörte zu den großen Hoffnungen der phänomenologischen Philosophie. 1936 erhielt er einen Lehrstuhl in Frankfurt, fiel aber bereits 1941 im Krieg. Aus dem Kreis der Münchener Phänomenologen kannte und schätzte Peterson Dietrich

von Hildebrand und, last, not least, Max Scheler. 1928 verfaßte Peterson einen Nachruf auf Scheler und hob hervor, daß in dessen philosophischem Horizont der Katholizismus wieder als reale Möglichkeit aufgeschienen sei[10].

Die transzendentale Wendung Husserls zur Phänomenologie des reinen Bewußtseins hat Peterson als überzeugter Antikantianer wie manche begabte Schüler Husserls nicht mitvollzogen. Er übernahm nicht die Fragestellung und Methode der transzendentalen Reduktion, sondern nur die phänomenologische Sehweise auf der Basis des antiken und scholastischen erkenntnistheoretischen Realismus. Damit hoffte er den Idealismus in der Theologie zu überwinden. Der Unterwerfung der Wirklichkeit unter die konstruierende Ratio und ihre Begriffe setzte Peterson die genaue Wahrnehmung und Anschauung der Sachverhalte, Phänomene und „Wesenheiten", der Akte, Vollzüge und Handlungen in ihrer kategorialen Verschiedenheit entgegen. Peterson mißtraute allen systematischen Synthesen und übte sich statt dessen mit Entschiedenheit in der Kunst der Distinktion.

Diese Haltung, die mit Ehrfurcht, Takt und „Diskretion" die Sachen selbst zur Anschauung bringen will, kann man als das wissenschaftliche Ethos Petersons bezeichnen. Er verwandte die phänomenologische Sehweise in allen Bereichen, in denen er sich wissenschaftlich betätigte, angefangen von der trockenen Philologie bis hin zur theologischen Spekulation. Seine Aufmerksamkeit galt dabei besonders der sprachlichen Gestalt, in der die Sachen begegnen. Für die Exegese entwickelte er ansatzweise das Programm einer „Phänomenologie des Glaubens aufgrund seiner sprachlichen Ausdrucksformen". Zugleich verdankte er der Phänomenologie, daß ihm der Zugang zu einer objektiven geistigen Welt der Metaphysik eröffnet wurde, die die phänomenologische Anschauung seiner Ansicht nach ergänzen muß.

Der Lehrer und seine Schüler

Im Wintersemester 1920/21 begann Peterson als Privatdozent seine ersten Vorlesungen über Kirchen- und Religionsgeschichte zu halten. Der Übergang vom Lernen zum Lehren ist ihm nicht leichtgefallen, zumal er sich gewaltige Stoffmassen vorgenommen hatte. Er arbeitete sich in den vier Göttinger Jahren in den Bereich der hellenistischen Religionsgeschichte, der alten Kirchen- und Literaturgeschichte ein, hielt vierstündige Hauptvorlesungen über fast den gesamten Bereich der neueren protestantischen Kirchengeschichte vom 17. bis zum 19. Jahrhundert, bot Kollegs über die Geschichte des altkirchlichen Mönchtums und der altchristlichen Mystik an und wagte sich schließlich sogar an eine Darstellung des Denkens von Thomas von Aquin.

Mehr noch als die Schwierigkeiten der Erarbeitung dieses Stoffs plagte ihn die

Sorge, ob und wie er sich in der Not, die ihm das damalige Erscheinungsbild von Theologie und Kirche bereitete, seinen Hörern verständlich machen könnte. Petersons Veranstaltungen waren meistens denkbar schlecht besucht. Als Karl Barth im Juli 1921 bei seiner ersten Stippvisite in Göttingen sich auch eine Vorlesung Petersons anhörte, stellte er fest, daß diesem – seinem Eindruck zufolge ausgezeichneten – Kolleg regulär nicht mehr als zwei Hörer beiwohnten. Petersons nie sehr zahlreiche Hörerschaft wußte allerdings, was sie an ihrem Lehrer hatte: „Alle gescheiteren Studenten bezeugen mir, wie viel bei diesem sensiblen, nach allen Seiten offenen und beweglichen, von weither einem fernen und doch ganz bestimmten Ziel entgegensteuernden Dozenten zu lernen sei", berichtet Karl Barth[11]. Als Beispiel sei das Zeugnis eines Mannes zitiert, der gewiß zu Petersons gescheitesten, wenn auch letztlich nicht anhänglichsten Hörern zählte, nämlich Ernst Käsemanns: „Als ich 1925 mein theologisches Studium in Bonn aufnahm, geriet ich aus Neugier in die Vorlesung Erik Petersons über den Römerbrief und war davon so fasziniert, daß seine Ausführungen weitgehend im Wortlaut bei mir hängenblieben und mir für Jahrzehnte die Probleme der eigenen wissenschaftlichen Arbeit gaben." Ernst Käsemann meint, er hätte unter dem Einfluß Petersons wohl den Weg nach Rom angetreten, wenn er nicht alsbald nach Marburg unter die Fittiche Rudolf Bultmanns gekommen wäre[12]. Ein Marburger Kommilitone Käsemanns, der Bultmann-Schüler Heinrich Schlier, ist den umgekehrten Weg gegangen. Schlier hatte von 1945 bis 1952 in Bonn den einstigen Lehrstuhl Petersons inne. Er war zwar kein direkter Schüler Petersons, aber als er 1953 in Rom konvertierte, stand Peterson in wörtlichem wie übertragenem Sinn bei diesem Schritt Pate[13].

Folgenreiche Auseinandersetzungen mit Karl Barth

Petersons Göttinger Jahre sind von der wichtigen Begegnung mit Karl Barth geprägt, der ein Jahr nach Peterson in die dortige Fakultät eintrat. Beide waren vom ersten Moment ihrer Bekanntschaft an voneinander fasziniert und setzten sich in diversen Verhandlungen um Lehrstuhlbesetzungen füreinander ein. 1925 machte Barth in den „Kutschen" der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten" Platz für zwei Aufsätze Petersons. Dem Einsatz Petersons ist es letztlich zu verdanken, daß Barth 1930 von Münster nach Bonn wechselte.

Als die beiden jungen Theologen sich 1921 kennenlernten, war es ihr gemeinsames Anliegen, die Ehre Gottes gegenüber eigenmächtigem menschlichem Zugriff zu verteidigen. In der Auffassung, auf welche Art nun der Theologe konkret Gott die Ehre zu geben hätte, schieden sich jedoch ihre Wege. Als Karl Barth nach Göttingen kam, befand er sich gerade im Zenit seiner dialektischen Phase. Seinen zweiten Römerbriefkommentar, der einige Monate nach Barths

Antritt in Göttingen erschien, fand Peterson so abscheulich, daß er ihn „nach einem zornigen Versuch" gar nicht zu Ende las[14]. Petersons ganzes Bemühen lag nun darin, diesen an sich so geschätzten Mann aus dem „Wolkenkuckucksheim" seiner dialektischen Prophetie auf den harten Boden der dogmatischen Arbeit herunterzuholen. Barth widerstrebte anfangs zwar heftig. Doch in den Umstellungsschwierigkeiten, die der Wechsel von der Kanzel zum Katheder mit sich brachte, suchte er immer wieder die fruchtbare Auseinandersetzung mit dem jüngeren Kollegen.

Im Wintersemester 1923/24 kam es zu dem denkwürdigen Ereignis von Petersons Vorlesung über Thomas von Aquin, bei der Barth die Hörerbank drückte: „Puncto Vernunft und Offenbarung habe ich bei Peterson ... Erleuchtendes vernommen", berichtet Barth an Freund Eduard Thurneysen[15]. Diese Erleuchtungen wiesen Barth, wie sich im einzelnen nachweisen läßt, den Weg, der ihn über sein Anselm-Buch „Fides quaerens intellectum" (1931) zur „Kirchlichen Dogmatik" führte. Unter allen Kollegen, mit denen Barth während seiner Lehrjahre in Deutschland im Austausch stand, war Erik Peterson der Theologe, dem er die wichtigsten Anregungen in grundsätzlichen Fragen und vielen Einzelthemen verdankte. Die Rolle Petersons im theologischen Werdegang Barths von der Dialektik zur Dogmatik ist bislang bei weitem noch nicht ausreichend erkannt und in Rechnung gestellt worden.

Die skandalträchtige Attacke, die Peterson in seiner Streitschrift „Was ist Theologie?" (Bonn 1925)[16] gegen Barth und die Dialektische Theologie führte, erscheint fast wie ein Anachronismus im Blick auf die damals bereits stark im Wandel befindliche theologische Position Barths. Barth selbst war an dieser Eruption Petersons auch gar nicht schuld. Vielmehr hatte Peterson die gerade in den „Theologischen Blättern" publizierte Veröffentlichung Bultmanns „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" in hellodernden Zorn versetzt. Da diese Schrift nun aber Barthsche Positionen von 1922 fortschrieb[17], geriet auch Barth selbst in die Schußlinie, und da hinter all diesem theologischen Treiben das Denken Sören Kierkegaards steckte, mußte auch dieser ins Visier genommen werden.

Petersons eigenes Verhältnis zu Kierkegaard war dabei keineswegs von blanker Ablehnung geprägt; vielmehr ist er selbst ohne diesen seinen „geistigen Mentor" kaum zu verstehen[18]. Peterson las die Werke Kierkegaards seit seinem ersten Semester im Kreis der erwähnten pietistischen Zirkel, also lange bevor der Däne in der akademischen Philosophie und Theologie Mode wurde. Er studierte die Schriften Kierkegaards damals nicht mit theoretischem Interesse, sondern unmittelbar zur Erbauung als an den einzelnen gerichtete, indirekte religiöse Mitteilung christlicher Existenz. Peterson hat in seinen späteren Schriften[19] betont, daß Kierkegaard mit der Frage nach der christlichen Existenz eine richtige Frage gestellt und sie auch, zumindest anfangshaft, richtig beantwortet habe, indem er als „Maßstab" auf die Nachfolge Jesu Christi im Wahrheitszeugnis bzw. Marty-

rium und in der Askese verwiesen hat. In seinem Büchlein „Zeuge der Wahrheit" (1937)[20] hat Peterson die Höchstform christusähnlicher Existenz, zu der der Märtyrer berufen ist, in einer Auslegung der Hl. Schrift und der Schriften der Kirchenväter dargestellt.

Diese existentiellen Konkretionen interessierten die neue Leserschaft Kierkegaards der Nachkriegszeit nun allerdings weit weniger. Nach Ansicht Petersons verwerteten sie Kierkegaards Gedankengut gerade so, wie dieser selbst es hatte vermeiden wollen, nämlich als theoretische Lehre *über* die Existenz, die nun in die theoretischen und überdies säkularen Lehren der Existenzphilosophen und die Systematik der dialektischen Theologen hinein verarbeitet wurde. Gegenüber dieser Indienstnahme Kierkegaards als einer Art Kirchenlehrer stellte Peterson in „Was ist Theologie?" klar, daß die legitimierende Basis, das Formal- und Materialprinzip der christlichen Theologie nicht die abstrakte Dialektik der Existenz, sondern das Dogma der Kirche zu sein habe. Karl Barth, der dieses Votum Petersons natürlich schon vor „Was ist Theologie?" kannte, hat sich diesen Hinweis durchaus zu Herzen genommen.

Zwischen Kloster und Boheme

Einig war Peterson mit Kierkegaard zeitlebens in der radikalen Kritik an der Verbürgerlichung der Christenheit. Peterson war vehement antibürgerlich eingestellt. Er sah im „Bürgertum"[21] eine antichristliche Erscheinung, insofern hier „Wahrheit" zum Akzidenz von „Ware" degradiert werde und der christliche Glaube zur ethisch-idealistischen Verbrämung bürgerlichen Handels und Wandels herabsinke.

Um diesen Protest auch existentiell zum Ausdruck zu bringen, bieten sich zwei Wege an, derjenige des Asketen und derjenige des Dandys. Kierkegaard hatte bekanntlich über beide Wege reflektiert und sie in einer seltsamen Mischung gelebt. Ähnlich verhielt es sich bei seinem Leser Erik Peterson. Da die protestantische Welt mindestens vor 1920 keine Klöster für den weltmüden Peterson zu bieten hatte, wurde in den 20er Jahren aus dem ehemals allen Zerstreuungen abholden Pietisten ein Bohemien. Von seinem „fast snobistischen", „mondänen", „bizarren", „dandy"- und bohemehaften Lebensstil ist in vielen Erinnerungen von Bekannten Petersons die Rede. Peterson kleidete und frisierte sich absonderlich, war häufig in Cafés und Kinos zu sichten, verbrachte die Abende tanzenderweise in irgendwelchen Lokalitäten und besuchte Cabaretvorstellungen – das alles zumeist in der Gesellschaft seines nicht minder unbürgerlichen Freundes Hans Lipps. Dieses Verhalten entsprang bei Peterson keineswegs originärer Lebenslust, sondern war ein aus innerer Not geborener Protest gegen die bürgerliche Welt und ihre bürgerlichen Theologen, die seiner Ansicht nach kaum mehr

taten, als dem Bodensatz der jeweils aktuellen Weltweisheit zu theologischen Ehren zu verhelfen. Statt sich an diesem Geschäft zu beteiligen, ging Erik Peterson lieber ins Café.

Fasziniert vom Neuen Testament

Zum Wintersemester 1924/25 folgte Peterson einem Ruf nach Bonn. Dort hat er sich relativ wohl gefühlt, und die Bonner theologische Fakultät brachte ihrem Enfant terrible bis fast zu seinem Ausscheiden ein recht hohes Maß an Solidarität und Achtung entgegen. Peterson war auch in Bonn Ordinarius hauptsächlich für die Kirchengeschichte. Da der neutestamentliche Lehrstuhl in dieser Zeit aber gerade nicht besetzt war, las er auch neutestamentliche Exegese. Diese Disziplin ist ihm immer die liebste gewesen. Vermutlich war sein theologisches Charisma vor allem auf die Schrift bezogen. Peterson stürzte sich in Bonn sofort in mehreren Vorlesungen auf den Römerbrief, er legte in diesen Jahren den ersten Teil des Lukasevangeliums, des Johannesevangeliums, einen großen Teil des 1. Korintherbriefs und der Johannesapokalypse aus – das Buch, das ihn wohl am meisten fesselte. Er las auch neutestamentliche Theologie, wobei zum einen die Theologie der paulinischen Briefe, zum anderen die christologischen Titel „Menschensohn" und „Kyrios" im Mittelpunkt seines Interesses standen.

Vor allem am Einspruch des Berliner Ministeriums scheiterte schließlich der Versuch der Fakultät, nolens volens Peterson das neutestamentliche Ordinariat ganz anzuvertrauen; statt seiner berief man dann Karl Ludwig Schmidt. Peterson war tief erbittert über seine Zurücksetzung. Dieser Ärger war einer der äußeren Auslöser für sein Ausscheiden aus der theologischen Fakultät.

Freundschaft mit Carl Schmitt

Peterson fand in Bonn sofort – gleichsam als korrespondierendes protestantisches Mitglied – Kontakt zu einem gänzlich katholischen Freundeskreis. Dieser Kreis bewegte sich um zwei Brennpunkte: um den Maria Laacher Benediktiner Thomas Michels, der später am Aufbau der Salzburger Hochschulwochen beteiligt war, und um den Staatsrechtler Carl Schmitt. Durch Thomas Michels erhielt dieser Kreis benediktinisches Gepräge[22]. Das Phänomen hymnensingender „Mönchschöre" hatte Peterson schon in seiner Göttinger Zeit interessiert; nun intensivierte sich seine Beziehung zum Benediktinerorden. Er hat seinen großen Wunsch, selbst diesem Orden anzugehören, aber nie verwirklicht.

Am meisten beeindruckt war Peterson aber von Carl Schmitt. Die beiden sahen sich allwöchentlich, und 1926 war Peterson Trauzeuge bei Schmitts zweiter

Eheschließung. Als Schmitt 1928 an die Berliner Handelshochschule wechselte, hinterließ er in Bonn einen traurigen Peterson; freilich traf man sich noch bis weit in die dreißiger Jahre hinein. Zwischen Carl Schmitt und Peterson fand ein wechselseitiger Austausch statt. Schmitt interessierte sich beispielsweise für Petersons Forschungsergebnisse über die juristische Verlautbarungsform der Akklamation. Von Schmitt wiederum empfing Peterson manche Anregung bei seiner Interpretation der öffentlich-rechtlichen Dimension des Evangeliums und der Kirche. Peterson brachte seinem Freund großes Vertrauen entgegen. Als sich Schmitt 1933 von den neuen Machthabern vereinnahmen ließ, war Peterson tief getroffen.

1935 veröffentlichte Peterson eine historisch-systematische Studie mit dem Titel „Monotheismus als politisches Problem". Dieser Studie lag der von Schmitt 1922 in die Diskussion wieder eingeführte Begriff der „politischen Theologie" zugrunde. Peterson versuchte den Nachweis, daß eine politische Theologie, die den Glauben zur Rechtfertigung einer politischen Situation mißbrauchen will, durch die christliche Eschatologie und die Trinitätslehre theologisch unmöglich geworden ist. Petersons Monotheismus-Traktat war eine bis in die Gegenwart reichende, vielschichtige, von Zustimmung und Widerrede geprägte Rezeptionsgeschichte beschieden, beispielsweise im Zusammenhang der Kontroverse zwischen Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann einerseits, andererseits Hans Maier und anderen um die Erneuerung einer „politischen Theologie". Man muß sich freilich hüten, in Peterson einen unpolitischen Theologen zu sehen. Der spezifischen Verwiesenheit und dem Widerstreit zwischen Politik und Theologie, weltlicher und eschatologischer Herrschaft galt zeitlebens sein besonderes Interesse.

Ein langer Weg zur katholischen Kirche

Erik Peterson ließ sich zum Wintersemester 1929 von seiner Lehrverpflichtung beurlauben und brach in Bonn fluchtartig seine Zelte ab. 1930 wurde er als Theologe emeritiert und wechselte als Honorarprofessor in die philosophische Fakultät von Bonn. Ende des Jahres reiste er nach Rom, wo er sich am 23. Dezember 1930 in die katholische Kirche aufnehmen ließ.

An dieser Stelle ist nun einiges zu Petersons „Weg nach Rom" nachzutragen. Die Frage einer Konversion hatte sich bei ihm nämlich schon sehr früh abgezeichnet. Als Peterson in Straßburg sein Studium begann, stand er den Erscheinungen des dortigen katholischen Lebens zwar noch ganz verständnislos gegenüber. Doch irgendwann in den folgenden Jahren fing er an, sich mit dem Phänomen des Katholizismus zu beschäftigen. Schon um 1918 setzt er sich heftig mit der Anziehungskraft auseinander, die der Katholizismus auf ihn auszuüben begann.

Im Jahr 1918 lernte Peterson in München Theodor Haecker kennen, dem er großen Respekt entgegenbrachte. Haecker wiederum vermittelte Peterson eine erste Publikationsmöglichkeit im „Brenner". 1921 konvertierte Theodor Haecker. Peterson stürzte in diesen Monaten in eine tiefe Krise und hätte fast die eben aufgenommene Privatdozentur wieder quittiert. Warum wich Peterson damals der Konversion aus, wie konnte er es überhaupt verantworten, mit diesen Schwierigkeiten ein protestantisches Katheder zu besteigen? Zum einen gab es für ihn anfangs auch in der katholischen Kirche und Theologie Bereiche, zum Beispiel die Scholastik, zu denen er nur schwer einen Zugang finden konnte. Die ganze Fülle theologisch-dogmatischer Streitfragen zwischen den Konfessionen wollte er sich in strengster Sachlichkeit erarbeiten und nicht irgendwelchen romantischen Gefühlen erliegen. Zum anderen faßte er das Verhältnis zur angestammten Konfession als ein Treueverhältnis auf, das der einzelne nicht leichtfertig lösen dürfte, auch und gerade dann nicht, wenn die eigene Kirche sich in einem höchst beklagenswerten Zustand befände. Peterson wollte seinen Standpunkt als evangelischer Theologe bis zum äußersten verteidigen, bis ihn möglicherweise der Wille Gottes von seiner Verpflichtung entbinden würde. Die so geartete Lage beschwerte ihn bis zu den Grenzen der Belastbarkeit.

Seine evangelischen Mitmenschen und Kollegen konnten Petersons Standpunkt verständlicherweise kaum nachvollziehen und bezichtigten ihn insgeheim und öffentlich des Kryptokatholizismus. Peterson hat diesen Vorwurf stets entschieden zurückgewiesen: „Ich betone nachdrücklich, daß ich kein (Friedrich) Heiler bin und also auch nicht daran denke zu ‚katholisieren'."[23] Er erhob den Anspruch, innerhalb der protestantischen Theologie *Sachfragen* zu stellen, mit denen man sich auch *sachlich* auf der Grundlage der Schrift auseinanderzusetzen habe, statt alle unbequemen Punkte mit dem Katholizismus-Verdikt beiseite zu schieben. Vor allem gestand er seinesgleichen, also den Professorenkollegen, nicht das Recht zu, darüber zu entscheiden, ob er in der evangelischen Theologie noch tragbar sei. Dieses Recht habe ausschließlich ein kirchliches Lehramt. Peterson wäre zweifelsohne geradezu erleichtert gewesen, wenn ein solches zu seinen theologischen Äußerungen bzw. gegen sie Stellung bezogen hätte. Statt dessen ging der Casus Peterson unter im Streit der Professoren, sekundiert vom Murren mancher Kreise der rheinischen Pfarrerschaft, und im Gespinst von Intrigen zwischen den Fakultäten und dem staatlichen Ministerium.

1928/29 publizierte Peterson einen ebenso knappen wie inhaltlich dichten Traktat über die Kirche[24]. Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die Feststellung protestantischer Historiker, zum Beispiel Karl Holls, daß es schon in der Jerusalemer Urgemeinde göttliches Recht und apostolische Sukzession gegeben habe. Peterson versuchte den Nachweis, daß diese Erscheinungen nicht Produkte irgendeiner historischen Entwicklung gewesen seien, sondern letztlich in der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu an die Juden wurzeln; freilich wurde die Ver-

kündigung Jesu durch die Wendung zu den Heiden und die Sendung des Hl. Geistes in bestimmter Weise modifiziert. Die Thesen dieses Traktats waren für die evangelischen Theologen offensichtlich so indiskutabel, daß diese Schrift schlicht totgeschwiegen wurde. Peterson resignierte. Weder Karl Ludwig Schmidt noch Karl Barth gelang es, ihn der evangelischen Theologie als notwendigen Stachel im Fleisch zu erhalten. Für Peterson war die Kluft, die den Protestantismus von der Hl. Schrift trennte, nun so unüberwindlich, daß er es nicht mehr länger verantworten konnte, als evangelischer Theologe zu wirken.

Seine Konversion war von keinerlei Triumphgefühl begleitet: „Soll ich noch hinzufügen, daß mir dieser Schritt schrecklich schwer geworden ist? Daß ich die evangelische Kirche aufrichtig geliebt habe und nicht aufhören werde, sie lieb zu haben? ... Daß es mir bitter ankommt, das Treueverhältnis zu lösen? ... Wer mich nur ein wenig gekannt hat, der weiß, daß die Verzweiflung der letzten Jahre in dem hoffnungslosen Bemühen ihren Grund hatte, der Wahrheit Gottes, die von mir Gehorsam forderte, auszuweichen ... Was ich getan habe, das habe ich von meinem Gewissen gezwungen – um nicht von Gott verworfen zu werden – getan.“ [25]

Ein schwieriger neuer Anfang

Einige Kreise der rheinischen Kirche waren nicht gewillt, den abtrünnigen Peterson – in welcher Funktion auch immer – in Bonn noch weiter zu dulden. Peterson trat vor allem aus diesem Grund seine Honorarprofessur in der philosophischen Fakultät nie an. Die Suche nach einer neuen Existenzmöglichkeit im katholischen Binnenraum gestaltete sich für ihn nun aber weitaus schwieriger als angenommen. In diversen Anläufen versuchte er vergeblich, eine Lehrmöglichkeit an einer staatlichen oder kirchlichen Fakultät zu finden. Bei den verantwortlichen Amtsträgern der katholischen Kirche fand er kaum Unterstützung, ganz im Gegenteil. In München, wohin Peterson Anfang der dreißiger Jahre mit Anne Reinach umgesiedelt war, legte man ihm in Form umfangreicher Auflagen schwere Steine in den Weg zum Priestertum, so daß Peterson ihn nicht ging. Als Laie hatte er im Bereich der theologischen Lehre aber noch geringere Chancen.

Der Grund für diese recht kühle Aufnahme lag sicher nicht nur in Petersons unkonventionellem Lebensstil. Während seine theologischen Schriften von der protestantischen Zunft als kryptokatholisch empfunden worden waren, witterten umgekehrt manche katholische Gelehrte (z. B. Erich Przywara) in ihnen einen spezifisch protestantischen Stallgeruch. Auf die Fragestellungen und das geschärfte Problembewußtsein, das Peterson aus seiner protestantischen Zeit etwa hinsichtlich des Verhältnisses von Theologie und Geschichte oder hinsichtlich der Bedeutung der Eschatologie mitbrachte, war man in der katholischen Theo-

logie kaum vorbereitet. Bei aller Achtung vor der scholastischen und neuscholastischen Theologie wollte Peterson die uneingeschränkte Vorherrschaft dieser Schule auch nicht anerkennen. Er hatte die Schätze im Denken der Kirchenväter entdeckt, lange bevor vor allem in der französischen katholischen Theologie (Henri de Lubac, Jean Daniélou) eine Besinnung auf diese alten Quellen einsetzte. Die Einsichten, die Peterson aus diesem Fundus ans Licht brachte, wurden von manchen als erfrischende Bereicherung begrüßt, klangen für viele aber auch recht ungewohnt.

Unverdrossen von solchen Mißstimmigkeiten fuhr Peterson in den dreißiger Jahren auf diversen Vortragsreisen in Deutschland und den Nachbarländern, bei den Salzburger Hochschulwochen und ähnlichen Veranstaltungen, im Rahmen des katholischen Akademikerverbands und in den Heften der katholischen Kulturzeitschrift „Das Hochland" eine reiche Ernte seines theologischen Forschens und Nachdenkens ein. Neben den erwähnten Schriften über die Märtyrer und den „Monotheismus als politisches Problem" ist die tiefgreifende und komprimierte Auslegung des 9.–11. Kapitels im Römerbrief „Die Kirche aus Juden und Heiden" (1933) zu nennen, in der Peterson der dialektischen Verwiesenheit von Judentum und Christentum nachspürt – eine Frage, die ihn als Theologen wie als Historiker zeitlebens sehr beschäftigte. Im „Buch von den Engeln" (1935) betrachtet Peterson die Bedeutung der Engel im Kultus der Kirche und kommt so von der Liturgie her zu Einsichten über das öffentlich-kosmische Wesen der Kirche. In der Skizze „Was ist der Mensch?" (1936/1948) beantwortet Peterson die Frage nach dem Menschen vom Menschensohn aus[26].

Römische Mangeljahre

Zwischen 1930 und 1932 unternahm Peterson insgesamt vier Reisen nach Rom und blieb schließlich ganz dort, nachdem sich in Deutschland kein Auskommen für ihn finden lassen wollte. Im Juni 1933 heiratete er eine junge Römerin. In schneller Folge wurden dem Paar fünf Kinder geboren. Finanziell verdiente Peterson kaum etwas. Bis 1937 arbeitete er in unbezahlter Stellung als wissenschaftlicher Berater am Deutschen Archäologischen Institut. Die einzige Geldquelle, seine Pensionszahlungen aus Bonn, verebbte langsam und versiegte 1937 schließlich ganz, weil der deutsche Staat keine Devisen mehr bewilligte. Die Themen, die Peterson auf seinen Vortragsreisen anschnitt, waren für die Nationalsozialisten ja auch alles andere als bequem. Seiner Kinder wegen wollte Peterson nicht nach Deutschland zurückkehren. Er versuchte sich bei österreichischen und schweizerischen Zeitungen als vatikanischer Korrespondent zu verdingen, um die Familienkasse etwas aufzubessern. 1937 verschaffte ihm Kardinal Giovanni Mercati einen kleinen Lehrauftrag am Päpstlichen Institut für christliche Archäo-

logie; trotz zusätzlicher Bibliothekarsarbeiten an der Gregoriana war Petersons monatliches Einkommen lächerlich gering. Seine Frau mußte mitverdienen. Von 1942 bis 1946 vertrat Peterson am Päpstlichen Institut den Liturgiewissenschaftler Kunibert Mohlberg OSB, aber die fortschreitende Inflation fraß alle Einkünfte auf. In besonders schwierigen Situationen mußte er wie ein Bettler an den Toren des Vatikans um eine finanzielle Zuwendung bitten. Peterson fand nach seinen bisherigen Erfahrungen, sterben müsse leichter sein als leben.

Einen Lichtblick in seinem römischen Leben bildete die Freundschaft mit dem Benediktiner Anselm Stolz, der im Benediktinerkolleg St. Anselm – Peterson wohnte direkt nebenan – Dogmatik lehrte. Stolz hat von den Anregungen Petersons viel profitiert. 1942 aber starb Stolz im Alter von nur 42 Jahren an Typhus. Petersons fast chronisches Leiden an der Isolation setzte sich auch in Rom fort. „Um die Wahrheit zu sagen", schreibt Peterson im Dankesbrief an Wolfgang Trillhaas, der ihm zum 60. Geburtstag gratuliert hatte, „es haben überhaupt nur evangelische Theologen sich dieses Tages erinnert, von den Katholiken nicht einer." [27] Peterson kam sich vor wie der verlorene Sohn, der zum Gut seines Vaters heimkehrt und sich dort mit der Mißgunst des älteren Bruders konfrontiert sieht. Er ist in seinem katholischen Glauben und in seiner Treue zur Kirche nie irre geworden – aber wen wundert es, wenn sich in seinen privaten Aufzeichnungen viel bittere Kritik an der äußeren Organisation dieser Kirche und ihrem Verhalten findet?

Erst 1947 wurde Peterson zum Professor für Kirchengeschichte und Patrologie am Päpstlichen Institut für christliche Archäologie bestellt. Den Zenit seiner Schaffenskraft hatte er zu diesem Zeitpunkt wohl schon überschritten. Er war in gewisser Weise ein früh Vollendeter. Die Themen, die er als katholischer Theologe behandelte und entfaltete, hatten sich ihm zum großen Teil schon in seinen protestantischen Lehrjahren nahegelegt, wurden in vielen Teilen schon damals gültig ausformuliert. So ist Petersons geistiger Weg trotz aller Brüche geradlinig gewesen. Er mündete aber nicht in das reiche Alterswerk etwa einer vielbändigen Dogmatik oder Kirchengeschichte, sondern ins Schweigen. Aus dem letzten Jahrzehnt seines Schaffens stehen den historischen Forschungen in den hintersten Winkeln von „Frühkirche, Judentum und Gnosis" eine Reihe schwer zugänglicher, symbolisch verdichteter „Marginalien" und „Fragmente" gegenüber[28].

In der Nachkriegszeit setzte in Deutschland eine gewisse Besinnung auf die Bedeutung Petersons ein. 1946 restituierte die Bonner philosophische Fakultät die Honorarprofessur Petersons, die er aber weiterhin nicht ausübte. 1960, zum 70. Geburtstag, verliehen ihm gleichzeitig die Bonner philosophische und die Münchener theologische Fakultät den Ehrendoktor. In diesen letzten Monaten seines Lebens lag Peterson aber bereits im Krankenhaus St. Georg in seinem Heimatort Blankenese in der Fürsorge von Freunden. Er starb dort im Oktober

1960 und wurde in Rom begraben – aber nicht auf dem Campo Santo Teutonico, wie er es sich gewünscht hatte.

Christliche Existenz und Theologie „zwischen den Zeiten"

Einen behaglichen Platz hat Peterson in dieser Welt nie gefunden, und daran waren wohl nicht nur die äußeren Umstände schuld. Er saß gewissermaßen immer zwischen allen Stühlen und hat diesen Platz trotz aller Bitternis vielleicht auch als den angemessenen empfunden. Die Existenz des Christen als Glied der Kirche war für ihn eine Existenz „zwischen den Zeiten", zwischen dem alten und dem neuen Äon, zwischen Jesu Christi erster und seiner zweiten Ankunft. Von diesem „Zwischen" ist auch Petersons Theologie in der Vielfalt ihrer Themen und Dimensionen geprägt. Er war ein radikaler Theologe, insofern er zu den Wurzeln des Glaubens zurückging, aber nie ein einseitiger. Ihn interessierte das Verhältnis zwischen Geschichte und Eschatologie, Eschatologie und Recht, Recht und Charisma, Charisma und Amt, Lehramt und Theologie, Theologie und Mystik, Mystik und Sakrament, Sakrament und Glaube, Glaube und Erkenntnis, Erkenntnis (Gnosis) und Leib, zwischen Juden und Heiden, Menschensohn und Mensch, aber auch zwischen Mensch und Engel, Mensch und Dämon, zwischen Märtyrer und Asket, Armen und Reichen, zwischen Theologie und Politik, Kirche und Staat, Nationalität und Katholizität. Alle diese Größen gilt es in ihrem Eigensein wahrzunehmen und zu respektieren. Zwischen ihnen besteht ein vielfältiges Beziehungsgefüge, das teils von innerer Affinität, teils von Analogie, teils von Antagonismus und Dialektik bestimmt ist.

Als ein solches so spannungsvolles wie spannendes Gefüge, als eine Topologie des Glaubens stellt sich Petersons Theologie in ihren Umrissen dar. Mit tiefer Ablehnung begegnete Peterson jeglichem theologischen Unterfangen, die Vielfalt dieser Erscheinungen unter den gemeinsamen Nenner einer abstrakten Formel zu subsumieren, und die Fülle des Glaubens und des kirchlichen Lebens, die letztlich das Pleroma Jesu Christi im „Vorletzten" der alten Welt widerspiegelt, in ein begriffliches System zu zwingen. So lange das „Letzte", das Reich Gottes, noch nicht hereingebrochen ist, so lange wird theologisches Denken, wie es Erik Peterson übte, nicht „unmodern" sein. Wir werden geboren, um vergessen zu werden? In diesem Punkt möge sich Erik Peterson geirrt haben.

ANMERKUNGEN

[1] Der Text dieses Beitrags geht auf ein Referat zurück, das am 14. Mai 1990 auf einer Fachtagung zum 100. Geburtstag Erik Petersons in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) gehalten wurde. Im Hintergrund steht eine umfangreiche, fast abgeschlossene Dissertation über Erik Petersons Weg zur Konversion. Verschiedene Thesen, die ich hier nur knapp andeuten kann, sind dort begründet und belegt.

[2] Marginalien zur Theologie, 89 (Anm. 4). [3] Vgl. ebd.

[4] Theologische Traktate (München 1951); Marginalien zur Theologie (München 1956).

[5] Freiburg 1959; Nachdruck Darmstadt 1982.

[6] Vgl. dazu auch den ersten umfassenden Überblick über Leben und Werk von F. Bolgiani, Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: II pensiero e l'opera di Erik Peterson, in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 1 (1965) 1–58; außerdem die detaillierte Darstellung von E. Fellechner, M. Gertges, Petersons theologischer Weg, in: Monotheismus als politisches Problem?, hrsg. v. A. Schindler (Gütersloh 1987) 76–120.

[7] Dieser Briefwechsel ist in den „Theologischen Traktaten" abgedruckt, Zitate ebd. 305.

[8] Veröffentlicht als Bd. 24 der Reihe „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments" (Göttingen 1926).

[9] Adolf Reinach war ein herausragender Schüler Husserls; er fiel 1917 an der Front.

[10] Vgl. Theol. Blätter 7 (1928) 165ff.

[11] K. Barth an R. Bultmann (9. 10. 1923), in: Briefwechsel 1922–1966 (Gesamtausg. V, 1) (Zürich 1971) 16.

[12] E. Käsemann, Aspekte der Kirche, in: Kirchliche Konflikte, Bd. 1 (Göttingen 1982) 7–36, 8.

[13] Vgl. auch den Nachruf Schliers auf Erik Peterson, in: H. Schlier, Der Geist und die Kirche (Freiburg 1980) 265–269.

[14] Barth an Bultmann, 9. 10. 1923 (Briefwechsel, a. a. O.) 16f.

[15] Brief v. 10. 12. 1923, in: Briefwechsel Barth-Thurneysen, Bd. 2 (Gesamtausg. V) (Zürich 1974) 211.

[16] Wiederabgedruckt in den „Theologischen Traktaten".

[17] Vgl. seinen Vortrag „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie", in: Vorträge 1922–1925 (Gesamtausg. III, Zürich 1990) 144–175.

[18] Vgl. dazu die verdienstvolle Darstellung von F. Scholz, Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard, in: Schindler, Monotheismus, a. a. O. 120–148.

[19] Vgl. seine beiden Aufsätze zu Kierkegaard und dessen Verhältnis zum Protestantismus aus den Jahren 1947 und 1948 in den „Marginalien zur Theologie".

[20] Wiederaufgenommen in die „Theologischen Traktate".

[21] Auf die Komplexität des „Bürgertums" und des „Bürgerlichen" kann in dieser Skizze nicht eingegangen werden.

[22] Einige dieser Freunde, beispielsweise die Brüder Paul und Alfons Adams sowie der Dichter und Redakteur Gottfried Hasenkamp, waren Oblaten von Maria Laach. Als weitere Zugehörige dieses Freundeskreises, zu denen Peterson engeren Kontakt hatte, sind der Publizist Waldemar Gurian und der damalige Privatdozent für Dogmatik Karl Eschweiler zu nennen.

[23] An Bultmann, 11. 10. 1925, in: Briefwechsel Barth-Bultmann, a. a. O. 47.

[24] Dieser Traktat ist ebenfalls in die „Theologischen Traktate" aufgenommen worden.

[25] Peterson an Barth, Sylvester 1930, in: Theol. Blätter 10 (1931) 60.

[26] Alle genannten Arbeiten finden sich in den „Theologischen Traktaten".

[27] An Trillhaas, 3. 8. 1950 (dieser Brief wurde mir freundlicherweise von Prof. Trillhaas zur Verfügung gestellt).

[28] Vgl. die Beiträge in den „Marginalien zur Theologie".

Ottmar Fuchs

Individualisierung und Institution

Theologische Reflexionen zu Umfrageergebnissen in der Bundesrepublik

Die empirische Grundlage des vorliegenden Aufsatzes beschränkt sich auf einen Beitrag, der in der zuletzt erschienenen größeren Publikation des Instituts für Demoskopie in Allensbach mit dem Titel „Die verletzte Nation" veröffentlicht wurden (Noelle-Neumann/Köcher 1987). Der von Renate Köcher verfaßte Text trägt die Überschrift: „Religiös in einer säkularisierten Welt" (164–281). Einige der darin vorgestellten Informationen und angebotenen Interpretationen finden in der katholischen Kirche der Bundesrepublik seit einiger Zeit eine besondere innerkirchliche Aufmerksamkeit. Die für die folgenden Überlegungen maßgeblichen Daten seien in Kürze vorangestellt:

1. Es hat sich in den letzten Jahrzehnten eine Entinstitutionalisierung des Religiösen vollzogen, von der auf Dauer eine Stärkung der Religion selbst nicht zu erwarten ist: „Wer die Kirche schwächt, unterminiert die Religiosität" (Köcher, 1987b, 184, vgl. auch 180). Die Ursache der Entinstitutionalisierung und damit der Schwächung der Religion liegt in einer „Ausdehnung der religiösen Autonomie des einzelnen" und damit in einer „Individualisierung von Religion" (ebd. 184, vgl. auch 180ff., 197).

2. Eine Schwächung kirchlicher Bindung fördert nicht nur „ein distanzierteres Verhältnis zwischen den Generationen durch die sinkende Anerkennung gegenseitiger Verpflichtungen", sondern auch eine sinkende Anerkennung der Pflichten und der Verantwortung der Allgemeinheit und ihrer Zukunft gegenüber (vgl. Köcher 1987b, 194 und 196). „Wo Religion und Kirche schwach sind, greifen Egozentrismus und Hedonismus Raum, wird individuelle Autonomie zum überragenden Ziel, dessen Verfolgung keine absoluten Verhaltenspostulate und Verpflichtungen duldet" (ebd. 197).

Interpretationshorizonte und Handlungsinteressen

Im folgenden geht es nicht um eine Problematisierung dieser empirischen Daten und deshalb auch nicht um ihre mögliche und nötige Diskussion im Kontext anderer Untersuchungen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Frage nach dem Zusammenhang von Beschreibung und Interpretation: in der Darstellung der Er-

gebnisse selbst wie auch und vor allem in der kirchlichen Rezeption und Interpretation dieser so dargestellten Ergebnisse. Dies ist ein kritisches Unternehmen, wobei die Kriterien theologischer Natur sind. Denn vom theologischen Interpretationsrahmen hängen auch Bewertung und Auslegung der empirisch fundierten Aussagen ab. Unterschiedliche ekklesiologische Perspektiven führen zu unterschiedlichen Interpretationen und von daher auch zu differierenden Handlungskonzepten.

Seit Bekanntwerden der Untersuchungsergebnisse werden sie in der bundesrepublikanischen Kirche insbesondere von Vertretern des kirchlichen Amtes immer wieder zitiert und als eine Sachautorität anerkannt, die ganz bestimmte Klagen und Postulate hervorruft. Die Ergebnisse gelten als wohlfeile Interpretationsquellen der kirchlichen Situation, der pastoralen Praxis und ihrer künftigen Richtlinien[1].

Dies ist also unsere Frage: Unter welchem Interesse werden die Analysen rezipiert und für welche Handlungsentwürfe gelten sie dann als Begründungen? Ich greife nur die oben dargestellten Befragungsergebnisse und -interpretationen auf und will in deren Verwendung aufzeigen, wie sich Zahlen und Zahlenauslegungen in höchst ambivalenter Weise mit innerkirchlichen Interessen verbinden und verbünden können. Dabei geht es nicht um eine Mißachtung oder gar Ablehnung empirischer Untersuchungen, sondern um die angemessene Begrenzung ihrer Reichweite und Aussagekraft im Zusammenhang unterschiedlicher theologischer Interpretationsrahmen.

Wir nähern uns damit der schwierigen Verhältnisbestimmung von empirischer Kirchensoziologie und theologischem Kirchenbild. Letzteres führt in die Normativität einer „Ideologie" ein, welche die Daten mit ganz bestimmten Kausalzusammenhängen ausstattet und in gleicher Weise ganz bestimmte Handlungsstrategien zur Verbesserung der (so gesehenen) kirchlichen Situation entwickelt. Die Bewertungen der Situation und die Handlungsvorschläge, welche diese Situation zum Besseren verändern, beziehen ihre Kriterien jeweils aus der gleichen Quelle: nämlich aus dem jeweiligen erkenntnis- und interpretationsleitenden Christen- und Kirchenbild.

Die in diesem Zusammenhang sicher interessante Frage danach, wie sehr Köchers eigene Interpretation der empirischen Daten bereits ganz bestimmte innerkirchliche Rezeptionen und theologische Positionen provoziert, vielleicht sogar suggeriert, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Ich begnüge mich mit der Andeutung, daß in den Publikationen der Interpretationsrahmen aus der Perspektive einer die Wertorientierungen von Staat und Gesellschaft tragenden Religion und Kirche erfolgt und daß von daher ein ordnungspolitisches Konzept verfolgt wird, das primär vom notwendigen Funktionieren *bestehender* Institutionen und Verpflichtungssysteme ausgeht (vgl. Köcher 1987b, 180ff., 184ff., 197; dies. 1987a, 96ff., 103ff.).

Evaluierung empirischer Informationen im kirchlichen Bereich

In nicht wenigen Akademieveranstaltungen und Kirchenkonferenzen habe ich selbst die Funktionalisierung der hier zur Debatte stehenden Umfrageergebnisse vornehmlich für eine Perspektive erlebt, die man wie folgt persiflieren kann: Wenn es keine Religion ohne kirchliche Institution gibt, dann müssen diese Institution sowie ihre amtlichen Repräsentanten gestärkt werden[2].

Auf diese Weise werden *empirische* Informationen vermittels ganz bestimmter kirchlicher *Normvorstellungen* mehr oder weniger kurzschlüssig bzw. elaboriert in Norm*angaben* umgesetzt. Zugleich werden damit darüber hinausgehende inhaltliche Anfragen und Überlegungen außer Kraft gesetzt und gegen möglicherweise ganz andere „Lesarten" des Materials immunisiert. Wo allerdings die Lösungsmöglichkeiten und Handlungskriterien nur in Funktionsdefiziten der bestehenden Verhältnisse und als integralistische Reparaturen ihrer Systeme aufgesucht werden, haben inhaltliche Alternativen und strukturelle Innovationen wenig Raum. Einer neokonservativen Rezeption der empirischen Ergebnisse steht dann nichts mehr im Weg, zumal sie sich mit der Aura wissenschaftlicher Begründung zu umgeben vermag und von daher die Problematisierung der dahinterstehenden Ideologie ebenfalls entwaffnet. Diese Andeutungen lassen ahnen, welchem ideologischen Spannungsfeld die Vermittlung derartiger Analyseergebnisse in den kirchlichen Raum hinein ausgesetzt ist.

Auf der Suche nach *alternativen* Interpretationen erinnert sich der Theologe an das Stichwort des Zweiten Vatikanums, an die „Zeichen der Zeit", deren Wahrnehmung folgendes bedeutet: Erhobene Situation und christliche Botschaft kommen derartig miteinander in Verbindung, daß sie sich in ihrer gegenseitigen Zuständigkeit für konkrete Verbesserungen menschlichen Lebens und Handelns bereichern, durchaus mit dem kritischen Anteil des Evangeliums gegenüber der Situation, aber doch nicht über ihre Dynamik hinweg und gegen sie. Bedingung dafür ist allerdings die Einstellung, die gegenwärtigen Verhältnisse und Entwicklungen nicht nur als schlechte Welt gegenüber dem guten Evangelium (und der Kirche) zu begreifen, sondern auch als potentielle Herkunft des Gottesgeistes zu verstehen, der „weht, wo er will": nämlich in allem, was menschliches Leben freier und erfüllter werden läßt. Möglicherweise ergeben sich dann auch vom Traditionsgut der Kirche her korrespondierende alternative Leitbilder und Praxisversuche für die Gestaltung von Leben, Gemeinschaft, Gesellschaft und nicht zuletzt von Kirche selbst.

Wenn es dagegen richtig ist, daß die Kirchenleitungen in der gegenwärtigen Tradierungskrise christlichen Glaubens insbesondere mit der Rückorientierung auf traditionelle und bestehende Formen der Erhaltung kirchlicher Identität zu reagieren versucht sind (vgl. Gabriel, Diakonie 9f.), dann dürften die innerkirchlichen Gründe dafür in der Tendenz liegen, daß in der Organisation Kirche In-

novationen vornehmlich als *Störungen* erlebt werden. Zuwenig kann man sich offensichtlich eine Institution Kirche vorstellen, welche entsprechende Umwandlungen zu ihrer eigenen (auch institutionellen!) inhaltlichen Identität *nötig* hat. Unter dem Stichwort der Nachfolge Jesu eingebrachte Provokationen und radikalere Ansprüche finden nicht selten ihre vorzeitigen Grenzen dort, wo die Legitimation der Kirche in ihrer bestehenden Sozial- und Institutionsgestalt sowie in den damit verbundenen wirtschaftlichen und politischen Verflechtungen in Frage gestellt wird.

Die Traditionskrise erscheint aus dieser Perspektive zumindest auch als eine Kontinuitätskrise der Kirche selbst, insofern sie das jeweils Neue ihrer eigenen Botschaft nicht kreativ und offen genug mit neueren Entwicklungen der Gegenwart in Verbindung zu bringen vermag. Die Ablehnung des innovativen Potentials einer Zeit ist nicht ein Ausdruck seiner Kritik, sondern verweigert gerade kritische Begegnung durch regressive eskapistische Reaktion. Binnenkirchlich schlägt sich eine solche Strategie der Kirchenleitung und ihrer Exponenten darin nieder, daß der rechte Glaube kollektivistisch insbesondere als bekenntnisorientiertes Zustimmungsverhalten und als sittliches Wohlverhalten (vornehmlich im sexualmoralischen Bereich) eingefordert wird.

Im folgenden sei der Versuch unternommen, alternative, theologisch vertretbare Interpretationen des vorliegenden empirischen Materials zu finden und von daher auch zu anderen Handlungsvorschlägen für einen künftigen Selbstvollzug der Kirche zu gelangen. Dies kann hier nur in Andeutungen geschehen. Kirchenpolitisch geht es dabei um eine in der Bundesrepublik höchst fällige Korrektur der Eindimensionalität, in der derartige empirische Informationen bislang weitgehend aufgenommen und den innerkirchlichen Auseinandersetzungen zugeführt wurden.

Über die Bundesrepublik hinaus mag hier die generelle Einsicht relevant sein: Empirische Untersuchungsergebnisse geraten kirchlicherseits in ein theologisches Spannungsfeld sowie in eine innerkirchliche Auseinandersetzungssituation (insbesondere um die authentische Interpretation und Verwirklichung des Zweiten Vatikanums). Von den Kontrahenten wird Bedeutung und Gewicht empirischer Informationen vor allem auch daran gemessen, welchen Stellen- und Streitwert sie innerhalb der aktuellen Auseinandersetzung haben. Entscheidend ist dabei, daß die jeweiligen unterschiedlichen theologischen und kirchenpolitischen Lesearten nicht als empirische Erkenntnisse ausgegeben und damit mit der Dignität eines widerspruchsresistenten Arguments ausgestattet sind, sondern daß die theologischen Motive selbst einschließlich ihrer Problematisierbarkeit im *theologischen* Diskurs aufgedeckt, offengelegt und in ihrer Distanz wie auch Nähe zu den empirischen Daten diskutiert werden.

Individualität und Pluralität als Herausforderung der Kirche

1. *Individuum und Gemeinschaft*

Die Untersuchungsergebnisse unterstreichen mit Nachdruck, daß eine Entinstitutionalisierung der christlichen Religion nicht anzustreben ist. Die Frage allerdings, von deren Beantwortung die Interpretation dieser Aussage abhängt, ist: An welchem Ordnungsmodell wird sich eine kirchliche Institution orientieren dürfen und müssen, wenn sie sich in der Verantwortung des Evangeliums der konkreten geschichtlichen Wirklichkeit aussetzt, auf sie reagiert und sie zugleich entsprechend transformiert? Wenn zutrifft: „Die Kirche hat zu der Mehrheit ihrer Mitglieder keinen oder nur sporadischen direkten Kontakt; dies bedeutet eine tiefgreifende Störung des Kommunikationssystems" (Köcher 1978 b, 182), dann muß man die Ursachen der Störung nicht darin sehen, daß das alte Ordnungs- und Vermittlungsmodell („oben-unten") nicht mehr funktioniert, sondern man kann möglicherweise zutreffender die Ursachen dieser Störung darin sehen, daß gerade dieses alte Modell *noch* funktioniert und funktionieren muß und deshalb nicht auf die veränderten sozialen Verhältnisse und darin liegenden potentiellen Humanisierungsanteile reagieren kann. Ob man der einen oder anderen Interpretation zuneigt, ist bereits eine Frage der Theologie, die man vom Menschen und von der Kirche hat.

Wer (besonders in der Kirchenführung) weitgehend nur auf ein *hierarchologisches* Kirchensystem setzt, in dem Kirchgang, Predigt des Pfarrers, Totalidentifikation mit dem kirchlichen Credo und mit den Moralvorstellungen der Kirche das beherrschende Institutionskonzept bilden, betreibt eine Strategie, die die als „Individualisierung" beschriebenen Tendenzen kaum positiv aufnehmen kann. Dieser Rekurs auf die alten integralistischen Lösungsmodelle trägt die Gefahr in sich, die Fähigkeit zum konstruktiven Austausch mit der Umwelt zu schwächen und damit einer Gettoisierung der Kirche Vorschub zu leisten. Auf Dauer kann sich gerade diese Interpretation und Handlungsstrategie als für diese Institution selbst höchst destruktiv erweisen. So erklärt Ch. Duquoc: „Die Kirche aber drängt in die Schizophrenie. Denn einerseits weckt sie schöpferische Verantwortung in der Welt, zwingt aber andererseits durch die Verweigerung einer demokratischen Debatte über das, was alle Getauften angeht, zu veralteten ethischen und disziplinären Verhaltensweisen" (Duquoc 1988, 168). In solcher Interpretation wird man auch die ekklesiogenen Schuldanteile an den Verhältnissen, die man jetzt beklagt, wenig aufdecken können.

Das alternative Interpretations- und Lösungsmodell sehe ich insbesondere in der Charismen- und Volk-Gottes-Theologie des Zweiten Vatikanums. Von einem solchen *pneumatologischen* Kirchenbild her könnte sich die sogenannte Individualisierung im Sinn der „Zeichen der Zeit" als Herausforderung und Chance ergeben, auch als Chance, die innerkirchlichen Ursachen für die individuellen

Absetzbewegungen von der kirchlichen Institution aufzuspüren (wie sie etwa in autoritären und indoktrinierenden Verhaltensweisen zu finden sind, welche der Freiheit und dem Charisma des einzelnen keine Luft lassen). Aus dieser Blickrichtung käme es darauf an, die einzelnen ernst zu nehmen und kommunikative Netzwerke entstehen zu lassen, die einen anderen Ordnungsindex ermöglichen, nämlich den einer gleichstufigen Einheit der Gläubigen in ihrer *Vielfalt*[3].

Wenn die Pluralität als integraler Bestandteil der Kirchenbildung nicht nur zugelassen, sondern immer mehr als ihr eigener Reichtum erfahren wird, wird die religiöse Freiheit des Menschen in Beziehungsfelder eingebunden, die diese Freiheit nicht zerstören, sondern kreativ aufbauen und zugleich begrenzen. Eben darin muß die Freiheit des Individuums nicht aus der Kirche herausgehalten werden, weil sie etwa zur Destruktion der Institution führen könne, sondern weil sie diese Kirche und ihre Institutionen selbst (die dann natürlich anders aussehen werden) aufbaut und mitgestaltet. So tut sich eine neue und wohl die beste Möglichkeit auf, falsche Individualisierung und Isolation zu verhindern, weil den Menschen hier Individualität zuerkannt wird, ohne daß man ihnen die Gemeinschaft aufkündigt.

Eine restaurative Kirchenräson dagegen treibt den Teufel mit Beelzebul aus, indem sie auf diese vorhandene Ressource der Gemeinschafts- und Institutionsbildung verzichtet. Gerade wenn die Kirche nach dem alten Ordnungsmodell nur auf Integration und Institutionserhaltung aus ist, kann sie nicht verhindern, daß sie im fortschreitenden Sog der technologischen und wirtschaftlichen Funktionalisierungen als kompaktes Kompensationssystem ausgegrenzt und festgelegt wird[4]. Die Kirche kann erst dann nicht zuletzt auch als Institution in allen Bereichen der Gesellschaft „greifen", wenn sie die einzelnen nicht mehr (nur) in vorgeschriebenen institutionellen Rollenzuschreibungen „versäult", sondern wenn sie sich selbst auf der Basis der „Freigabe von Entscheidungen des einzelnen in der Wahl seiner spezifischen Rollenkombinationen" neu konstituiert (Gabriel 1988, 33). „Die Freigabe individueller Entscheidungen hat zur Konsequenz, daß die Teilnahmemotive vom System her nicht voll kontrollierbar sind, die Subsysteme sich Veränderungen der individuellen Motivlagen gegenüber entsprechend offen halten müssen" (ebd. 33 f.). Was schon immer ein Problem nicht nur kirchlicher Institutionen war, nämlich Freiheit des einzelnen und Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zusammenzubuchstabieren, wird künftig zum Überlebensproblem solcher Institutionen schlechthin.

2. *Die einzelnen und der Weltbezug der Kirche*

Mit einer *positiven* Aufnahme des anwachsenden Individualisierungsgrades in den kirchlichen Sozialgestalten wird der Gefahr der bereichsspezifischen Reduktion des ganzheitlichen Anspruchs der christlichen Botschaft und der kirchlichen Existenz (gegenüber Gesellschaft und Welt) angemessen begegnet und entgegen-

gesteuert, weil sich nämlich freie Christenmenschen in ihrem gesellschaftlichen Engagement weder von der Kirche auf die Verteidigung des Lebensrechts ungeborenen Lebens einschränken lassen noch von der Gesellschaft her Sanktionen bezüglich ihrer ökologie-, militär- und ökonomiekritischen Positionen annehmen. Wer innerhalb der Gemeinden von seiner Freiheit im Glauben Gebrauch machen darf, der wird auch außerkirchlich die Freiheit seiner christlichen Optionen in allen möglichen und notwendigen Bereichen mit dem entsprechenden Rückhalt und mit um so größerer Zivilcourage vertreten können.

In der bereichsspezifischen Reduktion des Weltauftrags der Kirche auf die im engeren Sinn religiösen und liturgischen Innenbereiche sieht übrigens auch Köcher eine große Gefahr ihrer Institutionsschwächung (vgl. Köcher 1987b, 182ff.). Freilich wird eine solche Reduktion nicht bereits schon dadurch aufgehoben, daß solche im kirchlichen Innenbereich geltenden Zugehörigkeitssignale (Kirchgang, Tischgebet, katholisches Bekenntnis, religiöse Ausdrucksformen u. ä.) unerschrocken auch nach außen gekehrt und in den profanen Lebensbereichen sowie diesen gegenüber mutig ausgeführt werden (wie etwa das singuläre Tischgebet eines Katholiken in der Runde einer Gaststätte). Denn solche nach außen gekehrten Signale binnenkirchlicher Zugehörigkeit (konzentriert man darauf den ausschlaggebenden Weltbezug) verstärken oft auch den Verlust der Weltverantwortung in darüber hinausgehenden gesellschaftlichen und politischen Kontexten des Lebens. Selbstverständlich müßten solche Kontexte vermittels der einzelnen Subjekte und ihrer Erfahrungen in den Kirchen selbst vorkommen und thematisiert werden, damit sie durch die Christen auch nach außen hin getragen und vertreten werden können.

Die Beantwortung dessen also, was den „Weltdienst" der Christen ausmacht, hängt wiederum von der jeweiligen Kirchenkonzeption ab. Die eine sieht die Kirche vornehmlich als liturgischen und religiösen Bekenntnisraum, dessen Öffentlichkeitsbezug sich vor allem darin ereignet, daß man seine Zugehörigkeit in entsprechenden Signalen gegenüber der Welt bekennt. Die andere ist insbesondere in der Berufungstheologie des Zweiten Vatikanums sowie im lehramtlichen Evangelisierungsbegriff vorzufinden (vgl. Paul VI. 1975/76; auch Fuchs 1987), insofern die Evangelisierung nicht nur den liturgischen und religiösen Bereich betrifft, sondern alle Lebens- und Sozialbereiche der Menschen erreicht; und insofern dies nicht ohne die gleichstufige Berufung aller Christen zur gegenseitigen Evangelisierung in diesem Sinn zu denken und zu realisieren ist. Hier steht also längst ein inhaltliches Konzept des kirchlichen Dienstes in und an der Welt bereit, das das Verhältnis von individueller Mündigkeit der Christen und kirchlichen Teilnahmechancen an der Gestaltung der Welt in gegenseitig zunehmender Proportionalität zu entwerfen vermag.

Dabei sind unterschiedliche kirchliche Ordnungsmodelle im Spiel: Die erste Konzeption bevorzugt das Ordnungsmodell der autoritativen Vermittlung von

Lebens- und Glaubenswissen durch einen Klerus, der in Kult und Wort die ausschließliche Kompetenz und Legitimation gültiger Heilsvermittlung beansprucht. Das zweite Konzept privilegiert ein Ordnungsmodell, welches prinzipiell von der Gleichheit aller Charismen im Volk Gottes ausgeht und das kirchliche Amt darauf verpflichtet, daß die Christen auch tatsächlich in den kirchlichen Sozialformen mit ihren eigenen Erfahrungen, Inhalten und Handlungsvorschlägen Bedeutung bekommen und sich darin gegenseitig bereichern, kritisieren und ergänzen.

In diesem Zusammenhang darf übrigens auch an die empirische Einsicht erinnert werden, daß die Minderheit kirchennaher Christen in einer „Schweigespirale" ihre religiösen Ausdrucksformen und Inhalte entöffentlicht und privatisiert, weil sie in der herrschenden gesellschaftlichen Öffentlichkeit kaum vorkommen und als Fremdkörper empfunden werden. Solche Christen „sprechen weniger über ihre Überzeugungen, verstummen allmählich in bezug auf das, was ihnen wichtig ist" (Köcher 1988, 37). Gerade innerhalb des vornehmlich hierarchisch-autoritativen Ordnungsmodells reagiert man kirchlicherseits auf diese Erkenntnis mit dem Postulat vom „Weltdienst" der Laien, der darin besteht, den in der kirchlichen Heilsvermittlung empfangenen Glauben auch „draußen" zu bekennen.

Dabei kommt wenig in den Blick, daß man etwas fordert, wofür man die innerkirchliche Ermöglichung kaum zugelassen hat. Denn innerkirchlich gibt es kaum strukturelle Chancen, daß Laien über ihre Erfahrungen mit Gott, mit den Menschen und mit der Kirche sprechen können und sich in ihrer Vielfalt und Einseitigkeit (unzensiert von „theologischen" Unverkürztheitsansprüchen des Klerus) gegenseitig begrenzen und aufbauen. Gerade innerkirchlich gibt es zu wenige Erfahrungsfelder, in denen die Christen die Wichtigkeit ihres eigenen Glaubens für den *öffentlichen* Glauben der Kirche erleben können. Was Köcher demnach bezüglich des Dilemmas der kirchennahen gesellschaftlichen Minderheit nach außen schreibt, ist gerade das innerkirchliche Dilemma selbst: Die Laien können wenig über ihre eigenen Überzeugungen sprechen und sind bereits hinsichtlich dessen verstummt, was ihnen von ihren eigenen Lebenserfahrungen her wichtig ist.

Letzteres ist gerade der Grund dafür, daß sich zunehmend eine Minderheit „kirchenferner" Christen von den bestehenden Sozialgestalten der Kirche absetzt, ohne das eigene christliche Selbstverständnis zu verlieren und auch durchaus mit dem Anspruch, dafür auch den Kirchenbegriff für sich reklamieren zu dürfen. Dabei handelt es sich vor allem um Personen, denen es nicht nur um die Ausdrucksformen des Glaubens geht, sondern die auch entsprechende soziale Initiativen und solidarische Handlungsentwürfe sowie (partei-)politisch unbequeme Optionen entwerfen und verfolgen. In diese Richtung dürfte eine progressive Dynamik im Gang sein, deren zukünftige Entwicklungen noch gar nicht

abzusehen sind. Jedenfalls handelt es sich dabei vom eigenen Anspruch her gerade nicht um kirchenferne Christen, sondern um solche, die um der Evangelisierung willen von bestehenden kirchlichen Institutionen Abstand nehmen und eigene kirchliche Selbstvollzüge im „Daneben" (durchaus in neuen strukturellen Gestalten) realisieren. Hier bahnt sich ein *reales* kontrastreiches Nebeneinander der Ordnungsmodelle an, von denen bislang gedanklich die Rede war. Auch nach Köcher ist „eine Minderheit ... kirchenfern und dennoch dem christlichen Glauben fest verbunden" (Köcher 1987 b, 163, vgl. 184).

Zur Klärung dieser spannenden innerkirchlichen Verhältnisse stünden eigene empirische Untersuchungen an, die Kirchendistanz nicht von vorneherein als institutionsschwächend interpretieren, sondern die von dem Vorverständnis ausgehen, daß die angesprochene Minderheit mit der Zeit ständig wächst und dabei ist, neue und andere (auch ökumenische) institutionelle Strukturen zu entwickeln, so daß sie gerade nicht das Institutionelle schlechthin schwächt, sondern lediglich die institutionellen Gegebenheiten der Kirche, in der sie nicht gefragt ist und aus der sie selbst ausgegrenzt wird. Vielleicht bekäme man dann auch differenziertere Einsichten in die Basis christlich motivierter Kirchenkritik und Kirchenferne (zu bestehenden kirchlichen Institutionen) sowie in ihre Aufgliederung und ihren eigenen strukturellen Selbstvollzug zum Vorschein. Immerhin bezeichnen sich 58 Prozent von denen, die wenig oder überhaupt kein Vertrauen zur Kirche haben, als religiös. Und 33 Prozent von diesen „Kirchenfernen", denen es an Vertrauen zur Kirche mangelt, ziehen aus dem Glauben Kraft und Trost.

Ausblick

Diese Überlegungen zeigen: Was man als Entkirchlichung oder Verkirchlichung des Christentums bzw. der Christen bedauert oder begrüßt, hängt immer von dem theologischen Denkmodell sowie von dem organisatorischen Ordnungsmodell ab, das man jeweils mit dem Begriff Kirche verbindet. Hier stehen in Interpretation und Realisation schwierige innerkirchliche Entscheidungen ins Haus. Hat die Kirche den Anspruch der neuzeitlichen Moderne in der Verkirchlichung des Christentums durch vielfältige institutionelle Versäulungen und Milieubindungen ihrer Mitglieder sowie durch eine innovationsscheue Diskursorganisation der Theologie[5] mehr abgewehrt als bewältigt, so steht an der Schwelle zur nachchristlichen Ära bzw. zur Postmoderne[6] die epochale Entscheidung an, die künftige Selbstverwirklichung der Kirche nicht gegen die fortgeschrittene Individualisierung der Menschen, sondern mit ihr zu konzipieren und zu gestalten.

Zwischen den angedeuteten unterschiedlichen und teilweise gegensätzlichen Interpretationsrahmen der angeführten empirischen Ergebnisse votiere ich selbst nicht zuletzt aus theologischen Gründen für diese Alternative. Künftige Kir-

chenbildung gettoisiert sich dann nicht über die geschichtliche Situation hinweg, sondern begibt sich kritisch-partizipativ in die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Entwicklungen hinein, wenn sie die Wahrnehmung der prinzipiellen und realen Pluralität und Differenz aller Menschen akzeptiert und die sich gerade darin produktiv entfaltende kommunikative Verantwortung übernimmt, einheitsstiftende Übergänge, Anschlüsse und Verbindungen zuzulassen, zu provozieren und zu strukturieren, welche die Vielfalt nicht zentralistisch zerstören, sondern als reale Ermöglichung und Basis der Einheit selbst fruchtbar machen.

Gerade nach der Theologie des Zweiten Vatikanums kann ein Eingehen auf geschichtliche Tendenzen nicht nur mit den Inhalten des Evangeliums vereinbar sein, sondern auch ganz bestimmte, bisher noch wenig realisierte Momente der Evangelisierung geradezu herausfordern und damit die Identität der Kirche selbst vertiefen und bereichern. Dies verhindert nicht die kritische Auseinandersetzung mit extremen Individualisierungstendenzen, mit dem „krampfhaften Sich-wichtig-Nehmen" der Menschen[7], wenn sich diese notwendige Auseinandersetzung nicht gegen die Individualität der Menschen und auf deren Kosten, sondern mit ihr und vor allem mit den individuellen Subjekten selbst vollzieht, weil gerade letzteres die Kommunikation ermöglicht, welche die *Grenzen* der Individualisierung erfahren läßt, freilich nicht durch restaurative, letztlich entfremdende Hierarchisierungen, sondern durch die strukturelle Offenheit für die gegenseitige Kritik und Begrenzung der Individuen von seiten der Individualität anderer (vgl. Fuchs 1988).

Nicht nur um der „puren Auflösung der Vernunft", sondern auch um der Auflösung der Kirche zu begegnen, „sind wir aber nicht auf vertikale Steuerungen angewiesen, sie läßt sich auch aufhalten durch laterale Formen des Austauschs. Ein Netz von heterogenen, jedoch vielfältig verflochtenen, sich nicht nur ausschließenden, sondern auch überschneidenden Rationalitätsfeldern, Diskursen, Lebensformen, Lebenswelten hätte viele Knotenstellen, Übergänge, Übersetzungsmöglichkeiten, auch Konfliktzonen, aber keinen einheitlichen Mittel- und Fluchtpunkt" (Waldenfels 1985, 117). Diese Aussage des Religionsphilosophen läßt sich gut mit der ekklesiologischen Aussage des Theologen korrespondieren: „Die Kirche ist eine Kirche des Geistes des unendlichen und unbegreiflichen Gottes, dessen selige Einheit in dieser Welt sich nur gebrochen in vielem Verschiedenen spiegeln kann, deren letzte befriedigte Einheit nur Gott selbst und sonst nichts ist" (Rahner 1978, 28). Ziel ist hier die Stärkung des Subjekts zur gegenseitigen Gemeinschaftsreife in paritätischer Vielfalt.

Dieser Beitrag und die darin vertretene Interpretationsalternative möchte zu einem innerkirchlichen Umgang mit empirischen Umfrageergebnissen ermutigen, in dem letztere dem freien Diskurs aller Beteiligten überantwortet werden. Im Gegensatz dazu stünde eine Monopolisierung solcher Ergebnisse durch vorzeitige Kenntnis und ausschließlich beanspruchte Interpretationskompetenz von

seiten der Professionellen in der Kirche. Erst im Dialog und in der Diskussion aller Beteiligten können die Transparenz der Argumente (sowie ihrer Kirchenbilder) und die Reichweite der Ergebnisse selbst geklärt werden.

ANMERKUNGEN

[1] Daß die Vertreterin des Allensbacher Instituts, die die entsprechenden Ergebnisse publiziert hat, Renate Köcher, nicht selten dazu eingeladen wurde, diese Ergebnisse und ihre damit verbundenen Bewertungen in kirchlichen Gremien wie auch theologischen Zeitschriften vorzustellen, ist ein kommunikativer Ausdruck des starken Interesses bei den Verantwortlichen in der Kirche; vgl. den Beitrag Köcher 1988.

[2] Vgl. Köcher 1987 b, 184: „Wer die Kirche schwächt, unterminiert die Religiosität." Dieser Satz klingt für die Rezeption restaurativ eingestellter Kirchenleute ausgesprochen günstig, weil sie hier ihren hierarchischen Kirchenbegriff leicht mit der institutionssoziologischen Kirchenempirie zu identifizieren vermögen. Deskription und Ideologie verschmelzen unversehens, weil man nicht klar genug differenziert, von welcher Kirche hier die Rede ist: offensichtlich von den kirchlichen Institutionen, die für die Verkündigung in Wort und Sakrament zuständig sind und diese Verkündigung auch in der Gegenüberstellung von Klerus und Laien ansiedeln. Die Kirche, die beispielsweise in den karitativen Verbänden in der Gesellschaft präsent und wirksam ist, kommt hier ebensowenig ins Blickfeld wie die Kirche, die sich immer da ereignet, wo getaufte Menschen zusammenkommen bzw. miteinander leben (wobei die institutionelle Dichte sowie die Nähe zum Klerus relativ zweitrangig sind).

[3] Vgl. das Themenheft „Einheit und Vielfalt in der katholischen Kirche" der Pastoraltheologischen Informationen 5 (1985).

[4] Dieser Ausgrenzung entspricht die bereichsspezifische Eingrenzung von Kirche und Religion und nicht zuletzt auch der Geisteswissenschaften auf die Kompensationsfunktion dessen, was nicht rationalisiert werden kann. Damit wird weder den Geisteswissenschaften noch der Religion noch ihren Trägern (Universitäten und Kirchen) eine konstruktive und kritische Rolle gegenüber den funktionalisierten Lebens- und Arbeitsbereichen selbst zuerkannt. Zur problematischen neokonservativen Verteidigung der Geisteswissenschaften in der Kategorie kultureller Kompensation und Krisenreparatur vgl. Schnädelbach 1988.

[5] Vgl. hierzu Gabriel 1988, 30ff.; Bucher 1988, 309ff.

[6] Zum Begriff der Postmoderne vgl. Welsch 1987, 139ff.

[7] Vgl. Köcher 1987 b, 196, wo die Autorin Max Webers düstere Prophezeiung zitiert.

Literatur: R. Bucher, Die Theologie, das Fremde. Der theol. Diskurs und sein anderes, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 302–319; Ch. Duquoc, Kirchenzugehörigkeit und christl. Identität, in: Conc. 24 (1988) 157–166; O. Fuchs, Ist der Begriff der „Evangelisierung" eine „Stopfgans"?, in: Kat. Bl. 112 (1987) 498–514; ders., Narrativität und Widerspenstigkeit, in: Erzählter Glaube – Erzählende Kirche, hrsg. v. R. Zerfaß (Freiburg 1988) 87–123; K. Gabriel, Christliche Diakonie im gesellschaftl. Kontext, in: DCV-Materialien 10 (Freiburg 1987) 4–10; ders., Nachchristliche Gesellschaft heute. Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne, in: Diakonia 19 (1988) 27–34; J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: Merkur 240 (1988) 1–14; R. Köcher, Familie und Gesellschaft, in: Noelle-Neumann/Köcher 1987, 74–163 (1987 a), dies., Religiös in einer säkularisierten Welt, ebd. 164–281 (1987 b); dies., Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem 2. Weltkrieg bis heute, in: Diakonia 19 (1988) 35–39; K. Lehmann, Gesellschaftlicher Wandel und Weitergabe des Glaubens (Bonn 1989); E. Noelle-Neumann – R. Köcher, Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern (Stuttgart 1987); Paul VI., Ap. Schreiben „Evangelii nuntiandi". Über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautb. d. Ap. Stuhls 2, Bonn 1975); K. Rahner, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: ders., P. Imhof, Ignatius von Loyola (Freiburg 1987) 10–38; H. Schnädelbach, Kritik der Kompensation, in: Kursbuch 91 (1988) 35–45; B. Waldenfels, In den Netzen der Lebenswelt (Frankfurt 1985); W. Welsch, Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne", in: Phil. Jb. 94 (1987) 111–141.

Josef Nolte

Vorgriff und Entzug

Epochale Ansätze im Denken von Simone Weil (1909–1943)

Vorauszuschicken ist eine Beobachtung: Wir können uns Jahre, ja Jahrzehnte am kulturellen Leben Europas beteiligt haben, und dennoch kann uns eine Gestalt wie Simone Weil fast völlig verborgen geblieben sein. Allerdings stand bald nach ihrem frühen Tod 1943 fest, daß sich in der Existenz der französischen Philosophielehrerin und Widerstandskämpferin Simone Weil eines der gültigsten Lebensexperimente dieses Jahrhunderts vollzogen hat. Kein Geringerer als Albert Camus sagt an herausgehobener Stelle seines Werks, sie habe „das Zeitalter der Technokraten in einer Form beschrieben, die man als vollendet betrachten kann". Und er präzisiert dies dahingehend, daß er feststellt: „Den überlieferten Formen der Unterdrückung, welche die Menschheit kennt, der durch die Waffen und das Geld, fügte Simone Weil noch eine dritte hinzu: die Unterdrückung durch die Funktion" (Der Mensch in der Revolte). Beinahe noch persönlicher bemerkt Jean Paul Sartre in seiner Autobiographie: „In Le Puy lebte sie in einem elenden Hotel und legte das Geld, das sie hatte, auf den Kamin; die Tür blieb offen; wer wollte, konnte es nehmen; das ist besser. Der Wohltäter tauscht eine Aktie gegen ein Verdienst ... die Generosität ist die hauptsächliche Tugend des Besitzers. Simone Weil erwarb keine Tugend, noch nicht einmal ein Verdienst: sie gab nichts, da sie sich nicht vorstellte, das Geld gehöre ihr ... Diesbezüglich spreche man nicht von ‚Entsagung' oder ‚Heiligkeit'. Simone Weil dachte ganz einfach nicht, daß das Geld ihr gehöre, weil sie das gegenwärtige System der Arbeiterentlohnung als absurd ansah" (Die Wörter).

Fragen wir uns zunächst: Wer ist diese Frau, welche die Aufmerksamkeit dieser beiden vielleicht bedeutendsten Köpfe ihrer Generation auf sich zieht? Da jedoch bald klarwerden wird, daß alles an ihrer Existenz ein großer Wille ist, wird die weitere Frage lauten: Was wollte Simone Weil, worauf war sie aus? Und abschließend mag dann nach der Bedeutung dieser rätselhaften Ausnahmeerscheinung gefragt werden.

Wer war Simone Weil? Um es gleich eingangs zu sagen: Um dieses Leben ranken sich Mythen. In seiner hohen Dramatik liefert es Stoff zur Verklärung, und in seiner bewegenden Radikalität fordert ihr Existenzentwurf bis heute Kritik heraus, so daß nicht selten Liebe oder Ablehnung an die Stelle einer ruhigen Beurteilung treten.

Simone Weil selbst hielt nichts von Erbaulichkeit. Es entspricht ihrer eigenen Einstellung, wenn das Leben und die Schriften dieser leidenschaftlichen Kritikerin mit Verstand betrachtet werden. Hier sollen deshalb, soweit dies ohne Indiskretion möglich ist, die einzelnen Stationen ihres Lebens aufgezählt werden, bevor dann im Näheren versucht wird, die innere Biographie und die Eigenart ihrer Existenz zu begreifen.

Wer war Simone Weil?

1. Simone Weil wurde am 3. Februar 1909 in Paris geboren. Ihr Vater war Arzt und stammte aus einer deutsch-jüdischen Rabbinerfamilie, die über Jahrhunderte in Straßburg ansässig gewesen war. Im Elternhaus der Simone Weil spielte das Judentum nach seiner religiösen Seite hin jedoch keine Rolle mehr. Vielmehr sieht ihr Vater auf die bestmögliche Erziehung seiner beiden hochbegabten Kinder: der spätere Mathematiker André Weil, der nach seinen Studien an der École Normale Supérieure in Paris sowie nach einem Aufenthalt in Göttingen Professor in Amerika werden wird; und eben Simone, die nach dem Besuch des renommierten Lycée Henri IV ebenfalls die École Normale Supérieure absolviert. Sie ist dort Mitstudentin von Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir und Maurice Schumann, dem späteren Außenminister unter General de Gaulle.

Nach dem Staatsexamen und der Promotion erhält Simone Weil im Herbst 1931 ihr erstes Lehramt am Gymnasium in Le Puy in der Auvergne, nicht weit von Saint-Étienne entfernt. Hier interessiert sie sich mindestens ebenso wie für ihre Fächer Mathematik und Philosophie für die sozialen Existenzbedingungen der Bergarbeiter und schließt sich der Bergarbeitergewerkschaft dieses Distrikts an. Bei unentgeltlichen Kursen, die sie in der Arbeiterstudiengemeinschaft erteilt, gewinnt sie das Vertrauen und die Freundschaft von Albertine Thévenon, der Frau des überregional bedeutenden Gewerkschaftsführers Thévenon. Diese hält noch 1950 im Vorwort zu den sozialpolitischen Schriften Simone Weils fest: „Nichts Zufälliges ist an dem Umstand, daß die kleine Gruppe der revolutionären Syndikalisten des Loire-Departements Simone Weil im Jahr 1932 kennenlernte. Nach ihrer eigenen Darstellung war sie frühzeitig durch soziales Unrecht ergriffen, und instinktiv befand sie sich auf der Seite der Entrechteten. Die Beständigkeit dieser Entscheidung verleiht ihrem Leben Einheit."

Bereits im Herbst 1931 hatte sich Simone Weil für die Forderungen der Arbeitslosen und Arbeiter beim Bürgermeister und im Stadtrat von Le Puy exponiert, was einen Skandal hervorrief. Am 23. Dezember 1932 erhielt sie eine Vorladung zur Schulbehörde von Clermont-Ferrand. Zum neuen Semester wird sie strafversetzt nach Auxerre. Im Herbst 1932 wieder strafversetzt nach Roanne, beteiligt sie sich am 21. und 22. Oktober 1932 bei Demonstrationen der Bergar-

beiter in Saint-Étienne und trägt die rote Fahne der Bergarbeiter. Ende 1933 findet eine Zusammenkunft mit Leo Trotzki im Haus ihrer Eltern statt. Bei dieser Gelegenheit bemerkt Trotzki: „Sie können sagen, daß die Vierte Internationale in Ihrem Hause gegründet wurde."

Im Herbst 1933 wird ihr Philosophiekurs in Roanne für überflüssig erklärt, so daß Simone Weil mit allen Folgen arbeitslos wird. Einem unbezahlten Urlaub folgt die Einstellung als Hilfsarbeiterin bei der Elektrofirma Alsthom in Paris. Die literarische Frucht dieser Phase, die bis 1935 andauert, ist das bis heute wichtige Protokoll, das auch als „Fabriktagebuch und andere Schriften zum Industriesystem" auf deutsch erschienen ist (Suhrkamp-Taschenbuch 940). Darin finden sich Sätze wie diese: „Die Arbeit ist menschlich dadurch, daß sie das Denken voraussetzt." Und: „In den dunklen Morgen- und Abendstunden des Winters, wenn nur das elektrische Licht scheint, nehmen alle Sinne an einer Welt teil, wo nichts der Natur ähnelt, wo es nichts umsonst gibt, wo ... alles auf die Verwandlung des Menschen in den Arbeiter hinzielt." Deprimiert kann sie auch notieren (an Albertine Thévenon): „Ich weiß nur zu gut, was es heißt, den Tod in seinem Leben zu kosten." An anderer Stelle des Fabriktagebuchs ist zu lesen: „Die freiwillig geleistete körperliche Arbeit ist, nach dem freiwillig erlittenen Tod, die vollkommenste Form der Tugend des Gehorsams. Der Sühnecharakter der Arbeit, auf den der Bericht der Genesis hindeutet, ist nie recht begriffen worden."

Der Arbeiter, so meint Simone Weil, sühnt im Schweiß seines Angesichts die Erbschuld, indem er sich mit seinem Körper gegen den großen, permanenten Fall der Menschheit stemmt. Und in ihrem zentralen Manuskript „Einwurzelung" heißt es: „Es ist ein leichtes, die Stelle zu bestimmen, welche die köperliche Arbeit in einem wohlgeordneten gesellschaftlichen System einnehmen soll. Sie soll dessen geistige Mitte sein."

An dieser zentralen Stelle bricht das große Fragment „Einwurzelung", das so etwas wie die soziale Utopie und Kulturtheorie der Simone Weil darstellt, einigermaßen abrupt ab. Doch schon zu Beginn ihrer Darlegungen hatte sie darauf bestanden, daß eine Erkenntnistheorie der Arbeit ihr wichtigstes philosophisches Postulat sei. „Eine Kultur, die auf eine Spiritualisierung der Arbeit gründete, wäre der höchste Grad der Einwurzelung des Menschen im Universum und folglich das Gegenteil des Zustands, in dem wir uns befinden und der in einer beinahe völligen Entwurzelung besteht."

Nach einer kurzen, von Herbst 1935 bis Frühsommer 1936 dauernden Lehrtätigkeit in Bourges und ihrer glücklosen Beteiligung am spanischen Bürgerkrieg auf republikanischer Seite erholt sich die zu diesem Zeitpunkt bereits gesundheitlich stark angeschlagene, jedoch zu immer radikaleren Experimenten geneigte Simone Weil für kurze Zeit im Elternhaus sowie auf einer für ihr weiteres Denken bedeutsamen Kunstreise in Italien. Bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs reiht sie sich sofort und wie selbstverständlich in die vorderste Linie der Résis-

stance ein. Nach glücklosen Einsätzen im Widerstand verläßt sie mit ihren Eltern zunächst das Land, kehrt jedoch aus eigenem Antrieb Ende 1942 aus dem sicheren Exil in Amerika nach England zurück, um sich dort im Kreis um General de Gaulle einsatzfähig zu halten. Ihr Wunsch, als Partisanin nach Frankreich zurückzukehren, wird ihr nicht erfüllt. Auch ihre Pläne, einen Pflegeorden für die französischen Truppen bei der bevorstehenden Landung aufzubauen, der in allernächster Nähe zur Front seinen Dienst verrichten sollte, wurden verworfen. De Gaulle hatte zu diesen Plänen persönlich angemerkt: „Sie ist verrückt geworden." Simone Weil hat unter diesen Zurücksetzungen aufs äußerste gelitten. Ihrem Heroismus blieb kein anderer Ausweg als das individuelle Selbstopfer. In buchstäblicher Solidarität zur französischen Zivilbevölkerung verweigerte die Schwerkranke unbeirrbar jede zusätzliche Nahrung und starb an den nachfolgenden Entzugserscheinungen am 24. August 1943 in Südengland.

2. So gesehen sind die äußeren Stationen des Lebens der Simone Weil nicht frei von rigorosen und paradoxen, ja absurden und pathologischen Zügen. Diese Beobachtung steigert sich, wenn auf die weitere Entwicklung ihrer inneren Biographie und ihrer geistigen Entwicklung geachtet wird. Den Studien an den nationalen Eliteschulen Frankreichs folgen bei Simone Weil ja nicht die für das französische Führungspersonal vorgesehenen ruhigen Jahre eigenen Lehrens, sondern sie durchbricht diese Zeit in Le Puy, Auxerre, Roanne und zuletzt in Bourges immer wieder zugunsten ihrer eigenen sozialen und politischen Experimente. Dabei entsteht ihre Philosophie und Mystik der Arbeit. Vor allem aber kommt sie bei diesen existentiellen Selbstversuchen in der Arbeiterbewegung sowie im Licht ihrer eigenen Erfahrungen in der Fabrik zu dem Ergebnis, daß die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen angesichts der realen Lage des Arbeiters und im Hinblick auf das Ausmaß der Entfremdung in der modernen Industriearbeit scheitern müssen. Vor allem sieht sie ein: „Es gibt kein kollektives Denken." Und sie kann sagen: „Der Teufel ist bei der Masse Mensch zu Hause." Schon ihr bedeutender Lehrer Chartier hatte behauptet: „Der Mensch denkt in Einsamheit und Stille. Sobald die Menschen in Gesellschaft denken, wird alles mittelmäßig."

In solchen Einsichten, die auf den Kreis von Simone Weils Freunden schockierend wirkten und als Verrat an der Revolution bewertet wurden, wurzeln nicht zuletzt die religiösen Erfahrungen, die sie Zug um Zug seit ihrer Heimkehr aus dem spanischen Bürgerkrieg an sich herankommen läßt. Hatte sie vorher bereits festgestellt, daß „das revolutionäre Gefühl bei den meisten schnell zu einem Imperialismus der Arbeiterschaft und zu einer völlig uneingeschränkten Herrschaft einer bestimmten Gruppe über die ganze Menschheit und über alle Bereiche des menschlichen Lebens wird", so muß sie in Spanien überdies begreifen, daß die Linke zu den gleichen Untaten fähig ist wie die Rechte.

Auf der Italienreise von 1937 mit den hauptsächlichen Stationen Rom und Assisi entdeckt sie die Wirklichkeit der Kunst und die Realität des Religiösen. Na-

mentlich die Gestalt des Franz von Assisi prägt sich ihr von nun an bleibend ein, und sie erkennt die Bedeutung dieser Gestalt schlagartig und sofort. Während des Jahres 1938 immer noch krankheitshalber vom Schuldienst suspendiert und fast beständig von schweren Migränezuständen geplagt, wächst ihr religiöses und theologisches Interesse. Sie verbringt die Karwoche dieses Jahres zusammen mit ihrer Mutter in der belgischen Benediktinerabtei Solesmes und läßt sich hier in den Bann der katholischen Liturgie ziehen. Später verdichten sich ihre religiösen Erfahrungen; und sie selbst spricht immer deutlicher von Christusvisionen, deren sie gewürdigt wird. In diese Jahre fällt auch die geistliche Freundschaft mit dem Dominikanersuperior Jean-Marie Perrin, dem sich Simone Weil – wie ihre Briefe an ihn bezeugen – rückhaltlos anvertraut.

Gleichzeitig und im Zug ihrer Annäherung an das Christentum betreibt Simone Weil sehr intensive Studien über die griechische, jüdische und indische Religion. Sie kommt dabei zu dem theologisch bedeutsamen Ergebnis: „Christus liebt es, daß man ihm die Wahrheit vorzieht. Denn ehe er Christus ist, ist er die Wahrheit." Und sie richtet sich wie schon zuvor in ihren sozialen und politischen Experimenten auch hier nach der Wahrheit. Dies bedeutet: Sie versagt sich den Weg zur Taufe und zur eucharistischen Gemeinschaft der Christen mit dem bis dahin unerhörten Argument der Solidarität gegenüber denjenigen religiösen und geistigen Kräften ihrer Zeit und aller Zeiten, die bisher nicht Aufnahme gefunden haben in die Kirche. Sie entscheidet sich demgemäß für eine Existenz auf der Schwelle zum Christentum und damit für eine religiöse Existenz, die im Hunger und in der Enthaltsamkeit gegenüber derjenigen Wirklichkeit verharrt, der sie so nahegekommen ist. Simone Weil hält es dabei für möglich, „daß das Verlangen nach den Sakramenten und die Enthaltung von ihnen eine noch reinere Berührung darstellen können als die Teilnahme daran". In ihren wichtigen Betrachtungen über das Vaterunser – einem Text von zwingender Konzentration und unbeirrbarer Konsequenz – äußert Simone Weil sich im Zug der vierten Bitte („Unser tägliches Brot gib uns heute") notwendigerweise auch zu ihrem höchsten und tiefsten Lebensgeheimnis, dem Hunger, dahingehend, „daß die Wirklichkeit des Hungers kein bloßer Glaube ist, sondern eine Gewißheit". Und sie folgert: „Wer sagen könnte: ‚Meine Speise ist es, daß ich den Willen dessen tue, der mich gesandt hat', der besäße jenes einzige Heilmittel: ein Chlorophyll, das erlaubt, sich von Licht zu ernähren."

„Sich von Licht zu ernähren", diese geheime und eher katharische Sehnsucht der Simone Weil, stellt den äußersten Punkt ihrer Existenz dar. Wir haben diesen Punkt bisher mit dem Ausdruck „Entzug" bestimmt. An anderer Stelle müssen wir noch bedenken, ob dieser Entzug nicht ein Vorgriff ist auf die Verlegenheiten unseres Jahrhunderts und ob Simone Weils religiöses Selbstexperiment demnach nicht so sehr ein Paradox als vielmehr ein Paradigma darstellt für religiöses Existieren auf der Schwelle zu Religion, Christentum und Kirche.

Was wollte Simone Weil?

Was wollte Simone Weil? Das ist die eine Frage, die oftmals und gerade von ihren Freunden und Eltern an sie selbst gerichtet wurde und die sie bis zuletzt immer wieder beantwortet hat. Eine Antwort also ist zu erwarten, vor allem aus ihren Schriften. Dabei ist jedoch zu bedenken, daß diese Schriften größtenteils privaten oder fragmentarischen Charakter haben und überdies in der Überlieferung nicht in allen Fällen gesichert sind. Ihre Tagebuchnotizen, Briefe, Essays, Artikel, Redemanuskripte und Entwürfe stellen trotz ihrer inhaltlichen Schärfe und sprachlichen Genauigkeit im engeren Sinn keine Literatur dar, sondern bilden in jeder Hinsicht – also auch im Hinblick auf ihr Lebenstempo und ihre Radikalität – die eigene Weise des Existierens ab. So gesehen stellt die Herausgabe, Übersetzung und Kommentierung dieses Schrifttums bis in die Gegenwart eine Reihe von schwer lösbaren Aufgaben dar.

1. Unumstritten in der Authenzität und in ihrer Überlieferungsform sind die frühen sozialkritischen und sozialtheoretischen Schriften sowie die damit zusammenhängenden Materialien und Briefe aus den frühen dreißiger Jahren. Diese Werkstufe ist repräsentiert in dem bereits erwähnten „Fabriktagebuch und anderen Schriften zum Industriesystem". In diesen sozialtheoretischen Zusammenhang gehört des weiteren ihre auf Systemüberwindung und radikale Gesellschaftsreformen bedachte Reflexionsserie, die 1956 auf deutsch unter dem Titel „Einwurzelung" erschienen ist. Die englische Ausgabe unter dem Titel „The need for roots" hatte 1952 kein Geringerer als T. S. Eliot mit einem Vorwort versehen, in dem es heißt: „Simone Weil hatte das Zeug zur Heiligen... Ein potentieller Heiliger kann eine sehr schwierige Persönlichkeit sein; ich habe den Verdacht, daß Simone Weil bisweilen unerträglich war. Hie und da ist man betroffen von dem Gegensatz zwischen einer fast übermenschlichen Demut und dem, was ärgerniserregende Anmaßung zu sein scheint."

Der nähere Entwurf der „Wiedereinwurzelung" der Arbeiterschaft, den Simone Weil sehr konkret bedacht hat, erscheint uns heute – 50 Jahre nach seiner Ausformulierung – erstaunlich klarsichtig und berührt uns in seiner Geistesgegenwart, wenn wir darin lesen, daß „nicht industrielle Ballungszentren, sondern über das Land verstreute Kleinbetriebe" diese Einwurzelung begünstigen. In jedem dieser neuen Wohn- und Produktionsdistrikte soll eine Arbeiterhochschule (der Sache nach eine Volkshochschule) liegen. Die Arbeit soll nur den halben Tag in Anspruch nehmen, die restliche Zeit ist der Fortbildung sowie der Einsichtnahme in die Gesamtzusammenhänge des Betriebs und der Ausbildung einer werkbezogenen Kameradschaft unter den Betriebsangehörigen vorbehalten. Ferner tritt sie für Vollbeschäftigung ein und dafür, daß „ein Haus und ein Garten, der ihm einen großen Teil seiner Nahrung liefert, und das für ihn ein offenes Fenster in die Welt hinein bedeutet", Eigentum des Arbeiters sein solle.

Nur ein zynischer Pessimismus und Immobilismus wird diese tapferen Vorschläge Simone Weils als idyllisch oder grotesk abtun. Allerdings muß zugegeben werden, daß ihr Projekt einer Wiedereinwurzelung der sich selber und der Wirklichkeit entfremdeten Industriearbeiterschaft nicht auf das sogenannte „Interesse der Verbraucher", also ausdrücklich nicht auf Konsumismus ausgerichtet ist, sondern auf die Würde des Menschen bei seiner Arbeit, also einen geistigen Wert. Es ist deshalb kein Wunder, wenn Simone Weil sich auch mit diesem sozial- und kulturethisch so überzeugenden Vorschlag zwischen alle Stühle gesetzt hat. Insbesondere sind es die dogmatischen Sozialisten, die der höchst unerschrockenen Einzelkämpferin Revisionismus, Individualismus und Idealismus vorwefen. Leo Trotzki kritisiert Simone Weil darum mit deutlicher Schärfe: „Einige Zeit hat sie mehr oder weniger mit uns sympathisiert, dann hat sie allen Glauben an das Proletariat verloren; sie schrieb nun absurde idealistisch-psychologische Artikel, worin sie die Verteidigung der ‚Persönlichkeit' übernahm; mit einem Wort, sie entwickelte sich zum Radikalismus. Es ist möglich, daß sie sich von neuem nach links wendet. Aber lohnt es die Mühe, noch länger davon zu reden?"

2. In der Tat wendet sich Simone Weil nach ihren sozialen und politischen Experimenten der „Persönlichkeit" zu. Doch ist dies nicht, wie Trotzki in seiner revolutionsfixierten Dogmatik meint, ein subjektivistischer Rekurs auf das eigene Wohlbefinden bzw. ein „allerreaktionärstes Spießertum", sondern Simone Weil treibt in einsamer Stellvertretung ihre unerbittliche Suche nach dem Absoluten weiter und gelangt ganz folgerichtig bei diesen kühnen Selbsterkundigungen auf den Grund der eigenen Existenz.

Diese Erfahrungen und die Zug um Zug vorangetriebene Existenzanalyse sind vor allem in den Schriften der späten dreißiger und frühen vierziger Jahre greifbar und finden sich in der deutschen Teilsammlung „Das Unglück und die Gottesliebe" (1953 und 1961). Dabei ist es auch hier so, daß der Buchtitel nicht von Simone Weil selber vorgesehen und gleichwohl gut getroffen wurde. Denn das Unglück (malheur) wird je länger ja mehr die Zentralerfahrung und mithin die Zentralkategorie im Denken der Simone Weil. Ja, sie kann in einem herausragenden Sinn sogar als Denkerin des Unglücks angesprochen und bezeichnet werden.

Wie alles in ihrem kurzen Leben, so hat auch dies mit ihrem unersättlichen Hunger nach Sinn und geglücktem Leben zu tun. Doch obwohl sie auf das Glück aus ist, wird ihr das Unglück zur Gewißheit. In ihm kennt und spricht sie sich aus. Unglück in diesem fundamentalphilosophischen Sinn ist nicht eine psychologische Empfindung, sondern eine metaphysische Urgegebenheit menschlichen Seins. Es ist eben jenes „Zerriebenwerden der Seele von der mechanischen Brutalität der Umstände", wie sich Simone Weil ausdrückt.

Oft äußert sich dieses Unglück auch in physischem Schmerz und in Traurigkeit. Christus selbst, der um unseretwillen – wie Simone Weil nicht aufhört zu

sagen – zum Fluch gemacht wurde und in Traurigkeit geriet, und Hiob, der an seinem Schicksal verzweifelte, sind die religiösen Angelpunkte dieses Denkens. „Die Unglücklichen sind vor allem die, die nicht zählen und die – was noch schlimmer ist – wissen, daß sie nie zählen werden", sagt Simone Weil. So entwurzelt das Unglück nicht nur, es legt auch bloß und offenbart uns unser innerstes Wesen, unsere Misere und unsere Gottesverlassenheit. Unglück gehört zur Conditio humana. Da es uns jedoch innewerden läßt, was wir letztlich sind, will es ausgehalten sein. Sich dem Unglück stellen – dem fremden wie dem eigenen – ist deshalb die menschliche Aufgabe schlechthin.

Dabei haben wir bereits bei der Betrachtung ihrer sozialen und politischen Experimente gesehen, daß Simone Weil vehement dafür eintritt, daß das Unglück nach Möglichkeit zum Verschwinden gebracht wird. Denn darauf zielen ja ihre politischen Utopien und Projekte alle: daß der Mensch nicht mehr leidet als er muß. Aber leiden muß er doch, und das dem Menschen wesenseigene Unglück wird auf dieser Erde nicht und niemals zu beseitigen sein.

3. An dieser Stelle ihres Denkens, an der nicht nur die Antinomie von der Glückssehnsucht und Unglückserfahrung des Menschen, sondern die Absurdität menschlichen Existierens überhaupt aufbricht, schlägt die Philosophie der Simone Weil um in religiöse Erfahrung und Mystik. Ihre Erkenntnis geht nämlich dahin, daß das Unglück sich nicht überwinden läßt, es sei denn, man findet die Kraft, in es einzuwilligen. Das aber übersteigt unser natürliches Vermögen, und so verwundert es nicht, wenn sie in gleichsam empirischer Dichte das „Übernatürliche" denkt und fordert. Dieses „Übernatürliche" ist keine theologische Konstruktion, kein postuliertes System im Sinn einer Dichotomie von Natur und Gnade, sondern dieser Begriff beschreibt fürs erste eine Erfahrung dem Unglück gegenüber, die wir Akzeptation nennen können. Diese Haltung der Akzeptation findet Simone Weil – und dies allein ist der Grund für ihre religiöse Umkehr – im christlichen Glauben an das Kreuz abgebildet. Denn „den Gipfel des Unglücks erstieg Christus, der vollkommen Unschuldige". Deshalb werden, wie sie betont, „diejenigen Gott schauen, die es vorziehen, die Wahrheit zu suchen und zu sterben, statt ein langes glückliches Leben zu führen".

Allerdings muß theologisch nochmals herausgestellt werden: das Unglück ist nicht als ein pädagogisches Mittel zu verstehen, welches Gott zu unserem Heil einsetzt. Um dessen gewahr zu werden, bedarf es zunächst der liebenden Aufmerksamkeit und der Erwartung. Einzig diese liebende Erwartung kann vom Unglück nicht zerstört werden, weil sie sich aus Überweltlichem und aus Kräften nährt, die das unglückliche Bewußtsein und das darin verstrickte Subjekt überschreiten. Dieses zugleich transsubjektive und überweltliche Sein benennt Simone Weil mit biblischen Worten und spricht von Leben, Licht und dem Wort. Auch kann sie sagen, dieses Überweltliche sei „die Gegenwärtigkeit Gottes auf Erden" oder „der ungeschaffene Teil einer jeden Kreatur".

4. Es entspricht der Intelligenz und Konsequenz Simone Weils, daß sie ihre Erkenntnisbahn an dieser Stelle nicht abbricht und sich nicht nach Art anderer Konvertiten in die Arme der Kirche wirft, sondern sie begibt sich aus der Einsicht um das Wesen des Christlichen um einige Grade entschiedener auf den Weg eigener Selbstentäußerung und Selbstvernichtung. Die Selbstabtötung, der Selbstentzug, die Selbstauslöschung sind für sie eine unabweisliche Folge ihrer bisherigen Erkenntnis, daß alle „Geometrie und alles Wissen vom Kreuz ausgehe". Diese Lehre vom Kreuz, von der schon Paulus gesagt hatte, daß sie den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit sei, greift Simone Weil in existentieller Härte und Klarheit auf und gelangt somit in einen Zustand radikaler Christusnachahmung, die wir am ehesten bei Gestalten wie Franz von Assisi und Pascal finden, über die sie ja immer wieder nachgedacht hat.

Am Ende ihrer eigenen Erkenntnisbahn steht dann auch weniger die Gewißheit als die Verzweiflung Christi, die sich in der nur zwischen Gott und Gott beantwortbaren Frage äußert: „Warum hast du mich verlassen?" Ihre grauenhafte Erfahrung lautet: „Das Universum ist ohne Zweckmäßigkeit und die Antwort auf die Frage des gekreuzigten Gottes ist Gottes Schweigen, welches zugleich Gottes Abwesenheit und seine geheime Gegenwart hier und jetzt manifestiert. Um dieses göttliche Schweigen zu lösen, muß man gezwungen sein zur vergeblichen Suche nach Zweckmäßigkeit."

Und nochmals bringt sie an dieser höchsten Stelle ihres Denkens die Philosophie des Unglücks ein, gestaltet diese aber im Hinblick auf den Christus am Kreuz in eine Theologie des Unglücks und des Scheiterns um, wenn sie sagt: „Erst wenn das Leiden in den neuen Zustand des Unglücks übergeht und die Seele dennoch nicht zu lieben aufhört, dann berührt sie in ihrer Qual und Einsamkeit des Kreuzestods, in dem Punkt, wo der Schrei nicht mehr zurückzuhalten ist, am Ende etwas, das nicht mehr Unglück ist und auch nicht Freude, sondern das reine, übersinnliche, innerste Wesen und die Liebe Gottes selbst." „Doch einstweilen", so kann Simone Weil fortfahren, „liebt die Seele ins Leere."

5. Angesichts solcher Äußerungen wird sich die Frage auftun, ob und in welchem Sinn diese Religionsphilosophie christlich zu nennen ist. Dabei ist jedoch zu bedenken, was bei der biographischen Darstellung Simone Weils bereits erwähnt wurde: Sie hat sich unter Aufbietung aller Verstandes- und Gefühlskräfte der förmlichen Konversion und der äußeren Annahme des Christentums entzogen, obwohl sie ein großes Verlangen nach der Teilnahme an den Sakramenten der Kirche besaß.

Ihre Gründe sind plausibel und theologisch im höchsten Sinn belangvoll. Schon ihr Lehrer Henri Chartier hatte sie gelehrt: „Und so ging ich zu den Göttern: Tausend Wege führen dorthin." Tausend Wege hat Simone Weil nicht beschritten. Aber sie hat es als der Wahrheit abträglich betrachtet, durch die Übernahme der Taufe den dogmatischen Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil" an-

nulla salus extra Ecclesiam

zuerkennen. Zu tief war ihr Wissen und zu konkret ihre Erfahrung von einer Communio sanctorum in dem Sinn, daß alles Heilige verschwistert und auf Einigung aus ist, gleichgültig aus welchem Teil der Welt es kommt und in welcher Sprache es begegnet. Vor allem aber lag ihr daran, die Griechen, denen sie so vieles verdankte, und die indische Philsosophie, die sie sich erarbeitet hatte, nicht in die Vorhölle der Ungetauften und damit der Unvollkommenen zu verbannen. Und ihr tief ausgeprägter Sinn für Gerechtigkeit und Solidarität wollte nicht in die Vorstellung einwilligen, die ungetauften wahrheitssuchenden Intellektuellen Europas aus ihrer eigenen Generation seien in ihrem Kampf Wahrheitssuchende zweiter Klasse.

Ein solcher Weg muß ins Ungebahnte des Neuen führen und kann nur im Vorgriff und Entzug zugleich begangen werden. Die christliche Theologie sollte eine Bewertung und Deutung dieses Weges nicht vornehmen, ohne sich den obersten Grundsatz aller Theologie vor Augen zu halten, wonach Gott stets größer ist als der jeweilige Gott, den wir meinen. Dies wäre gerade in der Gegenwart zu bedenken, da unsere Kirchen erneut in die Enge eines bangen und exklusiven Dogmatismus flüchten wollen.

Rang und Bedeutung

Was Simone Weil selbst angeht, so hat sich diese eher mit ihrer literarischen Lieblingsgestalt, der griechischen Tragödienfigur Antigone, verwandt gefühlt. In einem Aufsatz von 1936, der die Überschrift „Antigone" trägt, stellt sie heraus, daß in dieser Gestalt „nicht eine moralische Fabel für kluge Kinder" zu sehen ist. Sondern: „Sie (Antigone) ist ein menschliches Wesen, das ganz allein, ohne Hilfe Widerstand leistet gegen ihr eigenes Land, gegen die Gesetze ihres Landes, gegen das Staatsoberhaupt; ein vollkommen reines, völlig unschuldiges Wesen, das sich freiwillig dem Tod ausliefert, um einen schuldverstrickten Bruder vor einem unglücklichen Schicksal in der anderen Welt zu bewahren." Und Simone Weil hofft in ihrem Beitrag, den sie für die Werkzeitschrift einer Eisenhütte verfaßt hat, man werde „nicht so weit gehen, Sophokles – den Dichter der ‚Antigone' – subversiv zu finden". Sie selbst jedenfalls ergreift einstweilen Partei für den „Wahnsinn der Liebe" (folie d'amour), der Antigone bewegt hat.

Wir wissen und haben es bereits gehört, daß zu dem frühen Bild der Antigone spätestens seit ihrer Italienreise und dem Besuch in Assisi 1937 die Gestalt des Franziskus für sie von prägender Bedeutung wurde. An ihm erkennt sie den „reinen Geist des Christentums" jenseits hebräischer und römischer Rechtlichkeit und Machtbegierde. „Daß Franz von Assisi vom Recht spräche, ist nicht vorstellbar", notiert sie genau und bekennt, in Assisi sei sie zum ersten Mal in ihrem Leben niedergekniet. Und bedeutsam ist auch ihre in Italien gewonnene Er-

kenntnis: „Die Freude, wenn sie eine vollkommene und reine Zustimmung ist zur Schönheit der Welt, ist ein Sakrament (das Sakrament des heiligen Franziskus) – ebenso wie die Schönheit der Mathematik. Außer bei Sankt Franziskus hat das Christentum die Schönheit der Welt fast verloren." Und wir können im Zug ihrer Systematik vom Unglück und der Gottesliebe hinzufügen: Einmal in der Geschichte des Christentums – eben in der Gestalt des Franz von Assisi – scheint die Freude (und damit auch das Glück) über das Leiden und das Unglück Herr geworden zu sein. Das Christentum selbst aber in seiner jüdisch-römischen Kirchengestalt muß sich nach Simone Weil fragen lassen, ob es je aus dem Pessimismus der Stärke – und damit aus dem Unglück – heraustreten oder die Welt aus dem Unglück herausführen kann.

Nach Antigone und Franziskus tritt – wenngleich verborgen und zuweilen sogar abgelehnt von ihr – noch eine dritte Gestalt zunehmend ins Blickfeld der Simone Weil: Blaise Pascal, der ihr bereits als Mathematiker und Philosoph und dann als „Christ en rigeur" (als welchen Nietzsche ihn bezeichnet hat) mit seinen mystisch-religiösen Erfahrungen vorangegangen war und sich zu seiner Zeit nicht gescheut hatte, den Raum der Erkenntnis zugunsten transzendentaler Erfahrungen offenzuhalten. So gesehen bewegt sich auch Simone Weil in ihrer triadischen Erkenntnisbahn, die von der Natur über die Seele zum Absoluten vorgeht, durchaus in einem klassisch-philosophischen Muster, das vorher Pascal und lange zuvor Augustinus geprägt hatten. Bei ihr tritt jedoch zu diesen klassischen Erkenntniszielen noch der Wille zur Reinheit, Heiligkeit und Vollkommenheit hinzu, wie ihr diese bei Jesus und Franziskus und wohl auch in der indischen, buddhistischen und katharischen Religion begegnet waren.

Wenn abschließend nach der Bedeutung von Simone Weil gefragt wird, so wird in unserem näheren Zusammenhang vielleicht zweierlei in den Blick zu rücken sein: Zum einen beweist sich an ihrer Existenz, daß die Realität des Religiösen auch in unserer gottscheuen Zeit stets virulent bleibt, wenn Intelligenz und Offenheit in so reiner und besonderer Weise zusammentreffen, wie dies bei Simone Weil der Fall ist. Diese Virulenz äußert sich – und hierin liegt die epochale Bedeutung der Simone Weil – zunehmend auf der Schwelle und vor den Türen der christlichen Kirchen. Allerdings bleibt die religiöse Existenz, die ein christusförmiges Leben außerhalb der Kirchen riskiert, auf einen Stützpunkt angewiesen, der in letzter Reinheit und symbolischer Deutlichkeit nur im Christentum begegnet. Es ist dies – wie Simone Weil unaufhörlich sagt – das Kreuz. „Gib mir einen Stützpunkt, und ich werde die Welt aufheben", kann sie fordern. „Dieser Stützpunkt ist das Kreuz. Es kann keinen anderen geben", folgert sie buchstabengenau.

Man hat angesichts solcher Radikalität von anonymem Christentum sprechen wollen oder von der Weltlichkeit des Glaubens. Doch würde Simone Weil beide Formeln für sich nicht gelten lassen wollen. Und beide Formeln sind auch wenig

geeignet, die Situation der Christenheit und die Bedeutung des hier ausgebreiteten Lebensexperiments hinreichend zu begreifen. Denn bei Licht betrachtet geht es Simone Weil nur um ein einziges Ziel: Sie will die Wahrheit herausfinden und dabei das Letzte geben. Daß dies nur um den Preis eines vermeintlichen Narrentums geht, hatte sie schon früh in ihrem Antigone-Aufsatz einkalkuliert. In einem von großer Einsamkeit und bemerkenswerter Seelenstärke zeugenden Brief – an die Eltern vom Krankenlager aus – heißt es zuletzt in hellsichtiger Genauigkeit: „Bei Shakespeare sind die Narren die einzigen Personen, welche die Wahrheit sagen." Und weiter merkt sie an: „In dieser Welt haben allein die Wesen, welche bis zum letzten Grad der Erniedrigung, weit unterhalb der Bettlerschaft, gefallen sind, die nicht nur ohne gesellschaftliches Ansehen, sondern auch in jedermanns Augen selbst der Menschenwürde und der Vernunft entblößt sind, nur diese besitzen in der Tat die Möglichkeit, die Wahrheit zu sagen. Alle anderen lügen." Ihrer Mutter vertraut sie deshalb zuletzt noch an: „Empfindest Du nicht auch die Ähnlichkeit, die Wesensverwandtschaft zwischen diesen Narren und mir?" Und nicht ohne Erschütterung wird man lesen, wenn sie als von ihren Entbehrungen schwer geschädigte junge Frau der Mutter in einem Abschiedsbrief offen darlegt: „Niemals lese ich ohne Schaudern die Geschichte vom unfruchtbaren Feigenbaum. Ich glaube, er ist mein Bildnis ..."

Wir haben bereits vorher erkannt, daß Simone Weil in ihrem Hang zur Selbstanalyse und Selbstwahrnehmung große Proben persönlicher Wahrhaftigkeit erbracht hat. Doch können wir im Hinblick auf ihr Leben sagen, daß der Selbstvorwurf der Unfruchtbarkeit sowohl im Hinblick auf ihr Wirken als auch auf ihre Unersättlichkeit unzutreffend ist. Vielmehr wird in ihrer metaphysischen Unersättlichkeit und in ihrem moralischen Rigorismus eine Existenzform sichtbar, die im Vorgriff und Entzug zugleich Möglichkeiten des religiösen Existierens für eine zukünftige Generation herausexperimentiert hat. Sie tut dies als ein „vollkommen reines, völlig unschuldiges Wesen", das sich, wie sie es über Antigone sagt, „freiwillig dem Tod ausliefert, um einen schuldverstrickten Bruder vor einem unglücklichen Schicksal in einer anderen Welt zu bewahren".

So verwundert es nicht, wenn die ernsthaften Kenner ihres Lebens immer wieder angemerkt haben, Simone Weil sei aus dem „feuergefährlichen Stoff, aus dem die Heiligen stammen" (T. S. Eliot). Auf jeden Fall steht ihr der Trost zu, daß selig die sind, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit. Und ein so scharfsichtiger und zugleich pessimistischer Kritiker wie Jean Améry, der den Existenzentwurf der Simone Weil unter den analytischen Hauptnenner der Autodestruktion gebracht hat und ihr Denken demgemäß als irrationalistisch hinstellt, kommt weder an das Mysterium ihres Lebens noch an die Wahrheit ihres Denkens heran. Denn gerade der Vorwurf der Autoaggression und Destruktivität zählt hier ebensowenig wie der von Améry erhobene Verdacht auf Abnormalität. Statt dessen wäre vielleicht zu sagen, daß Simone Weil früher als andere

die Haltlosigkeit der rein rationalistischen Vergewisserung über das Dasein und gerade die daraus folgenden Nihilismen deutlich durchschaut hat. Hierin am ehesten Nietzsche verwandt (dessen denkerische Nähe sie aus Unkenntnis und Furchtsamkeit meidet), zielt ihr Denken in seinem Grundzug auf eine Kritik der Neuzeit und deren spezifische Modernität.

Wenn dieses Verständnis zutrifft, so kann bei der Gesamtbewertung der Gestalt Simone Weils an Reinhold Schneiders einfühlsame Rede aus Anlaß der fünfzigjährigen Wiederkehr des Geburtstags von Simone Weil 1958 erinnert werden. Nur daß dieser sich vielleicht in dem wichtigen Punkt einen Einspruch gefallen lassen müßte, wo er sagt: „Simone Weil war Christin in einem heute kaum noch faßbaren Sinne." Nach den Erfahrungen der Welt und der Christenheit, welche diese in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts hinter sich haben, wäre eher zu sagen: Simone Weil ist Christin in einem uns zunehmend faßbaren Sinn. Denn sie war, und da können wir Reinhold Schneider uneingeschränkt folgen, „verzichtend, frei, gänzlich allein zwischen allen Mächten und Stellungen, ausgeliefert jedem Mißverständnis, Herausforderung an Gläubige und Ungläubige, überantwortet der Beschränktheit, dem Haß aller, die unsere Zeit nicht vollziehen können". Und er fügt an: „Ihre Tat ist eine christliche Antwort schlechthin: aus dem Abgrund der Sünde, der den Abgrund des Himmels ruft; sie ist das dieser unserer tragischen Welt angemessene tragische Christentum, das ausdrücklich darauf verzichtet, zu richten und seine Selbstbehauptung statt in der Verteidigung, in schrankenloser Hingabe, im vernichtenden Opfer sucht."

ANMERKUNGEN

Die Schriften von Simone Weil sind bisher nur in starker Zerstreuung faßbar. Inzwischen ist eine französische Gesamtausgabe bei Gallimard im Entstehen, die von A. Devaux und F. de Lussy betreut wird. Erschienen sind bisher Bd. 1: Premiers écrits philosophiques, hrsg. v. G. Kahn u. R. Kuhn, und Bd. 2: Ecrits historiques et politiques, hrsg. v. G. Leroy (beide Paris 1988). Benutzt wurden folgende Arbeiten über Simone Weil: J. Améry, Simone Weil – Jenseits der Legende, in: Merkur, Jan. 1979; I. Bachmann, Das Unglück und die Gottesliebe. Der Weg Simone Weils, in: Werke, Bd. 4 (München 1978); S. de Beauvoir, Memoiren einer Tochter aus gutem Hause (Reinbek 1968); H. M. Enzensberger, Der kurze Sommer der Anarchie (Frankfurt 1972); A. Moulakis, Simone Weil. Die Politik der Askese (Stuttgart 1981); S. Sontag, Anmerkung zu Simone Weil, in: Kunst und Antikunst (München 1980).

UMSCHAU

Augustin Bea und die Ökumene

In einer ökumenisch dürftigen Zeit kann die große Monographie von Stjepan Schmidt über Kardinal Augustin Bea (1881–1968)[1] einen guten und wichtigen Dienst tun, den Dienst der Gewissenserforschung und der Ermutigung. Die Monographie trägt den Titel „Kardinal der Einheit"; damit sollen die großen Verdienste Beas um die Ökumene, die Einheit der Christen, dargestellt werden. Darin liegt auch seine gesamtkirchliche Bedeutung. Aus diesem Konzept ist eine umfassende Biographie von über 1000 Seiten geworden, die den Stadien des Wegs von Augustin Bea nachgeht. Stjepan Schmidt war zu diesem großen Werk insofern berufen, als er jahrelang Sekretär des Kardinals war, sein Archiv und seinen überaus umfangreichen Nachlaß verwaltete.

In einem ersten großen Kapitel schildert der Verfasser die Jahre der Vorbereitung auf die spätere Aufgabe als Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, als Berater der Päpste, als Mitglied römischer Kongregationen, als Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen, als engagierter Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil, als Kardinal, als anerkannter führender Ökumeniker.

Die Arbeit am Bibelinstitut sah Bea als Vorbereitung für seine spätere Aufgabe an. Auf dem Gebiet der Exegese kam er schon früh zu einem Kontakt mit evangelischen Theologen und deren Arbeit, exemplarisch dargestellt in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament. Hier schien sich das Wort zu bewahrheiten: „Über der Bibel haben sich einst unsere Väter getrennt – über der Bibel werden wir uns wieder finden." Diese Dimension der exegetischen Arbeit wurde Bea erst im Rückblick auf sein späteres Werk und sein ökumenisches Engagement deutlich.

Für Augustin Bea war von Anfang bis zum Schluß neben der wissenschaftlichen Arbeit das pastorale, das seelsorgerliche Anliegen bezeichnend. Er betrachtete auch die theologische Wissenschaft, um ein Wort des Würzburger Theologen Hermann Schell zu gebrauchen, als Seelsorge und als Dienst des Guten Hirten. Unzählige Begegnungen, Gespräche und Briefe geben davon Zeugnis.

Die entscheidende Wende im Leben und in der Arbeit Beas war die Wahl von Papst Johannes XXIII. Dieser Papst hat den Skandal einer getrennten Christenheit schmerzlich empfunden und wollte sich mit diesem Zustand nicht abfinden. Er hat deshalb die Ökumene, die Bemühung um die Einheit der Christen, zu seinem ganz persönlichen Anliegen gemacht und dem von ihm überraschend einberufenen Konzil als Aufgabe gestellt. Dabei muß man wissen, was Kardinal Willebrands sagte: „Man darf nicht vergessen, daß die große Mehrheit der Konzilsväter vor dem Konzil praktisch keine ökumenischen Kontakte und Erfahrungen hatte – um nicht von den negativen Erfahrungen zu sprechen, die in etlichen Ländern überwogen."

Man muß sich das gerade heute vor Augen halten, um die bei allen noch bestehenden Schwierigkeiten ganz andersgeartete Situation der Gegenwart dankbar zu würdigen, und ebenso das Werk und den Mut von Papst Johannes XXIII. und von Augustin Bea. Im Dienst dieses ökumenischen Ziels stand die Gründung des Sekretariats für die Einheit der Christen, deren erster Präsident Bea war. In dieser seiner Eigenschaft nahm er Kontakte auf mit den Repräsentanten der reformatorischen und der orthodoxen Kirchen. Dazu trug nicht wenig seine Ernennung zum Kardinal bei (1959). Dies führte zu dem in der Geschichte der Konzilien einmaligen Novum, daß Vertreter dieser Kirchen als Konzilsbeobachter eingeladen wurden, die an allen Sitzungen teilnahmen und die Konzilsunterlagen in Händen hatten. Diese Beobachter haben auf den Gang des Konzils und seiner Entscheidungen Einfluß genommen, zwar nicht offiziell,

aber durch viele Begegnungen und Gespräche mit den Konzilsvätern und den Konzilstheologen. Oscar Cullmann und Edmund Schlink haben in ihren Konzilskommentaren mit Dank und Respekt die Person und die ökumenische Arbeit von Kardinal Bea gewürdigt.

Auf die Beschlüsse des Konzils hat Kardinal Bea in maßgebender Weise eingewirkt, so auf die Konstitution über die göttliche Offenbarung, deren erste Fassung von Papst Johannes zur Neubearbeitung zurückgegeben wurde, weil sie zuwenig biblisch und zuwenig ökumenisch war. Durch die Mitarbeit Beas bekam die Konstitution mit den Anfangsworten „Dei Verbum" ein solches Gewicht, daß Oscar Cullmann sie als die ökumenisch bedeutendste Aussage des Konzils bezeichnete. Beas Mitarbeit war besonders wichtig für die Dogmatische Konstitution über die Kirche (Lumen gentium) und die darin vorgenommene Bestimmung der katholischen Kirche zu den nicht-römisch-katholischen Kirchen. Der Kernpunkt ist der Begriff des „subsistit": Die Kirche Jesu Christi ist verwirklicht in der katholischen Kirche. Diese Fassung ist an die Stelle des exklusiv verstandenen „est" (ist) getreten. Sie versucht, die Treue zur eigenen Kirche mit der Offenheit zu den anderen christlichen Kirchen zu verbinden. Deshalb ist es verkehrt, in dem „subsistit" eine Verstärkung des „est" zu sehen. Das Konzilsdekret über den Ökumenismus war in besonderer Weise die Frucht der ökumenischen Bemühungen Kardinal Beas und seines Sekretariats, zugleich die Konsequenz aus der Kirchenkonstitution Lumen gentium. Die Judenerklärung in „Nostra aetate" war auf große Schwierigkeiten gestoßen. Daß sie angenommen wurde und große Zustimmung fand, ist mit das Verdienst von Kardinal Bea. Eine geradezu erlösende Antwort gab Bea für die Erklärung über die Religionsfreiheit. In der lebhaft geführten Diskussion wurde der bekannte Einwand wiederholt, der Irrtum habe kein Recht, weder ein Recht zu sein noch sich zu verbreiten. Darauf antwortete Kardinal Bea: Der Irrtum ist kein Rechtssubjekt, wohl aber der Mensch, auch wenn er irrt. Damit war das Problem auf eine ganz neue Basis gestellt.

Während des Konzils war Bea unentwegt tätig auf Vortragsreisen in der ganzen Welt, besonders in Europa und in den Vereinigten Staaten, um die Grundgedanken des Konzils, vor allem die ökumenischen, möglichst vielen Christen zu vermitteln. Diese Vorträge fanden ein überwiegend positives Echo und waren ein großer Erfolg. Aus ihnen sind auch eine Reihe von Büchern entstanden, die ebenfalls ein weites Echo fanden. Nach dem Abschluß des Konzils ging Kardinal Bea keineswegs in den wohlverdienten Ruhestand. Er versuchte vielmehr, das Konzil bekanntzumachen und zu verwirklichen, der Breite und der Tiefe nach. Dies alles wird in dem Buch von Schmidt mit vielen Einzelheiten belegt.

Am Ende seines reichen und gesegneten Lebens wurden Kardinal Bea noch hohe Anerkennungen zuteil, so der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, den er zusammen mit Willem A. Visser't Hooft, dem ehemaligen Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, 1966 in der Frankfurter Paulskirche erhielt. 1967 überreichte ihm der französische Staatspräsident de Gaulle das Großkreuz der Ehrenlegion. Die Universität Oxford verlieh ihm die Ehrendoktorwürde in Theologie.

Zum Schluß des umfangreichen Buchs versucht der Verfasser ein geistliches Profil des Kardinals zu zeichnen. Bea sei vor allem deshalb der Kardinal der Einheit geworden, weil er eine in sich selbst zutiefst geeinte Persönlichkeit gewesen war. Daß er sich nur als Werkzeug betrachtete, um die Menschen zu Gott und Gott zu den Menschen zu führen, verlieh seiner Persönlichkeit eine tiefe Harmonie und führte sie zur innigen Einheit mit Gott. Hier liegt das Geheimnis der Wirkkraft seines Zeugnisses und seines Einsatzes für die Einheit im weiteren Sinn des Wortes.

Die Ökumene ist seit den Tagen des Konzils und des Wirkens Beas nicht stehengeblieben, sondern hat sich weiterentwickelt, sicher auf Grund der entschiedenen Orientierung durch das Zweite Vatikanische Konzil und die Arbeit von Augustin Bea, der mit Recht der Kardinal der Einheit genannt wird. Aber wenn nach einem bekannten Wort von Karl Rahner das Konzil der Anfang des Anfangs war, dann verlangt es eine Fortsetzung; und dies wäre nicht möglich, könnte sie nicht auf den Schultern derer

stehen, die den Grund gelegt haben – das Konzil und sein engagierter Anwalt Kardinal Bea. Dabei legen sich einige Fragen nahe.

In der ökumenischen Konzeption Beas taucht immer wieder die Forderung auf: „An die Dogmen darf man nicht rühren." Wie soll man das verstehen? Ist der Versuch, Dogmen zu intepretieren und den Menschen einer jeweiligen geschichtlichen Stunde zu vermitteln je in ihrer Sprache und im Horizont ihres Verstehens, ein Rühren an den Dogmen? Wenn man an die Dogmen nicht rühren darf, läuft das nicht auf eine Rückkehr-Ökumene hinaus, die die Annahme aller Dogmen der römisch-katholischen Kirche, so wie sie sich heute darstellen, zur Bedingung einer ökumenischen Einheit macht? Aber dazu ist heute keine einzige christliche Kirche bereit, auch und gerade die orthodoxe nicht; man würde darunter eine bedingungslose Kapitulation verstehen.

Diese Schwierigkeit kann keine noch so große Güte und Milde überwinden, wie sie für Bea kennzeichnend ist, der andererseits nichts so fürchtete wie den Irenismus. Es ist ein weiter Weg von Kardinal Bea zu den von Karl Rahner und mir entwickelten Thesen „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit", vor allem zu den Thesen eins und zwei: 1. „Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend." 2. „Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These I hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. Das gilt erst recht von authentischen, aber nicht definierten Lehrerklärungen der römischen Kirche. Das ist besonders bei ethischen Fragen zu beachten. Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert."

Es ist ebenfalls ein weiter Weg zu den Ergebnissen des Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, an dem auch Bischöfe maßgeblich beteiligt sind, der sich vorgenommen hat, zu prüfen, ob die in den offiziellen Bekenntnisschriften der reformatorischen Kirchen ausgesprochenen Lehrverurteilungen gegen die Lehren der römisch-katholischen Kirche und die über 130 Anathematismen des Konzils von Trient – sie haben alle dogmatischen Charakter – nach 400 Jahren noch aufrechterhalten werden können. Bei dieser Untersuchung wurde die Frage gestellt: Hat der jeweilige Canon des Konzils von Trient schon damals die gemeinte Position korrekt getroffen? Trifft er die heute in den Kirchen der Reformation vertretene Lehre noch immer? Wenn ja, welche Tragweite und welchen Rang hat der verbleibende Gegensatz!

Als Ergebnis wird festgestellt: Die ehemaligen Lehrverurteilungen treffen den Partner von heute nicht mehr, insofern seine Lehre nicht von den Irrtümern bestimmt ist, gegen die sich die Verwerfungen wandten. Das ist so gut wie nicht mehr der Fall. Bei diesem Ergebnis wird das Thema „An die Dogmen darf man nicht rühren" aufs neue ins Spiel gebracht und die geschichtliche Dimension eines Dogmas mit seinen Konsequenzen ausgesprochen. Das führt zu der Frage: Sind die nicht zu leugnenden Unterschiede wirklich und heute noch kirchentrennend? Oder haben sie inzwischen ihren kirchentrennenden Stachel verloren, können sie Elemente, Bausteine in einer größeren Einheit werden, einer Einheit in Vielfalt, deren innere Struktur versöhnte Verschiedenheit heißt? Solche Fragen und Konzeptionen waren zur Zeit des ökumenischen Wirkens von Kardinal Bea noch nicht präsent. Das ist kein Vorwurf, sondern eine Feststellung, die deutlich macht, was Geschichtlichkeit der Dogmen bedeutet und zu welchen Konsequenzen sie führt.

Gewiß, dieses Dokument ist von den Leitungen der Kirchen noch nicht rezipiert. Sollte dies geschehen, dann kann dies auch in der Praxis nicht ohne Konsequenzen bleiben. Aber dabei wird auch deutlich, daß die Ökumene nicht stillsteht oder am Ende ist, sondern weitergeht. An der sogenannten Basis ist dieser Prozeß ohnehin nicht aufzuhalten, und es wird immer schwerer,

das Getrenntsein der Kirchen zu begründen. Wo ist heute ein Kardinal in Rom, der sich wie einst Augustin Bea für die neuen Möglichkeiten und Aufgaben der Ökumene einsetzt und engagiert?

Zurück zum Buch von Stjepan Schmidt. Es ist ein Buch eines immensen Fleißes, gestützt auf eine einzigartige Quellenkenntnis. Insofern hat es einen bleibenden Wert. Allerdings bleibt zu fragen – auch im Interesse des Leserkreises – ob diese Biographie so ausführlich sein und auch so viele nebensächliche Einzelheiten aufnehmen mußte. Wiederholungen und Dubletten waren dabei nicht zu vermeiden. Wer hat die Zeit und Energie, über 1000 Seiten zu lesen? Auch ist nicht zu übersehen, daß der Verfasser den „Helden" seines Buchs außerordentlich verehrt und daher bemüht ist, ihn immer im besten Licht darzustellen.

Insgesamt leistet das Buch über Kardinal Bea einen wichtigen Dienst in einer ökumenisch dürftigen Zeit. Zu erfahren, wie es einmal gewesen ist und welch schwieriger Weg zurückgelegt werden mußte, ist eine Ermutigung für die Gegenwart und die Zukunft. Aber intensiver als ein Klagelied über die Gegenwart soll der Dank für das sein, was durch das Konzil und Kardinal Bea bis heute ökumenisch Wirklichkeit geworden ist.

Heinrich Fries

[1] Schmidt, Stjepan: Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit. Köln: Styria 1989. 1050 S. Lw. 150,-.

BESPRECHUNGEN

Religionspädagogik

Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie. Bd. 1–2. Hrsg. v. Rainer LACHMANN und Horst F. RUPP. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 1989. 369, 374 S. Lw. 68,–.

In den zwei umfangreichen Bänden kommen 32 Frauen und Männer zu Wort, die in der deutschsprachigen Religionspädagogik beider Kirchen in den letzten Jahrzehnten eine prägende Rolle spielten. Da etliche Autoren, die man erwartete – etwa Hubertus Halbfas – fehlen, kann man nur schließen, daß diese nicht auf das Ansinnen der beiden Herausgeber eingingen (24). Auch diese Auswahl erlaubt einen Einblick in die Lebensgeschichten von Christen, die die wissenschaftliche Konzeption der religiösen Erziehung, der Weitergabe des Glaubens, der kirchlichen Jugendarbeit, des Religionsunterrichts, des Lebens in und mit Kirche bestimmten. Die autobiographische Methode dient in der Tat der theologischen Annäherung an die schwierige Frage, wie man junge Menschen an den in Jesus Christus menschgewordenen Gott heranführt. Die Erfahrungen des eigenen Lebens werden jeden bestimmen, der beginnt, die möglichen oder gewünschten Wege anderer zu reflektieren. Die Subjektivität zeigt sich dabei in ihrer ganzen Ambivalenz: in der Glaubwürdigkeit, die sie schenkt, und in der persönlichen Fixiertheit, die sie auf Objektivierung hin zu überschreiten ermutigt.

Was fällt in den Autobiographien im besonderen auf? 1. Die Kindheit in einem christlichen Elternhaus ist bei den meisten Autorinnen und Autoren von großer Bedeutung, selbst wenn diese erst wieder nach Umwegen zum „Glauben der Väter" zurückfanden. In diesen Kindheitserfahrungen prägen die Erlebnisse des Dritten Reichs und des Kriegs und befähigen – zumindest teilweise – zu kritischer Unterscheidung und Engagement in der Politik. 2. Wichtig werden immer wieder der akademische Lehrer oder andere ideale, glaubwürdige Personen, die die Lebensentscheidung oder auch die Forschungsrichtung bestimmten, eine Erkenntnis, die angesichts eines so persönlichen Fachs wie der Religionspädagogik naheliegt. 3. Das Resultat der Forschungen wurde weithin durch Begegnungen und durch Zusammenarbeit und Auseinandersetzung mitgeprägt. Ist der einsame Wissenschaftler eine Figur von gestern? 4. Kirche wird eher als Widerpart denn als „Mutter Kirche" erfahren. Die Insitution steht dabei sehr im Vordergrund. Liegt dies daran, daß die Religionspädagogik doch viel mit der verwalteten Schule und einem curricular entfalteten Glauben (Lehrpläne) zu tun hat? „Ekklesiologie" fehlt im Sachregister überhaupt. 5. In den beiden Bänden sind mustergültige Miniaturen enthalten: über evangelische Jugendarbeit (Christof Bäumler), über katholische Katechismusentwicklung (Gabriele Müller), über curriculare Arbeit im Religionsunterricht (Günter Stachel), über Elementarerziehung (Johann Hofmeister), über Phasen in der katholischen (Erich Feifel) und in der evangelischen Religionspädagogik (Klaus Wegenast). Es fällt auf, daß in den Lebensgeschichten vieler zwar von Krankheit, Tod, Schicksal die Rede ist (z. B. Bd. 1, 39, 73, 82f., 100, 290 usw.), aber Themen wie Eschatologie, letzte Dinge nicht aufgegriffen werden. Ein blinder Fleck der Religionspädagogen? Auch der ganze Bereich Meditation (vgl. Spiritualität, 368) wird verhältnismäßig wenig berücksichtigt. Mystagogie scheint ebensowenig ein Begriff der heutigen Religionspädagogik zu sein wie Kurzformel des Glaubens (als Ergebnis der Konzentration des Glaubens). Außer in dem schönen Beitrag von Herlinde Pissarek-Hudelist werden Karl Rahners anthropologische Impulse doch wenig – auch bei Katholiken – rezipiert.

Allein diese Hinweise bringen die beiden preiswerten Bände als interessante und instruktive Lektüre in den Blick. Eine Fundgrube, nicht

nur für Neugierige, sondern ebenso für alle, die sich aufgrund der Vergewisserung über Vergangenheit der Chancen der Gegenwart bewußt werden wollen. Beide Bände können sehr zur Reflexion über eine Religionspädagogik beitragen, die auf der Höhe der Zeit und der Erfahrung Gottes ist. *R. Bleistein SJ*

Halbfas, Hubertus. *Wurzelwerk.* Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik. Düsseldorf: Patmos 1989. 360 S. (Schriften zur Religionspädagogik. 2.) Kart. 39,80.

Hubertus Halbfas, der sich nicht zuletzt durch seine anregenden Handbücher zum Religionsunterricht um dieses schwierige Schulfach sehr verdient gemacht hat, geht in dieser Publikation den geschichtlichen Dimensionen der Religionsdidaktik nach. Einzelne Kapitel sind aus Gastvorlesungen entstanden; es fügt sich dennoch ein Ganzes zusammen, obgleich die Akzente der Kapitel doch eher disparat sind: Religion (Kosmos und Geschichte), Judentum (Revision ... nach Auschwitz), Christentum (Kirchengeschichte als Erinnerungsarbeit), Deutschland (Deutsche Geschichtserinnerung und katholische Religionspädagogik); Heimat (Entwurf einer regionalen Religionsdidaktik), Kindheit (Was heißt „kindgemäß"?), Der Mensch und sein Kobold (Prolegomena zu einer Mythobiographie). Die bedrängenden Themen werden nicht in vordergründiger Praxisorientierung abgehandelt, sondern es kommt jeweils die theologische und anthropologische Tiefendimension in den Blick, in der etwa das „Heidentum" (17ff.) zu sehen ist. Im Zusammenhang der Fragestellung, wie sich Geschichte und Religion zueinander verhalten, wird auch auf Mircea Eliade und auf Eugen Drewermann eingegangen (41ff.). Es ist erstaunlich, in der Kritik an beiden jene Grundaussagen wiederzufinden, die Hugo Rahner einst in seinem Buch „Griechische Mythen in christlicher Deutung" (1957) formuliert hat: Der religiöse Mensch bedient sich der „von Natur vorgegebenen Ursymbole. Die Gemeinsamkeit liegt also in der auf den Symbolismus angelegten Menschennatur" (59). Hoffentlich läßt sich mit solchen Grundsätzen das „Elend der Alternativen" zwischen Symbolismus und Exegese überwinden.

Ähnliche aktuelle Fragen werden in der Erinnerungsarbeit – im Blick auf die Kirchengeschichte und auf die jüngste kirchliche Zeitgeschichte (Kirchen und Drittes Reich) – aufgegriffen. Bedeutsam sind vor allem Halbfas' Anregungen zu einer „regionalen Religionsdidaktik". Verwundern muß es eigentlich, daß man nicht schon früher versucht hat, den christlichen Glauben in seiner konkret gelebten Form in der „Region" (je nach Landstrich und Heimat) zu entdecken. Was in den vom BDKJ seit Jahren geförderten Projekten der „Spurensuche" bereits mit großem Erfolg gelang, könnte in den schulischen Religionsunterricht als Projektarbeit (268ff.) übernommen werden. Es würde hierbei nicht nur im Tun gelernt; der christliche Glaube würde sich vor allem als konkrete Wahrheit enthüllen: inkarniert in ein Menschentum, inkultiviert in das Brauchtum einer Landschaft. Man kann Halbfas nur zustimmen, wenn er schreibt: „Aus dieser Perspektive verlangt eine regionale Didaktik, die gewohnte objektivierende Distanz unterrichtlichen Lehrens zu überwinden. Nicht die ‚Sache an sich' ist Thema, sondern die mit der Lebenswelt des Schülers verbundene Sache" (255). Damit aber stellt sich die Forderung nach einer „partizipatorischen Teilhabe" und einer „aktiven Einbeziehung in den Lernprozeß" (255f.). Die ausgewählten Beispiele weisen auf, wie bedeutsam die Reflexionen von Halbfas sind. Man kann nur wünschen, daß sie bald in der Gestaltung von Lehrplänen und von Handbüchern und in der Praxis eines „kind- und jugendnahen" Religionsunterrichts ankommen.

Wenn eine Kritik zu äußern ist, dann gilt sie der wissenschaftlichen Qualität des Buchs. Es enthält weder ein Register noch ein Literaturverzeichnis. Und wenn man an die Verifizierung von Zitaten geht, erlebt man seine blauen Wunder. Dafür ein Exempel: Das Zitat von Gustav Gundlach (255) über „Antisemitismus" (LThK 1. Aufl., Bd. 1) entstellt nicht nur die Aussage Gundlachs, sondern ist wörtlich von Guenter Lewy (Die katholische Kirche und das Dritte Reich, 1965) übernommen. Da Lewys kompilatorische Methode wenig Respekt bei den Zeitgeschichtlern fand, trifft eine unkritische Verwen-

dung seines Buchs die Methode von Halbfas als ganze. Gerade in Fragen der Zeitgeschichte lassen viele Gewährsmänner von Halbfas kaum eine objektive Darstellung erwarten. Die Ermutigung, trotzdem das Anliegen von Halbfas ernst zu nehmen, stößt im Leser auf Widerstand, wenn die Tatsachen, um die es geht, eher unklar als klar werden. Wenn ohnedies alles apriorisch selbstverständlich ist, wozu dann noch beweisende Tatsachen? Diese Methode, die auch in anderen „Problemskizzen" (230) auffällt, und die Mängel in der wissenschaftlichen Gestaltung beeinträchtigen den Wert des Buchs sehr und erschweren die Rezeption seiner wichtigen Anliegen.

R. Bleistein SJ

Kirche

Muschalek, Georg: *Kirche – noch heilsnotwendig?* Über das Gewissen, die Empörung und das Verlangen. 2., umgearb. und erw. Aufl. St. Johann bei Tübingen: Paul van Seth 1989. 93 S. (Bild und Gleichnis. 5.) Kart. 14,80.

Die Kirche, so stellt der Verfasser einleitend fest, erlebt eine „neue Form der Ablehnung" – nicht von außen, als Angriff ihrer Gegner, sondern von innen, als „Empörung" ihrer Glieder. Diese Empörung geschieht unter Berufung auf das Gewissen und ist Ausdruck eines Verlangens, das sich mit der Kirche, wie sie ist, nicht zufrieden gibt. So ergeben sich die drei Begriffe, die der Untertitel nennt, und die drei Teile des vorliegenden Büchleins „Die Empörung, das Gewissen, das Verlangen".

Das Besondere der vorliegenden Untersuchung liegt darin, daß der Verfasser, ausübender Psychotherapeut, in der „Empörung" der Gläubigen gegen die Kirche gewisse Züge wahrnimmt, die ihm aus dem Umgang mit psychisch Kranken bekannt sind: Die Empörung zeigt einen Zug zur Universalisierung (sie richtet sich nicht gegen dieses oder jenes an der Kirche und in ihr, sondern gegen alle ihre Äußerungsformen); die Anlässe des Protests sind deswegen austauschbar; und der Versuch, ihn auf bestimmte Themen zu beschränken und über diese Themen in abwägendem Für und Gegen argumentierend zu sprechen, trifft auf Ablehnung und wird als „Beschwichtigungs-Strategie" zum Gegenstand erneuten Protests. „Die Psychoanalyse ist hellhörig, wenn die Entrüstung eine gewisse Schärfe und einen Mangel an Proportion zeigt." (69)

Der Verfasser bietet insoweit eine Art von „Psychopathologie" des innerkirchlichen Protests, und folgerichtig faßt er seine eigene kritische Anfrage an die Kirche abschließend in die Formel: „Krankmachende Kirche?" (76). Er hält diese Vermutung für „einleuchtend, aber dennoch falsch" und verweist auf die Erfahrung des Psychotherapeuten, „daß hohe und höchste Werte der Wirklichkeit ‚pathogen' wirken können" (76), wenn sie einem Verlangen, das sich selber mißversteht, einen Widerstand entgegensetzen, den der Mensch nicht ertragen kann.

Aufklärung des Menschen über sein eigenes, von ihm selbst mißverstandenes Verlangen ist das Gebot der Stunde. Dieses Verlangen aber ist auf Freiheit gerichtet, freilich nicht auf die Freiheit zum narzißtischen Selbstgenuß, sondern zur Selbsthingabe. Es ist die Aufgabe der Kirche, dem Menschen das Ziel zu zeigen, das dieses Verlangen erfüllt: die Teilhabe an der Selbsthingabe Jesu, die wir im Wort verkünden, im Gottesdienst feiern und in der Praxis der Liebe zur Gestalt des Lebens machen sollen.

Mit solchen Überlegungen findet der Autor den Anschluß an die Thematik seines früheren Buches über „Kult, Kultur und christliche Liturgie" (St. Johann 1988). Denn von den eben erwähnten Haltungen der Freiheit und der Selbsthingabe kann gesagt werden: „In letzter und bleibender Tiefe lernt man diese Haltungen, von denen das Gelingen des menschlichen Lebens abhängt, nur von der Feier des Todes und der Auferstehung der Sohnes Gottes, die das eucharistische Mahl ist, also die dichteste Gestalt der Kirche." (81) Und mit diesem Hinweis auf die Unersetzlichkeit des Gottesdienstes ist zugleich die im Titel gestellte Frage nach der „Heilsnotwendigkeit" der Kirche bejahend beantwortet.

So gibt die psychotherapeutische Betrach-

tungsperspektive dem vorliegenden Buch seine Besonderheit, die damit verbundene theologische Prägnanz macht es zu einer positiven Herausforderung an den Leser. Der Leser sollte sich, auch wenn er sich über manche Aussage (auf heilsame Weise!) ärgern wird, dieser Herausforderung stellen, gleichgültig, ob er sich auf der Seite der „innerkirchlichen Empörung" oder in der Rolle derer findet, gegen die diese Empörung sich richtet. *R. Schaeffler*

ZU DIESEM HEFT

Durch den Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa haben die Hoffnungen auf eine baldige Verwirklichung der politischen Union der EG in einem „gemeinsamen Haus Europa" neuen Auftrieb erhalten. In der Dritten Welt hingegen befürchten viele, dieser Prozeß gehe zu Lasten der Entwicklungsländer. Johannes Müller, Dozent für Sozialwissenschaften und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie München, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Nach der Seligsprechung Rupert Mayers im Jahr 1987 stellen sich immer wieder Fragen an die Zeitgeschichte. Roman Bleistein versucht zu klären, warum und auf welche Weise P. Mayer im August 1940 aus dem KZ Sachsenhausen abtransportiert und im Kloster Ettal „konfiniert" wurde.

Der 1960 gestorbene Theologe, Exeget und Religionswissenschaftler Erik Peterson ist beinahe vergessen, hat aber für die zeitgenössische Theologie eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Zu seinem 100. Geburtstag würdigt Barbara Nichtweiss Leben und Werk.

Im Blick auf die Ergebnisse einer Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach über Religiosität in einer säkularisierten Welt macht Ottmar Fuchs, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Bamberg, auf grundsätzliche Probleme solcher Untersuchungen aufmerksam: Bewertung und Auslegung werden maßgeblich bestimmt durch den jeweiligen theologischen Interpretationsrahmen.

Josef Nolte, Professor an der Universität Hildesheim, befaßt sich mit der französischen Philosophielehrerin und Widerstandskämpferin Simone Weil. Er macht deutlich, daß sich in ihrer Existenz eines der gültigsten Lebensexperimente dieses Jahrhunderts vollzogen hat.

Kirchenrecht gegen Glaubenslehre?

Karl Rahner hat schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils und danach des öfteren auf den latenten Widerspruch hingewiesen, den die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" in Nr. 25 enthält: „Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen. Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten." Diese Sätze – die in ihrem größeren Zusammenhang gelesen verständlicher und korrekter sind – trennen in jüngerer Zeit Lehramt, Theologen und das „Kirchenvolk" in unguter Weise. Sinngemäß im sogenannten Treueid (1989) und neuerdings in der „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" der Kongregation für die Glaubenslehre (1990) enthalten, findet sich diese in sich widersprüchliche Formulierung in schärfster Form im neuen Kirchenrecht (CIC) von 1983.

Kanon 752 nämlich erklärt: „Nicht Glaubenszustimmung, wohl aber religiöser Verstandes- und Willensgehorsam ist einer Lehre entgegenzubringen, die der Papst oder das Bischofskollegium in Glaubens- und Sittenfragen verkündigen, wann immer sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie diese Lehre nicht definitiv als verpflichtend zu verkündigen beabsichtigen; die Gläubigen müssen sorgsam meiden, was ihr nicht entspricht." In Kanon 1371 § 1 – der erst zuletzt noch eingefügt wurde – ist für hartnäckige Ablehnung und, trotz Verwarnung durch den Apostolischen Stuhl oder den zuständigen Bischof, für verweigerte Widerrufung eine Strafmaßnahme angekündigt.

Was aber ist „religiöser Verstandesgehorsam" gegenüber fehlbaren Aussagen des kirchlichen Lehramts? Wo liegt die Schwierigkeit, die eine Revision oder zumindest eine dogmatisch fundierte Auslegung des Kanons 752 verlangt? Wie wenig klar die Aussagen des Konzils sind, zeigen schon die Übersetzungen des lateinischen „obsequium" in anderen Sprachen. Die dort verwendeten Begriffe wie „respect", „submission", „soumission" oder „asentimiento" besagen nicht genau dasselbe wie das deutsche Wort „Gehorsam".

Römische Dokumente gehen, nicht selten nur noch sich selber zitierend, von der ausdrücklichen Annahme aus, der kirchlichen Lehrautorität sei bei der Ausübung des authentischen Lehramts ein besonderer Beistand des Heiligen Geistes verliehen. Für diese Behauptung fehlt jedoch, unfehlbare Lehraussagen ausgenommen, eine zwingende theologische Begründung. Es ist zwar einsichtig, wenn die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe (1968) feststellt, daß „auch

die Kirche in ihrer Lehre und Praxis sich nicht immer und in jedem Fall vor das Dilemma stellen lassen (kann), entweder eine letztverbindliche Lehrentscheidung zu treffen oder einfach zu schweigen und alles der beliebigen Meinung des einzelnen zu überlassen". Ein Beistand des Heiligen Geistes hingegen, der exklusiv der Lehrautorität bei jeder Ausübung des authentischen Lehramts in besonderer Weise verliehen würde, ist nirgends verheißen.

Kardinal Robert Bellarmin (1542–1621) mahnte im „Gnadenstreit" Papst Klemens VIII. (1592–1605), der Papst „möge sich vor Täuschung hüten" und nicht meinen, er, der kein Theologe sei, „könne durch eigenes Studium in das Verständnis einer so dunklen Sache eindringen". Auch die Ausführungen, die der Brixener Bischof Vinzenz Gasser als Sprecher der dogmatischen Kommission auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zur Unfehlbarkeit des Papstes vortrug, lassen eine alleinige Berufung auf den Beistand des Heiligen Geistes nicht zu: „Daher hat der Papst angesichts seines Amtes und der Wichtigkeit der Angelegenheiten die Pflicht, die angemessenen Mittel zu nutzen, um ehrlich die Wahrheit zu erforschen und sie gehörig auszudrücken. Zu diesen Mitteln zählen wir die Konzilien; auch den Rat der Bischöfe, der Kardinäle, der Theologen usw." Gilt diese Forderung für Definitionen, so erst recht für Lehraussagen und Lehrschreiben, die von sich aus gar nicht unfehlbar sein wollen und können.

Die Forderung eines „Verstandesgehorsams" ist folglich in erster Linie deshalb problematisch, weil der Lehrautorität in der Ausübung ihres Amtes nachweislich Irrtümer unterlaufen sind und folglich auch heute unterlaufen können. Bei manchem Lehrentscheid nicht unfehlbaren Charakters gibt es gute Gegengründe, die auch nach einer wohlwollenden, verstehen wollenden Prüfung dieser Lehrentscheide – vielleicht wäre dies eine Beschreibung von „Verstandesgehorsam" – bestehen bleiben, vor allem, wenn diese Gegengründe von mehreren geteilt werden, und die nicht per Befehl aus dem Verstand entfernt und durch nicht einsichtige Gründe verdrängt werden können.

Was ist dann aber „Verstandesgehorsam"? Wie bringt man ihn zustande? Und warum eigentlich verdammt das Lehramt Christen und Theologen, die Gegengründe vortragen, in die „schwere Prüfung" „schweigenden und betenden Leidens", wie es in der Instruktion der Glaubenskongregation heißt? Warum ist das Lehramt so wenig bereit, in Geduld und Liebe auf die sich „notwendig am Ende durchsetzende Wahrheit" zu warten? Warum Sanktionen? Nicht nur Lehren und Maßregeln, auch geduldiges Hören- und Wartenkönnen ist eine Tugend, die der Kirche als ganzer und damit auch ihrem Amt gut ansteht. Verstandes- und Willensgehorsam mögen Ziele sein, die wohl auch den Wünschen der gegenwärtigen Kirchenleitung entsprechen. Als Rechtsvorschrift im Kirchenrecht taugen sie nicht.

Karl-Heinz Weger SJ

Dieter Emeis

Wozu ein Weltkatechismus?

Wo berichtend oder vermutend vom in Arbeit befindlichen Weltkatechismus die Rede ist, ist fast immer Unsicherheit spürbar, was das Ziel oder die Ziele eines solchen Buchs sein sollen und können. Die einen sind von der Sorge erfüllt, die ganze Weltkirche solle mit Hilfe eines für alle verbindlichen Buchs katechetisch diszipliniert werden. Die anderen hoffen darauf, daß nach Jahren der katechetischen Diffusion wieder ein Buch entsteht, auf das man sich wirklich verlassen kann und das dann möglicherweise auch wieder für viele Jahre Gültigkeit hat. Aus anderer Richtung tauchen Erinnerungen auf, die mit dem Wort Katechismus ein entwürdigendes Frage-Antwort-Spiel und ein einpaukendes Formellernen verbinden. Um nüchterne und realistische Erwartungen an den Weltkatechismus aufzubauen, sind einige Klärungen schon vor dem Erscheinen des Textes möglich.

Zuständigkeit der Bischöfe und katechetischer Pluralismus

Als Buch bekam der Katechismus seine erste große Bedeutung nach dem Auseinanderfallen der abendländischen Christenheit in unterschiedliche Konfessionen. Er hatte eine seiner wichtigsten Aufgaben darin, der jeweiligen konfessionellen Identität zu dienen. Die reformierten Christen wurden und werden vom Heidelberger Katechismus geprägt. In einigen Gemeinden wird noch heute sonntags ein Lehrstück gemeinsam memoriert. Die Lutheraner haben den formal-katechetisch genialen Katechismus von Martin Luther. Im Vergleich dazu kann man katholischerseits kaum auf *ein* Buch verweisen. In unserem Sprachraum bekam zwar zunächst der Katechismus von Petrus Canisius die größte Bedeutung; aber daneben und vor allem danach gab es außerhalb unseres Sprachraums, aber auch in ihm noch manches konkurrierende Werk. Die katholischen Katechismen waren nicht Äußerungen des Lehramts, sondern Arbeiten katechetisch engagierter Theologen und Seelsorger. Sie lebten von deren theologischer Bildung, sprachlicher Wärme, geistlicher Kraft und „Volksnähe". Die Bischöfe stellten sich auf sehr unterschiedliche Weise hinter die Katechismen. Das reichte von der bloßen Genehmigung einerseits bis zur Verpflichtung auf ein bestimmtes Buch andererseits.

Erst seit Mitte unseres Jahrhunderts erscheinen die ersten Katechismen, die nicht mehr Arbeiten einzelner Autoren sind, sondern von Bischöfen in Auftrag

gegeben und dann auch von ihnen herausgegeben werden. So ist der Deutsche Einheitskatechismus von 1955 ein Gemeinschaftswerk. Er wurde noch nicht von der Deutschen Bischofskonferenz, sondern von den einzelnen Bischöfen den Kindern in die Hand gegeben. Daß die gemeinsame Wahrnehmung katechetischer Verantwortung durch die deutschen Bischöfe gewachsen ist, zeigt die Herausgabe des Katholischen Erwachsenenkatechismus durch die Deutsche Bischofskonferenz 1985.

Gleichzeitig zeigt sich gerade im Blick auf die katechetische und religionspädagogische Arbeit mit Heranwachsenden, daß das offizielle Engagement der Bischöfe nicht einen gleichzeitigen religionspädagogischen und katechetischen Pluralismus einschränkt. Für die Arbeit im Religionsunterricht hat die Deutsche Bischofskonferenz eine Schulbuchkommission. Diese hat übrigens den Katechismus „Grundriß des Glaubens" (1980) genehmigt. Kein Schulbuch ist aber *das* Buch, an das sich alle zu halten haben. Der Plural der Gemeindekatechese ist sogar fast ganz unkontrolliert. In den Gemeinden wird zu Hilfe genommen, was als Hilfe erfahren wird. Zum Teil wird das Feld durch die Konkurrenz der Verlage untereinander und mit den Seelsorgeämtern bestimmt. Im Blick auf die Erwachsenen ist die Fülle der sogenannten Glaubensbücher kaum zu überschauen.

Von der Tradition her ist festzuhalten, daß die Glaubensgemeinschaft in der katholischen Kirche nicht durch einen gemeinsamen Katechismus zur Darstellung kam. Die Verantwortung für die Glaubensgemeinschaft mit der Weltkirche wurde von den Bischöfen wahrgenommen. Diese konnten einen Katechismus favorisieren oder sogar die Katechese in ihrem Bereich zu einem bestimmten Katechismus verpflichten. Für die Praxis im deutschen Sprachraum ist nicht zu erwarten, daß sich Religionsunterricht und Gemeindekatechese in absehbarer Zeit wieder an einen Katechismus binden lassen. Wir haben es mit einem fast wuchernden religionspädagogischen und katechetischen Pluralismus zu tun. Dieser überfordert nicht wenige Lehrer und Katecheten. Hilfe durch das Amt ist allerdings nur möglich durch Orientierung, nicht durch Disziplinierung.

Gemeinde in der Weltkirche

Die traditionelle Zuständigkeit des Bischofs für die Katechese und damit für den Katechismus hat ihre ursprüngliche Begründung in einer Praxis, in der mit Katechismus noch nicht ein Buch gemeint war, sondern der Vorgang, in dem die Katechumenen in den Lebens-, Glaubens- und Liturgiezusammenhang einer Gemeinde hineinwuchsen. Der Bischof war der Leiter der Ortskirche, und die Ortskirche war der Raum, durch den Menschen die Glaubensgemeinschaft mit der Kirche empfingen. Wenn wir heute von „Glaube der Kirche" sprechen, dann meinen wir oft Glaube als die Glaubenslehre, die uns als katholische Weltkirche

verbindet. Glaube der Kirche kann aber auch den Glauben meinen, den die miteinander Glaubenden an einem Ort miteinander teilen, also die innere Berufung und Gabe, die sie mit Christus und seiner Hingabe an den Vater und an die Schwestern und Brüder verbindet. Gemeindekatechese im ganz strengen Sinn dieses Wortes meint, daß eine Gemeinde als konkrete soziale Wirklichkeit ihre Glaubensgemeinschaft für Menschen öffnet, die den Anschluß an diese suchen. Schon die Ortskirche im Sinn eines Bistums ist dafür in unserer Situation nicht konkret genug. Entsprechend finden Aufnahmen in kirchliche Glaubensgemeinschaft eher ausnahmsweise in Bischofskathedralen statt; der Ort für die Eingliederung ist die Ortskirche im engeren Sinn des Wortes.

Die Gemeinde als konkrete Kirche an einem Ort (oder in einem Personenkreis) zu denken, hat tiefgreifende Auswirkungen auf die Gemeindekatechese. Bedeutet es doch, daß die Gemeinde auch geprägt sein muß von den Freuden und Nöten, Hoffnungen und Ängsten der Menschen an ihrem Lebensort. Jede Gemeinde hat gleichsam ein eigenes Gesicht, wenn sich die Christen in ihr den Chancen und Schwierigkeiten ihres konkreten Lebenszusammenhangs stellen. Wenn sie nun mit Hilfe eines Buchs in ihre Glaubensgemeinschaft einführen will, muß sie auch einen eigenen Katechismus erarbeiten. Das ist nicht nur andernorts in aufsehenerregenden Entwürfen wie im Katechismus der Gemeinde von Isolotto oder im lateinamerikanischen basisgemeinschaftlichen Katechismus „Vamos caminando" geschehen. Es geschieht auch hierzulande in „selbstgestrickten" katechetischen Kursen, obwohl diese weniger vom ausgeprägten Gesicht ihrer Gemeinden als von den spezifischen Herausforderungen durch die Heranwachsenden leben. In dieser Sicht kann man sagen, daß schon die Ebene eines Bistums zu hoch ist für einen Katechismus, erst recht die einer Bischofskonferenz oder die eines Kontinents oder gar einer Weltkirche.

In Spannung dazu steht, daß jede Gemeinde in der Communio mit den Gemeinden ihres Bistums steht und durch ihren Bischof hineingenommen ist in die Communio der Bistümer eines Landes und darüber hinaus der Weltkirche. Ein Katechismus darf nicht nur das besondere Gesicht einer Gemeinde abbilden; er muß auch in die Communio der Kirche bis hin zur weltkirchlichen Communio hinführen. Dies gilt insbesondere in einer kirchengeschichtlichen Situation, in der die Weltkirche das Sakrament einer zusammenwachsenden Menschheit ist und in der viele Menschen durch Mobilität und Migration nicht in ihrer Herkunftsgemeinde bleiben, sondern in dieser auch lernen müssen, in einer anderen Gemeinde der einen Kirche neue Heimat zu suchen und zu finden.

Vom katechetischen Kolonialismus zur Inkulturation

Die damit angesprochene Spannung läßt sich auch im Blick auf die Katechismusgeschichte wahrnehmen (LThK, Bd. 6, 1961, 46–49). Es gibt so etwas wie

Vorgänger für einen Weltkatechismus, an denen man lernen kann. Dabei ist weniger zu denken an den Weltkatechismus von Pietro Gasparri von 1930 (deutsch München 1932), der wenig aufgenommen wurde, sondern an Katechismen, die tatsächlich international verbreitet waren. Joseph Deharbes „Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff" (Erstausgabe 1847), eine zu einem gedrängten theologischen Kompendium vervollständigte Bearbeitung des Katechismus von Canisius, setzte sich nicht nur in allen deutschen Diözesen durch (Ausnahme Rottenburg), sondern in mannigfachen Bearbeitungen auch in vielen anderen Ländern: England, Amerika, indische und chinesische Missionen, Österreich in einer Bearbeitung von 1894. Noch breitere Aufnahme fand der Deutsche Einheitskatechismus von 1955 (22 Übersetzungen allein in den ersten fünf Jahren). Damit entfernte man sich von der älteren Tradition, in der sich in den einzelnen Sprachräumen eigene, aus der jeweiligen Kultur herauswachsende Vermittlungshilfen des Glaubens entwickelten.

Das Selbstbewußtsein der Kirchen in der sogenannten ersten und zweiten Welt verhinderte in den letzten Jahrzehnten, daß Bischöfe die Übersetzungen von Katechismen der Schwesterkirchen übernahmen. Der Holländische Katechismus ist zwar in viele Sprachen übersetzt und wurde von vielen Einzelchristen und Kreisen bei uns intensiv gelesen; er blieb aber eine Gabe der Schwesterkirche, ohne von der Kirche in Deutschland übernommen zu werden; und es gab auch keine gewichtige Stimme, die die deutschen Bischöfe dazu aufforderte. Inzwischen liegen Katechismen der deutschen und der belgischen Bischöfe und manche andere vergleichbare Werke vor.

In den Ländern der dritten Welt, die wir noch bis vor kurzem Missionsländer nannten, sah man sich bis in die jüngere Vergangenheit noch nicht in der Lage, eigene Katechismen zu erarbeiten. Es breitet sich aber das Bewußtsein aus, daß die Übernahme von Katechismen aus der ersten Welt eine Art katechetischen Kolonialismus darstellt. Diejenigen, die zur Zeit des Deharbeschen Katechismus in den Missionen mit diesem Buch arbeiteten, waren weitgehend noch Missionare aus der ersten Welt, für die der Katechismus von Deharbe eben ihre Glaubenswelt darstellte. Ähnlich galt dies auch noch für die Übersetzer bzw. Benutzer des Deutschen Einheitskatechismus. Bei letzerem war allerdings sehr stark wirksam, daß dieser der erste Katechismus war, der die kerygmatische Besinnung in der Katechese wirksam werden ließ und so als intensiver reformerischer Impuls geschätzt wurde.

Gleichwohl ist ein Bewußtsein davon gewachsen, daß die bloße Übernahme von Katechismen einer Kapitulation vor der Aufgabe der Inkulturation des Glaubens gleichkommt. Sehr viele Ortskirchen, die früher kaum Mut und Kraft hatten, eigene Katechismen zu erarbeiten, wollen heute dieser Herausforderung nicht mehr ausweichen, sondern sehen darin eine Chance, sich als Subjekte des Glaubens in der Communio der Weltkirche zu artikulieren. Diesen Prozeß kann

und darf ein Weltkatechismus nicht ersetzen. Er hat nur Sinn, wenn er ihm dienen will und kann. Der von den Bischöfen der dritten Welt artikulierte Wunsch war darum nicht eigentlich auf einen Weltkatechismus gerichtet, sondern auf eine Zusammenstellung von Elementen, die ein Katechismus enthalten sollte. Die Katechismen selbst sollten in den Ortskirchen entstehen.

Die Frage der Rezeption

Am Schicksal von Katechismen läßt sich aufzeigen, daß sie – zumindest auf die Dauer – nur wirksam werden, wo sie dem Vorgang der Katechese dienen. Es hat zwar eine Zeit gegeben, in der fast ohne Rücksicht darauf, wie es den in der Katechese Handelnden mit einem Buch erging, ein Katechismus verordnet werden konnte. Kirchengeschichtlich ist dies etwa die Zeit des Katechismus von Deharbe und seiner Nachfolger (ab 1847). Etwas lebte davon auch noch der Deutsche Einheitskatechismus von 1955. Vor etwa der Mitte des vergangenen und dann noch stärker wieder nach der Mitte unseres Jahrhunderts erweist sich die Katechese als ein Handlungsfeld, in dem Lehrende und Lernende als Subjekte miteinander zu tun haben und ein Buch nur dann in ihre Handlungsgemeinschaft aufnehmen, wenn es sich als hilfreich erweist. Für den Bereich des Religionsunterrichts wird das zum Beispiel ganz eindeutig so formuliert, daß man mit dem Buch arbeitet, mit dem man arbeiten kann. Ähnliches gilt für den Bereich der Gemeindekatechese und für die Arbeit mit Erwachsenen. Der Katholische Erwachsenenkatechismus war zwar in vielen Gemeinden ein Anlaß, Erwachsene wieder einmal zur Glaubensgemeinschaft zusammenzuführen; aber wie weit man dann tatsächlich auf den Buchtext einging, war und ist dann abhängig davon, wie hilfreich er erfahren wird.

Die Sorge, daß eine römische Zentrale die Weltkirche katechetisch auf ein Buch einschwören und so einengen könnte, ist noch unberechtigter als die Angst, ein Bischof könnte Religionsunterricht und Katechese in seinem Bistum an ein einziges Buch binden. An Katechismen läßt sich das Phänomen der Rezeption beobachten, das heißt, daß alle Verkündigung – auch die lehramtliche – darauf angewiesen ist, aufgenommen zu werden. Auch wenn sich keine Verkündigung nach dem richten darf, was die Menschen gerne hören, muß sie doch aufmerksam sein für den Glaubenssinn des Volkes und diesen auch als kritische Kraft für Inhalte und Formen der Verkündigung wirksam werden lassen; sonst kommt es zu keiner Glaubenskommunikation. Die große Wirkung des Lutherschen Katechismus beruht darauf, daß Luther einen Sinn für den Glaubenssinn des Volkes und darin auch für die Sprache hatte, die das Volk sprach und verstand. Überdeutlich kann man es heute so formulieren: Wenn das Amt einen Katechismus vorlegt oder sogar durchzusetzen versucht, der nicht aus dem Glauben

des Gottesvolks und zu dessen Glaubenssinn spricht, verliert es in diesem Volk Autorität und damit an Kraft, den Dienst der Leitung und der Einheit zu tun.

Fundamentalisierung wichtiger als Vollständigkeit

Bei Erwartungen des Amtes an die Katechese bzw. die Katechismen spielt eine wichtige Rolle, daß die Lehre und Weisung der Kirche vollständig zur Darstellung kommen soll. Dieses Drängen nach Vollständigkeit ließ in der jüngeren Vergangenheit und läßt auch heute viele Katechismen zu recht umfangreichen Büchern anwachsen. Der ursprüngliche Impuls bei der Abfassung von Katechismen war nicht auf Vollständigkeit gerichtet, sondern darauf, das, was für den christlichen Glauben an Gott von tragender Bedeutung ist, herauszustellen und als gestaltendes Prinzip für den darzubietenden Stoff wirksam werden zu lassen. Wir nennen heute diese Intention auch Fundamentalisierung. Das für den Glauben Fundamentale, also Begründende zu benennen und miteinander zu teilen, wird schon neutestamentlich beobachtbar in den zum Teil sehr kurzen Glaubensformeln. Die späteren Glaubensbekenntnisse sind Fundamentalisierungen. Gemeinschaft in dem darin formulierten Glauben bedeutet Kirchengemeinschaft. Luther sah, daß viele Menschen von den noch relativ vielen Sätzen des Apostolicums noch überfordert werden und fundamentalisierte sie in die drei Sätze: Ich glaube an Gott Vater, der mich erschaffen hat; ich glaube an Jesus Christus, der mich erlöst hat; ich glaube an den Heiligen Geist, der mich heilig macht. Darin folgte ihm Petrus Canisius und mit ihm die katholische Katechese. Heute finden wir den gegenteiligen Trend. Statt das den christlichen Glauben an Gott Begründende im Glaubensbekenntnis aufzudecken, werden die Sätze des Glaubensbekenntnisses genommen, um an ihnen noch viele andere Aussagen der Lehre der Kirche anzuhängen.

Die drei einfachen (damit keineswegs simplen) Glaubenssätze, wie sie im Anschluß an Luther formuliert waren, mögen nicht mehr unserem heutigen theologischen Problembewußtsein entsprechen. Eine Fundamentalisierung brauchen wir heute aber eher noch dringender als in den vergangenen Jahrhunderten. In unserer Tradierungskrise ist eine Konzentration auf das Grundlegende von entscheidender Bedeutung. Sie ist uns in etwa folgenden Sätzen möglich:

Ich glaube an Gott, dessen Wille und Macht darauf gerichtet ist, daß alles (doch noch) gut wird. Ich glaube an Jesus Christus, in dem der Vater uns seine ganze Liebe schenkt und uns endgültig als seine Kinder annimmt. Ich glaube an den Heiligen Geist, der uns als Kirche zusammenführt und uns mit Gott und untereinander als Zeichen für die Welt versöhnend verbindet. Ich glaube an Gott, der vollenden wird, was er begonnen hat. Diese Sätze sind nicht mehr einfach; aber sie können, wenn man in sie hineinwächst, einfach werden.

Wo das Anliegen der Vollständigkeit nicht bejaht wird, wird sehr schnell davon gesprochen, in der Katechese werde der Glaube nur verkürzt weitergegeben. Hier muß unterschieden werden. Verkürzt wird dort, wo Wege in das Geheimnis des Glaubens abgebrochen werden, wo also begreifbare Sätze den Eindruck erwecken, damit habe man gesagt, worum es geht. Es kann zum Beispiel so von Jesus gesprochen werden, daß dabei das Geheimnis seiner Einheit mit dem Vater und sogar das Geheimnis seines Weges durch den Tod in die Herrlichkeit beim Vater ausgeblendet bleibt oder geheimnislos zur Sprache kommt. Diese Gefahr muß gesehen und vermieden werden. Ihr begegnet man aber nicht mit Vollständigkeit. Ganz abgesehen davon, daß Vollständigkeit mit der Überlieferung kirchlichen Glaubens und Lebens gar nicht möglich ist. Kein Mensch kann den Reichtum der bisherigen Geschichte Gottes mit den Menschen in sich aufnehmen. Er kann daran auf seine Weise teilhaben. Kirchlicher Glaube ist Teilhabe am Glauben der Kirche. Darum gibt es die Tradition einer umfassenden Zustimmung zum Glauben der Kirche, auch ohne diesen ganz erkundet zu haben.

Dieser Perspektive kommt im Blick auf einen Weltkatechismus besonderes Gewicht zu. Communio als Teilhabe an dem einen gemeinsamen Glauben der Kirche kann nicht meinen, daß Christen in Afrika, Asien oder Lateinamerika übernehmen, wie sich der Glaube im Abendland mit seinen kulturellen Voraussetzungen und politischen Auseinandersetzungen, seinem Gehorsam und seiner Sünde, seinen Kontroversen und Charismen entfaltet hat. Die Geschichte aller dieser Jahrhunderte ist von niemandem nachzuholen. Die Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika sind von Gott in ihre auch eigene Geschichte gerufen, und darin wird der eine Glaube der Kirche sich anders entfalten und ausgestalten bzw. hat damit bereits begonnen. Ein Weltkatechismus muß sehr gezielt auf das gerichtet sein, was im Plural geschichtlicher Glaubensentfaltungen im Grund verbindet. Das heißt aber: Er muß fundamentalisieren.

Die Kernfrage nach den Adressaten

Auf dem skizzierten Hintergrund wird zu differenzieren sein, welches literarische Genus näherhin mit „Katechismus" gemeint ist. In diesem Differenzierungsprozeß ist zu klären, für wen und für wen dann auch nicht das Buch gedacht und erarbeitet wird. Mangelnde Klarheit in dieser Frage führt zu Irritationen. Dieses haben wir bei uns am Beispiel des Erwachsenenkatechismus erfahren. Da hieß es, daß er vor allem diejenigen orientieren sollte, die im Dienst der Verkündigung stehen. Dann gab man ihn aber auch allen Erwachsenen in die Hand. Mancher Erwachsene, der feststellen mußte, daß ihm dieses Buch nicht half, legte es enttäuscht beiseite.

Katechismus im engeren Sinne des Wortes ist *ein Buch, das im Vorgang der*

Katechese als Medium des Lernens eingesetzt wird. Ein Weltkatechismus in diesem Sinn wäre ein ekklesiologischer und didaktischer Unfug – ein ekklesiologischer, weil es nicht Auftrag der Weltkirche, sondern der Ortskirche ist, Menschen in die Glaubensgemeinschaft aufzunehmen und in sie einzuführen, ein didaktischer, weil Lernhilfen immer auf die spezifischen soziokulturellen Voraussetzungen der Lernenden hin anzulegen sind.

Unser Erwachsenenkatechismus ist ein Buch für diejenigen, die im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz *Katechese halten.* Es will und kann sie zuverlässig über das informieren, was in den aufgegriffenen Fragen von den Bischöfen gestützter theologischer Konsens oder Fragestand ist. Das ist angesichts der Pluralisierung von Theologie und der für manchen Katecheten sehr anspruchsvollen eigenen Meinungsbildung eine wichtige Hilfe. Ein vergleichbarer Katechismus für die Weltkirche dürfte kaum möglich sein. Die für die Weltkirche gemeinsam bindende und verbindende Tradition – etwa des Apostolicums – wird in den unterschiedlichen Ortskirchen unterschiedlich gelebt und bedacht. Einheit der Kirche und ihrer Katechese kann nicht meinen die Einebnung dieses Plurals der Traditionen in der einen Tradition, sondern der anregende, ergänzende, gegenseitig bereichernde und auch kritisch korrigierende Austausch untereinander. So wird heute Theologie getrieben, und eine Wirklichkeit, von der Katechese lebt, ist die Theologie des jeweiligen engeren Lebens- und Gesprächszusammenhangs.

Sinnvoll bleibt ein Austausch auf Weltebene unter denen, die in den Ortskirchen Katechismen erarbeiten bzw. für Katechismen von Amts wegen verantwortlich sind. *Adressaten eines Weltkatechismus sind dann die Bischöfe und die Katechismusautoren.* Damit wäre das von Bischöfen der dritten Welt angestrebte Kompendium im Blick, das Elemente zusammenstellt, die ein Katechismus enthalten sollte. Eigentlich sind diese Elemente von der Tradition her ziemlich klar: eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses und des Vaterunsers, eine Hinführung zur Feier der Sakramente und eine konzentrierte christliche Lebenslehre. Dennoch kann es sinnvoll sein, Erfahrungen auszutauschen und festzuhalten, *wie bei der Gestaltung eines Katechismus die Communio mit der Weltkirche zum Ausdruck und zur Wirkung zu bringen ist.* Dabei ist aus den oben angeführten Gründen weniger an die Frage zu denken, wann ein Katechismus vollständig ist, sondern an die Frage, wie er einerseits durch Fundamentalisierung das Verbindende weltkirchlichen Glaubens mitteilt und andererseits die einzelne Ortskirche für den Reichtum der Vielfalt der vielen Ortskirchen in der einen Kirche öffnet. Damit könnte geholfen werden, durch Katechese ein Taufbewußtsein zu fördern, in dem die Christen ihre Berufung in das eine Volk Gottes aus den vielen Völkern als Zeichen für die Einheit der Menschheit wahrnehmen und leben.

Josef Homeyer

Soziale Marktwirtschaft aus der Sicht katholischer Soziallehre

Die soziale Marktwirtschaft als ordnungsethische Option vereinigt zwei auf den ersten Blick gegensätzliche Lenkungssysteme: die anonyme Marktsteuerung und eine politische Wertentscheidung.

Der Markt ist der ökonomische Ort des Tauschs, wo Anbieter und Nachfrager von Gütern/Leistungen aufeinandertreffen; hinter dem Angebot stehen Produktionsentscheidungen, hinter der Nachfrage stehen Konsumentscheidungen. Die Vielzahl der Einzelentscheidungen und insbesondere deren Koordination kommt nicht durch einen zentralen Befehl und auch nicht durch langwierige Verständigungsprozesse zustande, sondern durch ein anonymes Steuerzeichen – nämlich Preis und Einkommen –, das Informationen über Nachfragepräferenzen weitergibt und das Produktionsentscheidungen auslöst.

Ein dynamischer Wettbewerb – Franz Böhm hat ihn das „genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte" genannt – sorgt dafür, daß die Steuerzeichen echt sind, das heißt authentische Informationen liefern und authentische Produktionsentscheidungen auslösen. Solcher Wettbewerb ist dann vorhanden, wenn mehrere Anbieter durch kosten- und preissenkende Verfahrens- oder Produktionsinnovationen um eine kaufkräftige Nachfrage werben. Dabei gewinnen innovative Unternehmer zunächst einen Vorsprung vor ihren Konkurrenten, der allerdings in dem Maß verringert wird, als diese ihn nachzuahmen versuchen. Der ursprünglichen Innovation folgt die Imitation, der Differenzierung die Nivellierung. Der Wettbewerb funktioniert so lange, wie ein Rollenaustausch bahnbrechender und nachahmender Unternehmer möglich bleibt. Und er existiert nur so lange, als es kreative Unternehmergestalten gibt, die durch ein öffentliches Meinungsklima eher ermutigt als entmutigt werden.

Marktsteuerung

Die Leistungsfähigkeit der Marktsteuerung ist im Vergleich mit anderen Lenkungsinstrumenten unbestritten. Ein unvorstellbarer Lebensstandard, eine großzügige Ausstattung mit Gütern und Diensten, die früher nur einer Minderheit vorbehalten waren, ist für die Grundschicht der Bevölkerung verfügbar gemacht, technischer Fortschritt, enorme Produktivitätssteigerungen und schöpferische

Initiativen sind realisiert worden. Aktuelle Gefährdungen dieses Lenkungsinstruments sind die Überbetonung, die Selbstaufhebung und die Verdrängung des Marktes.

Während der Zeit, als sich die Wirtschaftswissenschaftler an den Naturwissenschaften orientierten, war man davon überzeugt, daß wirtschaftliche Vorgänge einer Art Naturgesetz unterworfen seien und wie die Prozesse in der Natur sich einem natürlichen Gleichgewicht von prästabilierter Harmonie annähern würden. Gegenwärtig scheint das Vertrauen in die Selbstheilungskräfte des Marktes wieder zu wachsen; die Privatwirtschaft gilt als in sich stabil; wirtschaftliche Krisen – so sagt man ja – lassen sich weitgehend auf „Staatsversagen", auf „falsche Wirtschaftspolitik" zurückführen. Wirtschaften heißt jedoch entscheiden – über knappe Mittel verfügen, um bestimmte Ziele zu erreichen. Also kein Naturereignis, sondern ein Kulturvorgang. Kein ethikfreier Regelkreis, sondern ein der Verantwortung unterstellter Entscheidungsvorgang.

Der dynamische Wettbewerb steuert sich nicht selbst. Er hat die eingebaute Tendenz, temporäre Startvorteile in Dauermonopole umzuwandeln, die Konkurrenz der Anbieter, die im Unterschied zur vielfältigen Nachfrage eine geringe Zahl bilden, durch Kartelle oder Absprachen zu verzerren und sich schließlich ganz aufzuheben. Sind die nationalen Gesetze zum Schutz des Wettbewerbs und die nationalstaatlichen Kartellbehörden den Konzentrationsvorgängen transnationaler Unternehmen sowie der wirtschaftlichen Macht der Universalbanken wirklich noch gewachsen?

Das hervorstechendste Beispiel einer verdrängten Marktsteuerung ist der Agrarsektor, in dem politische Richtpreise und staatliche Abnahmegarantien die Preissignale außer Kraft gesetzt haben. Aber auch auf anderen Märkten – Kohle, Stahl – hat der Staat den Wettbewerb erheblich verzerrt, ohne daß die Zielgruppen von den unterstellten Vorteilen solcher Staatseingriffe auch profitiert hätten.

Politische Wertentscheidungen

Wenn Wirtschaft kein Naturereignis ist und wenn die Summe einzelwirtschaftlich vernünftiger Entscheidungen noch nicht die Vernünftigkeit des gesamten Wirtschaftsgeschehens garantiert, bleibt es eine gesellschaftliche Aufgabe, den Rahmen festzulegen, innerhalb dessen wirtschaftliche Entscheidungen getroffen werden. Die Festlegung des politischen Ordnungsrahmens ist ein der Marktsteuerung gleichrangiges Lenkungssystem der sozialen Marktwirtschaft. Sie umfaßt vier kompensierende Entscheidungsfelder: das Wettbewerbsrecht, die Geldversorgung, die soziale Sicherung und die Bereitstellung öffentlicher Güter.

Politische Entscheidungen zum Erhalt oder gar zugunsten eines schärferen Wettbewerbsrechts scheinen geboten. Denn die Kartellbehörden fühlen sich

ohnmächtig angesichts einer vorsichtigen Rechtsprechung und zögernden Gesetzgebung, die Großunternehmen und Großbanken eher ermutigt, durch wettbewerbsbeschränkende Maßnahmen die Risiken des Marktes auszuschalten und Monopolgewinne auf Dauer zu erzielen. Diagonale, vertikale und horizontale Konzentration wird von Industrieverbänden und Gewerkschaften indirekt gutgeheißen – zu Lasten kleiner und mittlerer Unternehmen und dynamischer Unternehmergestalten. Gelingt es einer einflußreichen Lobby nicht immer wieder, partikuläre Interessen als allgemeines Interesse auszugeben?

Eine politische Aufgabe ist auch die Kontrolle der Geldmenge entsprechend den langfristigen Produktionsmöglichkeiten, insofern die Produktion des für den Geldkreislauf erforderlichen modernen Geldes manipulierbar ist und vom Staat nach politischen Kriterien und vom Privatbankensystem nach einzelwirtschaftlichen Risikovorstellungen ausgeweitet werden kann. Inflation bringt jedoch das marktwirtschaftliche Rechensystem durcheinander und höhlt dessen Lenkungsfunktion aus, weil leistungsunabhängige Gewinne und Verluste entstehen und die Wirtschaftssubjekte zum Fehlverhalten veranlaßt werden. Die Bundesbank scheint beim Wiedergewinnen der Preisniveaustabilität, wenngleich weniger bei der Kontrolle der Geldmenge, beachtliche Erfolge aufweisen zu können.

Einer Korrektur nach dem Maßstab der sozialen Gerechtigkeit bedarf die primäre Einkommensverteilung, die dem Grundsatz wirtschaftlicher Leistung und Gegenleistung folgt. Der strenge Äquivalenzgrundsatz führt nämlich dazu, daß Einkommen und Vermögen einseitig angehäuft werden, wie zufällig jeweils die Ausgangsverteilung war. Die Auffangnetze sozialer Sicherung sollen das individuelle Risiko gegen mögliche Wechselfälle des Lebens – Arbeitslosigkeit, Krankheit, Alter – abdecken. Die progressive Besteuerung soll die Erwerbspersonen nach ihrer Leistungsfähigkeit belasten. Lohnsatz und das Arbeitsvolumen sollen sich an der Familiensituation der Erwerbstätigen orientieren. Die Familie hat, insbesondere, wenn mehrere Kinder da sind, Anspruch auf subsidiäre Förderung.

Die traditionellen Zweige der Sozialversicherung rufen nach einer Reform, die von folgenden Leitlinien bestimmt ist: Stärkung der Selbstverantwortung der Bürger für ihre Gesundheit, Begrenzung der Einkommen der Ärzte, Kontrolle der Kosten für die Erzeugnisse der Pharmaindustrie und Anreize zu einer sparsamen Wirtschaftsführung in den Krankenhäusern; Finanzierung der Kosten der Pflege durch die Solidargemeinschaft, nicht aus dem persönlichen Einkommen, um so die pflegenden Familien zu entlasten; Umgestaltung der Altersversicherung zu einer Regelung, nach welcher (im Vorgriff auf spätere Versicherungsbeiträge) die Kosten der beruflichen Bildung und (im Rückgriff auf die genannten Beitragsleistungen) die Altersrente von der Solidargemeinschaft aufgebracht werden.

Ein weitgehender Rückzug des Staates aus der Umverteilungsaufgabe ist mit einer Option für die soziale Marktwirtschaft wohl kaum vereinbar.

Politisch muß schließlich über die Bereitstellung öffentlicher Güter entschieden werden. Denn die Marktsteuerung funktioniert nur bei Gütern, um die verschiedene mit Kaufkraft ausgestattete Nachfrager konkurrieren, insofern immer dann, wenn der eine über ein bestimmtes Gut verfügt, der andere nicht darüber verfügen kann. Dieses Ausschließungsprinzip greift bei öffentlichen Gütern nicht; denn sie sind gleichzeitig allen Marktteilnehmern zugänglich und können gemeinsam in Anspruch genommen werden. Deshalb ist kein Marktteilnehmer bereit, die Intensität seiner privaten Nachfrage aufzudecken, sondern neigt eher dazu, sich an die Nachfrage eines anderen anzuhängen. Da die Marktwirtschaft aber auf authentische Nachfragesignale angewiesen ist, um dementsprechend die Produktion zu steuern, ist sie nicht in der Lage, öffentliche Güter bereitzustellen. Diese müssen infolgedessen zentral geplant, über ihre Dringlichkeit muß nach politischen Gesichtspunkten entschieden, ihre Kosten müssen über Steuern oder öffentliche Kreditaufnahme auf die Allgemeinheit umgelegt werden. Der Katalog der von der Gesellschaft gewünschten öffentlichen Güter mag dem Wandel unterliegen. Während in der Nachkriegszeit Infrastrukturinvestitionen (Autobahnen, Schulgebäude, Hallenbäder) auf der Dringlichkeitsliste an erster Stelle standen, geht es aktuell um technologische Vorentscheidungen, kinderfreundliche Städte, risikoarme Verkehrssysteme, umweltverträgliche Produktionsverfahren.

Auch die Erhaltung einer anerkannten gesellschaftlichen Zeitkultur scheint mir ein öffentliches Gut zu sein, das – weil zum Beispiel die Sonntagsruhe oder das freie Wochenende mehr sind als die Summe privater Freizeiten – nicht der einzelwirtschaftlichen Rentabilität der flexiblen Arbeitszeit, der erweiterten Ladenöffnungszeit oder des vermehrten privaten Medienangebots ausgeliefert werden kann. Die Begründung für den erwerbsarbeitsfreien Sonntag oder das erwerbsarbeitsfreie Wochenende mag aus religiöser oder familiärer Perspektive unterschiedlich ausfallen; der ausschließliche Protest gegen die industrielle Sonntagsarbeit ist aber unglaubwürdig, wenn nicht gleichzeitig das Freizeitverhalten am Wochenende und am Sonntag kritisch überprüft wird. Dennoch scheint ein Zusammenhang zwischen der Sonntagsruhe und dem erwerbsarbeitsfreien Samstag zu bestehen, insofern der Samstag den Sonntag von Reparaturarbeit und vom Einkaufen entlastet, und insofern sowohl die Samstagsarbeit als auch die Sonntagsarbeit mit Rücksicht auf den internationalen Wettbewerb gefordert wird. Dabei hat selbstverständlich der Sonntag für den Christen qualitativ einen anderen Wert als der Samstag.

Schließlich ist die Sicherung eines gesamtwirtschaftlichen Gleichgewichts, insbesondere der Vollbeschäftigung, die das Stabilitäts- und Wachstumsgesetz dem Bund, den Ländern und den Gemeinden vorschreibt, ein öffentliches Gut, wenn man davon ausgeht, daß die Summe der einzelwirtschaftlich vernünftigen Entscheidungen nicht automatisch dieses gesamtwirtschaftliche Optimum garantiert,

und wenn man davon ausgeht, daß Arbeit mehr ist als eine Ware und infolgedessen die menschliche Arbeitskraft nicht ausschließlich den Marktgesetzen überlassen bleiben soll. Kompensatorische Makrosteuerung ist also Bestandteil der sozialen Marktwirtschaft. Ein erheblicher Rückzug des Staates aus der Allokations- und Stabilisierungsaufgabe, weil diese Aufgaben angeblich nicht finanzierbar seien oder weil die benötigten Finanzmittel den Privathaushalten nicht entzogen werden sollten, kommt einem Verzicht auf die gesellschaftliche Gestaltung des Wirtschaftslebens, einem Verzicht auf die Verwirkligung sozialer Marktwirtschaft gleich. Eine arbeitspolitische Offensive muß natürlich von langfristigem Nutzen für Arbeitnehmer und Gesellschaft sein. Jedenfalls gilt: „Die notwendige Absicherung der Wirtschaftsordnung durch staatliche Konjunkturlenkung bleibt nach wie vor als Aufgabe einer humanen Wirtschaftsordnung bestehen" (Staatssekretär Schlecht, 1983).

Sind aber nicht die fälligen Entscheidungen über den politischen und damit auch ethischen Ordnungsrahmen der Marktwirtschaft gegenwärtig durch einige Tendenzen gefährdet? Nämlich:

1. Diejenigen, die mit Recht zum Vertrauen in die Selbstheilungskräfte des Marktes aufrufen, neigen scheinbar gelegentlich dazu, das wirtschaftspolitische Mandat des Sozialstaats insofern in Frage zu stellen, als müßten lediglich der Arbeitsschutz gelockert, das soziale Netz entflochten, die Steuern gesenkt und die private Unternehmerinitiative von staatlichen Regulierungen befreit werden. So sehr solche Maßnahmen ernsthafter Prüfung bedürfen, wird man sich hüten müssen vor der Gefahr einer fast ausschließlich angebotsorientierten, einzelwirtschaftlichen Sichtweise des Wirtschaftsgeschehens.

2. Die Marktsteuerung darf nicht als vorrangiges, die politische Entscheidung nicht als nachrangiges Element der sozialen Marktwirtschaft verstanden werden. Die ursprüngliche Gleichrangigkeit beider Lenkungsinstrumente darf nicht in Frage gestellt werden.

3. Auswuchernde Interventionen des Sozialstaats sind zweifellos Teilursache der wirtschaftlichen Krise; insofern mag die Rede vom „Staatsversagen" berechtigt erscheinen. Das Eindringen des Staates in kritische Märkte mit dem Hinweis, soziale Härten und mittelbare Krisenfolgen abzufedern, aus denen dann leicht Dauersubventionen werden, die das Preisgefüge und den Wettbewerb verzerren, widerspricht dem Konzept der sozialen Marktwirtschaft. Manche Sozialgesetze scheinen dem Mißbrauch Vorschub geleistet zu haben. Solche „Sicherungen", die vorhandene Leistungsreserven ersticken, sind gegenproduktiv.

4. Der Sozialstaat wird durch überzogene Erwartungen belastet. Der Grundsatz der Subsidiarität erinnert an den Wert überschaubarer Lebenswelten und authentischer Entscheidungsfindung vor Ort. Es wird gelegentlich gefragt: Sind vorhandene staatliche Einrichtungen so ohne weiteres als Ausdrucksformen des allgemeinen Interesses (Gemeinwohl) zu identifizieren? Ebenfalls erscheint es

sinnvoll, zumindest darüber nachzudenken: Könnte das allgemeine Interesse nicht noch mehr aus dem Kräftespiel gesellschaftlicher Gruppen – der Unternehmensleitungen, der Gewerkschaften, engagierter Wissenschaftler, der Kirchen, der sozialen Bewegungen – sowie aus dem interdisziplinären gesellschaftlichen Dialog und in abgestimmten Verhaltensregeln ermittelt werden, bevor es gesetzlich normiert wird?

Zwischen ordoliberalen Vorstellungen und katholischer Soziallehre gibt es zahlreiche Berührungspunkte, die alte Leitbilder der sozialen Marktwirtschaft durchhalten bzw. wiederbeleben können. Daneben müssen aber auch – auf Grund neuer Herausforderungen – *neue Leitbilder* skizziert werden. Ich denke an die Leitbilder einer ökologisch verantworteten, arbeitsorientierten, weltweiten sozialen Marktwirtschaft.

Ökologisch orientierte soziale Marktwirtschaft

Die Umwelt galt lange Zeit als ein freies Gut. Deshalb wurde für ihre Inanspruchnahme kein Preis bzw. ein zu niedriger Preis bezahlt. Die Folge ihrer Verwendung zum Nulltarif war eine Überbeanspruchung. Heute ist die Umwelt ein relativ, teilweise sogar extrem knappes Gut geworden, das der Konkurrenz verschiedener Verwendungsweisen unterliegt. Aber es ist zugleich ein öffentliches Gut, das nicht dem Ausschließungsprinzip unterliegt, sondern gleichzeitig mehreren zugänglich ist und gemeinsam in Anspruch genommen werden kann. Marktwirtschaftlich wird es also nicht angeboten. Deshalb muß eine politische Grundsatzentscheidung gefällt werden, ob und in welcher Dringlichkeit die Umwelterhaltung zu den ökonomischen Rahmenbedingungen gehören soll. Wie kann die soziale Marktwirtschaft dieser Herausforderung begegnen? Doch wohl nur mit einer langfristigen Richtungsänderung.

1. Wenn Wirtschaftswachstum zur Voraussetzung eines aufwendigen Umweltschutzes erklärt wird, sind paradoxe Folgen nicht auszuschließen: Die öffentliche Nachfrage nach dem Gut „saubere Umwelt" ist eine abgeleitete Nachfrage, die eine originäre privatwirtschaftliche Nachfrage voraussetzt. Stagniert nun die private Nachfrage, fehlen der Gesellschaft die Finanzmittel, um den öffentlichen Bedarf an Umweltschutz zu erfüllen. Noch bedenklicher wäre es jedoch, wenn eine privatwirtschaftlich rentable Produktion, die weitere Umweltschäden hervorruft, freigesetzt würde, um Einkommen zu schaffen, von dem ein Teil abgeschöpft wird, mit dessen Hilfe die vorher verursachten Umweltschäden repariert werden.

2. Neue Technologien sind außerordentlich umweltfreundlich und könnten den Konflikt zwischen Wirtschaftswachstum und Umwelterhaltung entschärfen. Elektronische Nachrichtenübermittlung kann Papier, Auto-, Bahn- und Flugrei-

sen einsparen. Sind umweltfreundliche Technologien zustimmungsfähig, wenn sie wirtschaftliche Nachfrage reduzieren? Wird die Technik der Lärmvermeidung dem Bau von Lärmschutzwänden entlang innerstädtischer Autobahnen vorgezogen? Die Technik des schienengebundenen Verkehrs der Autotechnik? Eine Technik, die Unfallrisiken vermeidet, jener medizinischen Technik, die Gesundheitsschäden erfolgreich repariert? Die Technik des ökologischen Landbaus der industriellen Agrartechnik?

Beim Umbau der sozialen Marktwirtschaft in eine ökosoziale Marktwirtschaft wird man die bewährte Dualität einer ökopolitischen Grundsatzentscheidung und einer Marktsteuerung innerhalb der nun ökosozialen Rahmenordnung beibehalten können.

Das ökologische Ziel gehört in den wirtschaftspolitischen Zielkatalog. Es kommt darauf an, die dynamischen wirtschaftlichen Kräfte wirksamer auf den schonenden Umgang mit der natürlichen Umwelt hinzulenken. Auf diese Weise, so heißt es in der gemeinsamen Erklärung beider Kirchen „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" (1985), ist die gegebene Ordnung zu einer „ökologisch verpflichteten sozialen Marktwirtschaft" zu erweitern.

Arbeitsorientierte soziale Marktwirtschaft

Das real existierende System der sozialen Marktwirtschaft im Nachkriegsdeutschland stand der Herausforderung des Hungers, der Obdachlosigkeit und der unvorstellbaren Zerstörung der wirtschaftlichen Infrastruktur gegenüber. Das vorrangige wirtschaftliche und politische Ziel war Produktionswachstum, Beschäftigung und Schaffung von Massenkaufkraft. Nach 40 Jahren treten verständlicherweise andere Werte in den Vordergrund. Bei Erwerbstätigen mit qualifizierter Ausbildung, gesicherter Stellung im Betrieb und mittlerem Einkommen wird zum Beispiel ein gewandeltes Arbeitsverständnis festgestellt. Menschengerechte Arbeitsbedingungen, kommunikativer Umgangsstil, Freizeitbedürfnisse und Urlaubsansprüche scheinen traditionelle Arbeitstugenden abzulösen. Der Arbeitsvollzug hat Vorrang vor dem reinen Arbeitsergebnis.

Zum anderen ist die Arbeitsproduktivität derartig, daß sich das Bruttosozialprodukt von 1960 bis 1982 verdoppelt hat, während das gesellschaftliche Arbeitsvolumen um 20 Prozent zurückgegangen ist. Die Freisetzung von Arbeitskräften in kritischen Branchen scheint nicht mehr voll kompensiert zu werden durch Neueinstellungen von Arbeitskräften in Wachstumsbranchen. Um die herrschende Arbeitslosigkeit zu beseitigen, wäre ein jährliches Realwachstum von mindestens fünf Prozent bis zum Jahr 2000 erforderlich. Wie begegnet eine ökologisch verpflichtete soziale Marktwirtschaft diesen Herausforderungen?

Beteiligung an der Erwerbsarbeit ist das vorrangige Interesse der großen

Mehrheit der Arbeitslosen und in die stille Reserve Abgetauchten. Deshalb hat die Erwerbsarbeit Vorrang vor alternativen Arbeitsformen in selbstorganisierten Betrieben und Selbsthilfegruppen.

Beteiligung an wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen ist nicht damit abgegolten, daß Arbeitnehmervertreter in diejenigen Unternehmensorgane hineingebracht werden, die über Investitionen, Arbeitsplätze und die Anwendung neuer Technologien entscheiden. Damit ist der Abstand zwischen einem effizienten Entscheidungsapparat und den Grundinteressen der Belegschaften kaum verringert. Die wirtschaftliche Mitbestimmung in den Unternehmensorganen hat – ganz unabhängig von ihrer paritätischen oder nichtparitätischen Ausgestaltung – den Grundsatz der Wirtschaftsdemokratie bzw. den Grundsatz des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital doch wohl noch nicht voll eingelöst, daß nämlich diejenigen, die von Entscheidungen betroffen sind, an der Vorbereitung und Durchführung der Entscheidungen sowie an den Entscheidungen selbst beteiligt werden. Langfristig geht es um die Umformung der sogenannten kapitalistischen Unternehmensstruktur alter Art in eine noch mehr mitarbeiterorientierte Unternehmensverfassung. Auf mittlere Sicht geht es um drei gleichrangige Suchprozesse:

1. Schöpferische Initiativen selbständiger Unternehmer, ihre Mitarbeiter am Gewinn, an der unternehmerischen Verantwortung und an den unternehmerischen Entscheidungen zu beteiligen. Dynamische Unternehmerpersönlichkeiten sowie Unternehmen, die sich auf dem Markt behaupten, sollten mit der Einführung von Partnerschafts- und Beteiligungsmodellen nicht erst warten, bis diese allgemein verbindlich gemacht werden können.

2. Eine wachsende Beteiligung der abhängig Beschäftigten am Produktivvermögen, insbesondere an der Kapitalbildung. Dadurch könnte die Bindung der personellen Einkommensverteilung an die funktionale Einkommensverwendung, insofern die Gewinneinkommen vorwiegend der Investition, die Lohneinkommen vorwiegend dem Konsum zugeordnet sind, gelockert werden. Die extreme Disparität der Verteilung des Produktivvermögens könnte abgebaut werden. Das reine Lohnarbeitsverhältnis ließe sich in ein Mitarbeiter- bzw. Gesellschaftsverhältnis transformieren oder integrieren. Ein solches Experiment wird zusätzlich durch die neuen Techniken nahegelegt, die den Anteil des Produktionsfaktors Kapital im Verhältnis zum Faktor Arbeit ansteigen lassen. „Ich halte die soziale Kapitalwirtschaft für durchaus ausbaufähig" (Staatssekretär Schlecht). In diesem Zusammenhang scheint eine Empfehlung der katholischen Sozialverbände im Bistum Essen zur Bildung von Anlagegenossenschaften bedenkenswert. Ziel dieses Plans zur Bildung von Miteigentum am Produktivvermögen in allen Bevölkerungskreisen ist es, den Kapitalgeber in eigener Verantwortung am Wohl und Wehe der Kapitalnehmer, nämlich der Unternehmen und ihrer Tarifpartner, mitwirken zu lassen.

3. Eine Verknüpfung der Mitbestimmung in den Unternehmensorganen mit der Mitbestimmung am Arbeitsplatz und im Betrieb, so daß die Vorstellungen der Belegschaftsangehörigen – und nicht nur der Gewerkschaftsfunktionäre – über neue technische Verfahren von Anfang an in den unternehmerischen Entscheidungsprozeß einfließen.

Neben der Ausschöpfung qualitativer Wachstumsfelder, die zusätzliche Arbeitsplätze schaffen, erscheint eine allgemeine tarifliche *Arbeitszeitverkürzung* – mit einem am Lebenshaltungskostenindex orientierten, gestaffelten und nicht vollen Lohnausgleich – als unausweichlich, solange eine wachsende Produktion mit einem sinkenden Arbeitsvolumen bereitgestellt werden kann. Die zur Zeit diskutierten Modelle einer Arbeitszeitverkürzung und gleichmäßigen Verteilung entsprechen nicht immer dem Gebot der Beteiligungsgerechtigkeit. Häufig werden gerade diejenigen Gruppen, die im Betrieb und auf dem Arbeitsmarkt schwächere Positionen einnehmen (Ältere, Jugendliche, Frauen, Ausländer), benachteiligt.

Sowohl der säkulare Trend der Arbeitszeitverkürzung als auch ein ganzheitliches Arbeitsverständnis können die ausschließliche Fixierung auf die Erwerbsarbeit überwinden helfen. Jeder Mensch sollte entsprechend seinen Begabungen und Interessen die Chance haben, an verschiedenen Formen der Arbeit mit abweichender Gewichtung teilzunehmen und zwischen Erwerbsarbeit, Hobbyarbeit und Sozialarbeit, zwischen voll mechanisierten Produktionsprozessen und handwerklichen Arbeitsformen, zwischen dem marktwirtschaftlichen und eigenwirtschaftlichen Sektor zu wählen. Könnte nicht außerdem der marktwirtschaftliche und der eigenwirtschaftliche Sektor miteinander kombiniert werden, indem die Perfektionierung der erwerbswirtschaftlich hergestellten Produkte abgebremst und der eigenen Weiterverarbeitung mehr Raum gegeben wird? Ermöglichen nicht schließlich die neuen Technologien fließende Übergänge zwischen Produktions- und Wohnort, zwischen Erwerbsarbeit und Eigenarbeit? Sie verlangen indessen wohl erhebliche Änderungen im Wohnungsbau, im Wohnumfeld und in der Stadtgestaltung.

Die Erwerbsarbeit selbst sollte aus dem Zwang der Produktivitätsformel, die scheinbar nur Produktionswachstum und/oder Arbeitszeitverkürzung zuläßt, entlassen werden. Eine *arbeitsorientierte Marktwirtschaft* verzichtet auf einen Teil des Produktionswachstums bzw. der Erwerbsarbeitszeitverkürzung und stellt dafür den arbeitenden (anstelle des konsumierenden) Menschen in den Mittelpunkt des Produktionsprozesses, erlaubt ihm, mit Kopf, Händen und Herz tätig zu sein, läßt den Zusammenhang zwischen dem Menschen, der arbeitet, und der Maschine, mit der er arbeitet, und dem Gegenstand, den er erarbeitet, durchsichtig. Sie fördert kommunikativen Austausch und gemeinsame Entscheidungsprozesse während des Arbeitsvorgangs, indem Planungs- und Programmierungsaufgaben in der Werkstatt selbst angesiedelt bleiben. Sie ermöglicht die

Entflechtung von Großkonzernen in überschaubare Betriebseinheiten, in kleine und mittlere Unternehmen, ohne daß Kommunikationsstörungen und Leerzeiten entstehen. Die Unternehmen einer arbeitsorientierten Marktwirtschaft werden dann vorrangig nicht mit preiswerten Produkten um die Kaufkraft der Konsumenten konkurrieren, sondern mit menschengerechteren Produktionsverfahren um die Arbeit der Erwerbspersonen. Die Arbeitnehmer einer arbeitsorientierten Marktwirtschaft werden dann vorrangig für Flexibilität vor starrer Arbeitszeit votieren, für mehr Freizeit, vor allem Lohnausgleich.

Weltweite soziale Marktwirtschaft

Das Weltwirtschafts- und Weltwährungssystem ist durch wechselseitige Abhängigkeit der Industrieländer und durch einseitige Abhängigkeit eines großen Teils der sogenannten Entwicklungsländer bestimmt. Wenn die Nachfrage-, Produktions-, Markt- und Entwicklungsbedingungen und damit die strukturellen Verhandlungspositionen erheblich voneinander abweichen, kommt es zum „ungleichen Tausch". Die Erwartungen der Wirtschaftswissenschaftler, daß die Vorteile der internationalen Arbeitsteilung allen am Welthandel Beteiligten automatisch zugute kämen, oder die Wachstumsmotorik der Zentralregionen von selbst in die peripheren Regionen durchsickern würde, daß ein selbsttragendes Wachstum den Abstand der Entwicklungsländer von den Industrieländern schon bald verringern könnte, hat sich so nicht erfüllt. Hat nicht die Verschuldungskrise gerade jener Länder, die an der Schwelle einer selbsttragenden Entwicklung stehen, anschaulich gemacht, wie wenig die Orientierung an einem kreditfinanzierten Exportwachstum den Teufelskreis der inländischen Verelendung durchbricht, solange die Industrieländer nicht bereit sind, ihre Grenzen für die Exporte der Entwicklungsländer zu öffnen? Die Weltwirtschaft leidet unter einem strukturellen Defizit: Während die Marktwirtschaft des vergangenen Jahrhunderts durch Tarifautonomie und Sozialstaat umgestaltet wurde, fehlt auf Weltebene eine Autorität, die das allgemeine Interesse der Menschheit vertreten und durchsetzen könnte. Wie begegnet eine ökologisch verpflichtete, arbeitsorientierte soziale Marktwirtschaft dieser weltweiten Herausforderung?

Die fortwährende Klage, daß der harte internationale Wettbewerb keine Änderung der Politik zulasse, mag für den einzelnen Unternehmer, der dem Rentabilitätsdruck ausgeliefert ist, plausibel und berechtigt sein. Wenn diese Klage jedoch im Namen der deutschen Wirtschaft angestimmt wird, muß aber auch gesagt werden, daß die westdeutsche Wirtschaft mit ihrem weltwirtschaftlichen Gewicht eine Schrittmacherrolle und eine hohe Verantwortung für die Bewältigung der Nahrungs-, Beschäftigungs- und Technikprobleme der Entwicklungsländer übernimmt. Muß sie sich deshalb nicht verstärkt Rechenschaft geben über

ihren tatsächlich verfügbaren politischen Handlungsspielraum und über die Chancen, ihn gerecht auszuschöpfen?

Dennoch wird sich die Option eines einzelnen Landes für eine ökosoziale, arbeitsorientierte Marktwirtschaft kaum gegen den Strom einer ausschließlich an der Kapitalrentabilität orientierten Weltwirtschaft behaupten können. Aber könnten nicht Interimsregeln einer Kooperation starker Länder untereinander bzw. einer Solidarität der starken mit den schwachen Ländern geschaffen werden, bis eine Weltsozialpolitik allgemein anerkannt ist? Könnte es nicht auf Zeit eine Selbstbindung der Hauptakteure der Weltwirtschaft und Weltwährung, nämlich der nationalen Regierungsvertreter und Notenbanken, der Manager transnationaler Unternehmen, der Repräsentanten multilateraler Einrichtungen geben, das weltwirtschaftliche Handeln abgestimmten Verhaltensregeln zu unterwerfen?

Was wird aus der sozialen Marktwirtschaft? Besteht überhaupt eine politische Chance, die alten Leitbilder wiederzubeleben und neue Leitbilder zu entwerfen? Diese Chance ist vorhanden, wenn sich zwei beobachtbare Trends verstärken: einmal das Interesse an wirtschaftsethischer Reflexion, zum anderen die Konvergenz unterschiedlicher ordnungspolitischer Traditionen.

Gegen das Unbehagen über eine „Wirtschaft ohne Moral" bzw. über eine „wertneutrale Wirtschaftswissenschaft" ist als ein auffälliges „Zeichen der Zeit" zu beobachten, daß bei selbständigen Unternehmern, in den großen Unternehmen und in der Wirtschaftswissenschaft selbst das Interesse an einer ethischen Orientierung der Wirtschaft neu aufgetaucht ist. Diese Reflexion läßt sich wohl nicht mehr rückgängig machen oder verdrängen.

Die ökonomische Krise hat in den Unternehmen, in der Öffentlichkeit sowie in kirchlichen Sozialverbänden eigenständige ethische, wirtschafts- und sozialpolitische Reflexionen herausgefordert. Eine ordoliberale Überlieferung, die durch Personen wie Walter Eucken und Alfred Müller-Armack geprägt und durch die Suche im Nachkriegsdeutschland nach einem wirtschaftspolitischen Leitbild jenseits von reiner Wettbewerbsordnung und Zentralverwaltungswirtschaft charakterisiert ist, könnte Gemeinsamkeiten entdecken sowohl mit einer sozialstaatlichen Überlieferung, die sich in den Grundentscheidungen der Weimarer Verfassung ausgedrückt hat, als auch mit der christlich-sozialen Überlieferung, die an der regulativen Idee des Gemeinwohls und in neuerer Zeit auch an der Option für die Benachteiligten orientiert ist. In der Annäherung und Koalition solcher ordnungsethischer Überlieferungen kann man die Zukunftschance der sozialen Marktwirtschaft sehen: nicht bloß einer Vorentscheidung für hohe ökonomische Effizienz, die bereits in einem beachtlichen verteilbaren Produktionsquantum eine soziale Komponente entdeckt, sondern einer wertgebundenen Vorentscheidung, die ihr Maß nimmt an der Menschenwürde, die sich in Gemeinschaft verwirklicht. „Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Insti-

tutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf" (Gaudium es spes, 25).

In erster Linie stehen nicht die Grundlagen und Ziele sowie das Gefüge der Institutionen und Regeln der sozialen Marktwirtschaft unter Rechtfertigungszwang. Die Schwächen liegen weit mehr in dem Zögern, den neuen Herausforderungen wirtschafts- und gesellschaftspolitisch entschieden zu begegnen. Zu viele Verkrustungen und das Besitzstandsdenken stehen im Weg, nicht zuletzt jenes Anspruchsdenken, das zwar die Vorzüge von Wohlstand und Freiheit beansprucht, alle Belastungen aber auf andere, auf den Staat abschieben zu können glaubt. Die soziale Marktwirtschaft kann nur funktionieren, wenn sich die Menschen, die sie tragen, ihrer Verantwortung bewußt sind und wertorientiert handeln.

Oskar Köhler

Friedrich Spee von Langenfeld

Die Ausstrahlung des Basken Franz Xaver in den Jahren seiner Heiligsprechung[1] faszinierte auch einen niederrheinischen Novizen der Gesellschaft Jesu so stark, daß er dem großen Asienmissionar nacheifern wollte. Die Oberen waren anderer Ansicht und hatten jedenfalls darin recht, daß dieser junge Mann, Friedrich Spee von Langenfeld, ein Charakter ganz anderer Art war als der Baske, wenn sie auch nicht ahnten, daß dieser Novize dem Ordensideal Franz Xavers von einer „Gesellschaft der Liebe" in aller Wirklichkeit entsprechen sollte[2].

Auf einer Tafel neben der Jesuitenkirche zu Trier, wo Friedrich von Langenfeld bei der Pflege von Kriegsverwundeten und Seuchenkranken starb und am 7. August 1635 begraben wurde, ist heute zu lesen: „Der tapfere Bekämpfer des Hexenwahns und der fromme Dichter der ‚Trutznachtigal'". Tapfer aber war dieser Mann auch gegenüber der Societas Jesu. Schon 1628, also noch vor seiner zur „Behutsamkeit im Prozeß gegen Hexen" mahnenden Schrift „Cautio criminalis seu de processibus contra sagas" (1631), beschwerte sich der Kölner Provinzial H. Bavingh über kritische Äußerungen Friedrich Spees, und 1630 begann der Rektor des Paderborner Kollegs eine erfolgreiche Kampagne gegen den dort lehrenden Moraltheologen, die sich nach dem Erscheinen der skandalträchtigen „Cautio" so steigerte, daß der bis dahin Spee geneigte Ordensgeneral Vitelleschi es diesem nahelegte, den Orden zu verlassen. Der tapfere Jesuit weigerte sich, seit 1631 gedeckt vom neuen Provenzial in Köln, Goswin Nickel, bat jedoch um seine Versetzung nach Trier. Zu den letzten Ordensgelübden, der „Profeß", wurde Friedrich Spee, seit 1610 Novize, 1622 zum Priester geweiht, nie zugelassen. Er war also gemäß der Ordensverfassung der Societas Jesu verpflichtet, diese aber umgekehrt nicht ihm.

Der verdienstreiche Ordenshistoriker Burkhart Schneider hat bemerkt, „daß die Initiative des einzelnen durch die Bindung an die Gemeinschaft nicht gehemmt, sondern erst eigentlich wirkkräftig wird"[3]. Friedrich Spee von Langenfeld, am 25. Februar 1591 als Sproß einer altadligen Familie in Kaiserswerth (bei Düsseldorf) geboren, ist ein besonderes, jedoch nicht ganz seltenes Beispiel für die „Initiative des einzelnen" in diesem Orden: Er hat sich nämlich auch dann nicht „unterkriegen" lassen, als die Gesellschaft Jesu ihn aus opportunistischen Gründen loswerden wollte. Und die „Bindung an die Gemeinschaft" selbst war wiederum seine ganz persönliche Sache, da sie ja einseitig war. Es läßt sich also in diesem Fall sagen, nicht Spees Handeln sei durch die Societas „erst eigentlich

wirkkräftig geworden", sondern umgekehrt die Societas Jesu durch ihn. Der Ordensgeneral Vitelleschi hatte 1634 allen Grund, darüber erfreut zu sein, daß Friedrich Spee dank seiner Initiative, man kann auch sagen: dank seinem Eigen-Sinn, den Orden nicht verlassen hat. Sonst hätte dieser ein Schmuckstück weniger und einen Makel mehr.

Nun kann einer, der sich in der Kirchengeschichte ein wenig auskennt, den Opportunismus des Generals angesichts des Hexenwahns in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges verstehen. Aber der Bericht in einer Geschichte der Niederrheinischen Provinz von 1764, Spee habe sich als Novize gewünscht, in seinem Orden verfolgt zu sein[4], ist dann doch eine jener peinlichen Legenden, mit denen sich Sozietäten aller Art, wenn auch in noch so seltsamer Art, vor der Geschichte reinzuwaschen versuchen.

Hexen: Nie einer begegnet – oder: es gibt keine?

Von den Greueln der Hexenverfolgung und der Inquisition war in der letzten Zeit so viel die Rede, daß die Skandale, mit denen es Spee als Beichtvater zu tun hatte, nicht im einzelnen zu schildern sind. Zu bedenken aber ist immer noch die theologische Grundposition, welche die Jagd legitimierte, auf welche Bedenken der Jesuit Spee aber nicht eingehen konnte (oder wollte?).

Seine Schrift ist 1631 anonym bei dem protestantischen Verleger Peter Lucius in Rinteln erschienen, laut der ersten Auflage verfaßt von einem unbekannten römischen Theologen („Incerto Theologo Romano"). Die Behauptung des Autors (noch neuerlich zustimmend wiederholt), das Manuskript sei ihm gestohlen und ohne sein Wissen publiziert worden, ist wenig glaubwürdig. Nie hat sich Spee in der Sache selbst distanziert. Seine Vorsicht hatte einen guten Grund: Wer die Hexenprozesse kritisierte, kam in den Verdacht, selbst vom Teufel verführt zu sein. Der Paderborner Weihbischof Pelcking lieferte ein Beispiel dafür, als er die Schrift ein „außerordentlich verderbtes Buch" („liber pestilentissimus") nannte und jeden verdächtigte, der sich seinem Urteil nicht anschließt[5].

Die „Cautio criminalis" argumentiert machmal in erstaunlicher Kühle. Der Richter lasse foltern, um einen Tatbestand zu ermitteln. Also kennt er diesen nicht. Wie aber kann, wie es geschieht, die Folter als eine Strafe bezeichnet werden, da der Richter doch die Tat nicht kennt? Jedoch warnt Spee vorsichtig nur vor einem „übermäßigen Gebrauch der Folter", weil sie sonst die Wahrheit nicht zutage bringe. Auf die theologische Begründung der Hexenverfolgung läßt er sich nicht ein, deutet freilich an, es sei „nicht alles auszusprechen, weil es unsere Zeit nicht ertragen kann". Es geht freilich nicht an, Friedrich Spee zu modernisieren. An der Existenz des Satans zweifelt er nicht und rät: „Dem bösen Feind das Zeichen schlagt, Gespenst und Zauberey verjagt". Der Jesuit begnügt sich

mit der Feststellung: „Unter Eid kann ich bezeugen, daß ich (als Beichtvater) bis jetzt noch keine verurteilte Hexe zum Scheiterhaufen geleitet habe, von der ich unter Berücksichtigung aller Gesichtspunkte hätte sagen können, sie sei wirklich schuldig gewesen."[6]

Nun hat Friedrich Spee in seiner Seelsorge nachdrücklich betont, es gehöre zum Leben eines wahrhaften Christen, immer zum Martyrium bereit zu sein, und empfohlen, diese innere Bereitschaft ständig zu bekräftigen. Waren dies angesichts seines Verhaltens bei der Publikation der Schrift nur leere Worte? Ganz abgesehen davon, daß dies die bekannte Rückfrage von Leuten ist, die nicht dabeigewesen sind: zu Spees überschwenglicher Gottesliebe gehörte auch die Lebensklugheit seines Ordens, und 1635 ist er in Trier das Opfer seiner Nächstenliebe geworden. Eher angebracht ist es zu bedenken, welche kirchlichen Anschauungen ihn ganz persönlich zur Zurückhaltung in der Grundfrage veranlaßt haben können.

Die Bulle des Papstes Innozenz VIII. von 1484 war zwar in der Zeit einer seit langem bestehenden Massenpsychose erschienen, war aber eine autoritative Bestätigung der Praktiken der bekannten Dominikanerinquisitoren, die dann in ihrem „Hexenhammer" (1487) die päpstlichen Äußerungen über „Besessenheit" – Innonzenz VIII. hatte sich betrübt gezeigt über deutsche Kirchenprovinzen, wo Männer und Frauen sexuelle Bündnisse mit Dämonen schließen und Schaden über Menschen, Tiere und Feldfrüchte anrichten – in den wildesten Farben ausmalten. Es wurde bemerkt, der Papst habe damit zwar einen alten Aberglauben rezipiert, aber keine dogmatische Entscheidung getroffen, „wie jetzt wohl allgemein anerkannt wird"[7]. Zu fragen ist jedoch, ob die Annahme, es könne ein Mensch *total* von Dämonen besessen sein, nicht der ihm von Gott geschenkten Freiheit widerspricht, in welcher er zwar „dämonischen" wie auch ganz „natürlichen" schädlichen Einflüssen erliege, jedoch nicht so „besessen" werden kann, daß er seiner Freiheit beraubt ist[8]. Dies aber genau ist die theologische Voraussetzung für die Folgerung: die Hexe muß verbrannt werden. Friedrich Spee zählt unter den für die Hexenjagd Verantwortlichen auch jene Theologen auf, „die ruhig in ihrem Studierstübchen sitzen und ihre theologischen Tüfteleien auf die Massen loslassen"[9]. Doch auch abgesehen davon, daß er, hätte er sich näher darauf eingelassen, das Risiko eingegangen wäre, als Häretiker vor die Inquisition geladen zu werden, das kirchliche Lehramt hatte (oder hat noch immer?) einen weiten Weg bis zur Klärung dessen zu gehen, was denn unter „Besessenheit" angesichts der Freiheit der Person verstanden werden könne[10] – abzugrenzen gegen deren Verlust in der neurotischen Krankheit.

Das dunkle Abenteur in Peine

Die Würde des Menschen in all seinen Nöten zu achten, dies hat Friedrich Spee als Beichtvater immer mehr gelernt. Wenn er auch in seiner Gnadenlehre der Mitwirkung des Menschen einen relativ geringen Anteil gegenüber der überwältigenden Liebe Gottes einräumt, so folgt er doch in der Berücksichtigung der einzelnen „Fälle" der Linie seines Ordens. Sein Schüler Hermann Busenbaum bezieht sich in seiner so erfolgreichen „Medulla theologiae moralis" mehrfach auf ihn.

Es gibt aber eine Aktion, die auch bei aller Beachtung der Zeitumstände nur schwer in das Leben dieses so verständigen und als Lyriker so sensiblen Mannes zu passen scheint. Der Kölner Erzbischof und Kurfürst (seit 1612) Ferdinand von Bayern war ein Beispiel dafür, wie oft die gerade auch in Köln so nötige Reform der Kirche als bloße Gegenreformation verstanden wurde. Er befahl dem Stadtrat von Peine (Niedersachsen), die evangelischen Pfarrer auszuschließen, und band die Bevölkerung der ganzen Grafschaft mit Drohungen an die katholische Kirche. Er erbat sich hierzu Prediger des Jesuitenordens, und der Kölner Provinzial H. Bavingh ordnete 1628 Friedrich Spee ab. Man kann vermuten, daß dabei seine Verärgerung über dessen Kritik im Spiel war. Denn der Erzbischof hatte gerade in diesem Jahr die Hexenverordnung erneuert, die er bereits 1607 als Koadjutor seines peinlich lebenslustigen Vorgängers Ernst von Bayern erlassen hatte. Man kann also Spee keine Sympathie gerade für einen solchen Oberhirten unterstellen, aber noch weniger eine ökumenische Gesinnung unserer Zeit. Im Jahr 1624 hatte er nach einem Besuch bei einem lutherischen Gutsherrn einen Brief an diesen geschrieben, in dem er sich „bis auf das innerlich marck meiner bein" gekränkt sieht, weil sein Gastgeber das Papsttum und die Kommunion unter nur einer Gestalt offenkundig polemisch abgelehnt hatte. Bis dahin ist dies Apologetik. Dann aber fügt Spee hinzu, wer ohne Reue vor Gott gerufen wird, „besser wäre ihm, daß er nie gebohren wäre" [11].

Man kann sich auch fragen, ob dieser Jesuit, dem 18 Jahre lang nach seinem Noviziat alle Wünsche abgeschlagen worden waren – auch sein Verlangen, als Nachfolger des 1622 heiliggesprochenen Franz Xaver in die Mission zu gehen –, seine ja auch im Orden so einsamen Bedenken gegen die Hexenprozesse beiseite lassen und, jetzt 37 Jahre alt, zeigen wollte, was er kann. „Nicht ohne Einschüchterung" [12], also mit dem Aufgebot des kurfürstlichen Drohpotentials, machte er 26 Ortschaften wieder katholisch. Die Gegenrechnung mußte er einstecken: Einem Überfall ist er nur knapp entkommen und war auch nach elf Wochen nicht mehr ganz gesund. Das kriegerische Lied „O unüberwindlich starker Held, Sankt Michael" (vielleicht nicht nur von ihm selbst geschrieben, sieben Jahre vor dieser Aktion entstanden) gehört kaum in diesen Zusammenhang; der Erzengel ist eine repräsentative Figur im ganzen Barock. Wir wissen nicht, was

die Erfahrungen in Peine zutiefst für Friedrich Spee bedeutet haben. Doch wie es mit dieser Welt steht, hat er später in der Verszeile bekundet: „Das heil ist weit noch hinden".

Das Kirchenjahr vom Dichter erlebt

Auf die umstrittene Frage, welche in Gesangbücher eingegangenen Lieder Friedrich Spee tatsächlich zugeschrieben werden können, ist hier nicht einzugehen. In dem 1623 in Köln erschienenen, heute verlorenen Jesuitengesangbuch waren neue, ursprünglich in deutscher Sprache geschriebene Lieder enthalten, die jedoch nicht alle von Spee stammen[13]. Das wohl eindrucksstärkste unter den gesicherten ist das weithin rezipierte Adventslied: „O Heiland, reiß die Himmel auf". Von jenem „als ob", da ja jedermann weiß, daß in vier Wochen Weihnachten ist, findet sich in diesem Gedicht keine Spur. Es ist der bittere Schrei nach dem Ende der „kleinen Weile", die doch so lange andauert:

Wo bleibstu, Trost der ganzen Welt,
Darauf die Welt all Hoffnung stellt?
O komm, ach komm vom höchsten Saal,
Komm, tröst uns hier im Jammertal . . .

Hier leyden wir die größte Noth,
Vor Augen steht der ewig Tod.
Ach komm, führ uns mit starcker Hand
Vom Elend zu dem Vaterland.

Daß im Würzburger Gesangbuch von 1628 die Strophe eingefügt wurde: „Da wollen wir alle danken dir/Unserem Erlöser für und für"[14], ist weniger eine Frage literarischen Geschmacks als ein Zeugnis für Spees eschatologische Ernsthaftigkeit, welche die Würzburger damals so wenig ertragen konnten wie andere Leute anderswo und auch heute.

Daß Friedrich Spee vom Trauerlied zum Freudenlied wechseln kann, ergibt sich nicht nur aus den Anlässen des Kirchenjahrs, wie sehr auch seine Lyrik dessen Rhythmen folgt, so daß sie anonym in die Kirchenlieder eingehen konnte, wie das Adventslied auch das Osterlied: „Laßt uns erfreuen herzlich sehr, halleluja/Maria seufzt und weint nicht mehr, halleluja"[15]. Jedoch ist es nicht so, daß sich der Autor erst in eine dem Tag entsprechende Stimmung versetzen mußte, und auch ein betender Mitgang durch das Kirchenjahr erklärt nicht die weite Skala seiner Stimmungen. Sie ist auch eines der Zeugnisse dafür, daß das Barockzeitalter nur in der Einheit des Widerspruchs verstanden werden kann. Doch diese widersprüchliche Skala der Empfindungen ist Friedrich Spee auch in den ganz individuellen Erfahrungen seines Lebens zugewachsen. So konnte er das sich ganz in der Liebe zum Jesuskind geborgen wissende Lied schreiben:

Zu Betlehem geboren
Ist uns ein Kindelein,
Das hab ich auserkoren,
Sein eigen will ich sein.

In seine Lieb versenken
Will ich mich ganz hinab.
Mein Herz will ich ihm schenken
Und alles, was ich hab.

Doch die dritte Strophe warnt vor der so verführerischen Weihnachtsseligkeit: „Dich will ich lieben sehr/In Freuden und in Schmerzen". Diese Schmerzen ka-

men dem Dichter nicht nur aus den Enttäuschungen an seiner geliebten Societas Jesu, viel eher schon aus den Qualen des Beichtvaters, welcher den armen „Hexen" nur helfen konnte, indem er sie zum Holzstoß begleitete. Diese Schmerzen umgreifen die ganze Welt, die ganze Geschichte, und es ist in der Tat „kein Placebo singen" (so der Dichter selbst) in seinen Versen.

Man kann Friedrich Spees Gedichte durchaus einer „Tendenzliteratur" zuordnen, denn jedenfalls sehr oft schreibt da der Seelsorger. Aber er redet nicht von außen, von „Vorschriften" her auf die ihm anvertrauten „Seelen" ein, sondern vermag es, sich in sie hineinzuversetzen, weil er nämlich seine eigenen, sehr persönlichen Erfahrungen von Last und Lust des Glaubens einbringt. Die „Tendenz" ist die gemeinsame Sorge um das Heil, welche es dem Jesuiten bei all seinem Individualismus nicht erlaubt, bekenntnislyrisch nur um sich selbst zu kreisen. Daß es Spee in seinen vielen und manchmal überlangen Gedichten auch oft nicht gelingt, die Empfindung in die gemäße literarische Sprache zu bringen, versteht sich ebenso wie die Schwierigkeit des heutigen Lesers mit der barocken Sprache, die als deutsche Literatursprache erst zu schaffen war.

Dichter und Beichtvater

Weil hier der Seelsorger nicht vom Dichter zu trennen ist, müssen auch die beiden Bücher Spees in einem Zusammenhang gesehen werden: „Güldenes Tugendbuch – das ist Werck und Übung der dreyen Göttlichen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe" (1649 gedruckt, zit. GT) und „Trutz Nachtigal oder Geistliches poetisch Lust-Wäldlein" (1649 gedruckt, zit. TN). Beide Erstdrucke zeigen mehr oder weniger begreifliche Spuren der Ordenszensur[16].

GT ist gewidmet „Allen Gott-liebenden, andächtigen, frommen Seelen, und sonderlich den Kloster- und Welt-geistlichen Personen". Es ist also bei den Kapiteln des Buchs auf die jeweiligen Adressaten zu achten. Meist sind es geistliche, und als Anlaß nennt Spee die Bitte einer „geistlichen Tochter", was keine Nonne sein muß[17]. Seine pastorale Methode entspricht weithin der im Jesuitenorden üblichen, zeigt aber viele persönliche Besonderheiten. Er gibt der „geistlichen Tochter" für die wöchentliche Beichte täglich irgendwo „an einem bequemen Ort" zu bedenkende „Zettl" (das „Schedula"-Verfahren war lange Zeit auch in anderen religiösen Genossenschaften üblich und wurde auch wieder erneuert). Die Zettel, welche der jeweiligen persönlichen Situation entsprechen, sollten über das Jahr hin gesammelt werden und dann ein eigenes „güldenes Tugendbuch" darstellen. Zur Lektüre seines Buchs empfiehlt Spee, die dort gestellten Fragen zuerst selbst zu beantworten und erst dann die (richtige) Antwort zu lesen, woraus sich der gemeinsame „hammerschlag" ergeben könne (14 ff.).

Es charakterisiert Friedrich Spees Spiritualität und Pastoral, daß er das ganze Leben eingehüllt sein läßt in die untrügliche Liebe Gottes, also nicht moralisiert, zugleich aber besorgt ist, daß nicht alles in einem Allgemeinen verschwimmt. So entwirft er ein „Tugendregister" (500–511) mit 144 Nummern (=12×12) für alle weltlichen Stände und Gelegenheiten und mit jeweils höchst verschiedenen asketischen Anforderungen. Es kann ziemlich viel verlangt werden, wenn es heißt, es solle einer ein bis drei Monate lang „keusch", das heißt hier ohne eheliche Begegnung leben (Nr. 93), oder (vielleicht etwas weniger?) jemanden in einem freien Häuslein mietelos wohnen lassen (Nr. 11). Was wir heute gern gestrichen haben möchten: Ein „ketzerisches" Buch verbrennen (Nr. 66) hat sein literaturfreundliches Gegenstück (Nr. 117): jemandem ein Buch bringen. Eigentlich recht wenig asketisch ist der Rat, eine Person nicht anzusprechen, die sehr redselig ist (Nr. 106), während der Vorsatz: „Wan der bott kommt, will ich nach keinen newen Zeitungen (Nachrichten) fragen" (Nr. 101), etwa einem alten Mann, der auf einen Freundesbrief wartet, schwerfallen kann.

Immer aber geht es Friedrich Spee im tiefsten Grund um die Erfahrung der Liebe Gottes, um ihr Echo im Herzen des Menschen, und um dessen „Traurigkeit", wenn diese Erfahrung ausbleibt. Auch die zweite unter den „göttlichen Tugenden", die Hoffnung, versteht er als eine Weise der Liebe, nämlich als die „Liebe der Begierlichkeit", die etwas „haben will". Er scheut sich nicht, die „Begier" ganz menschlich zu orten, in Durst und Hunger, im Verlangen nach einem Gemälde, in der Liebe des Bräutigams zu seiner reichen und schönen Braut. Die andere Weise der Liebe aber ist die „Liebe der Gutwilligkeit" oder die „Liebe der Freundschaft", die dann ist, „wan ich einem Wol will" (26–28). Wie es nun Friedrich Spee vermag, ohne Krampf von diesen zweierlei Weisen zwischenmenschlicher Liebe aufzusteigen zu den „göttlichen Tugenden", zu der Hoffnung, die Gott für sich haben will und so auch eine Art der Liebe ist, und zu der Liebe Gottes, welche „ohne zusatz" Liebe genannt wird, weil sie Gott nicht für sich haben will, dies ist die Kunst eines Seelsorgers, welcher Schriftsteller ist. Der rund zehn Jahre nach Spees Tod geborene Philosoph Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) war von diesem Hymnus der Gottesliebe begeistert, und dies im Hinblick auf seine „Theodizee" [18].

Zu Friedrich Spees Liebestheologie gehört auch seine Position im damals beginnenden Streit um die „wahre Reue". Er ist uns in seiner Sprache heute genauso schwer zugänglich wie der „Gnadenstreit", und Papst Alexander VII. ließ ihn 1667 ebenso unentschieden wie Paul V. 1607 den Gnadenstreit. Da aber die Reue im öffentlichen Haushalt der Moral heute kaum mehr einen Platz hat, so daß selbst deren glaubwürdige Bekundung nicht akzeptiert wird, und weil der Akt der Reue Zukunft eröffnet, welche bei ihrem Fehlen oder bei ihrer Nichtakzeptanz versperrt wird, kann ein Hinweis auf diese Kontroverse vielleicht hilfreich sein. Friedrich Spee nennt es ein einzigartiges „Privileg" der Liebe Gottes, daß in

ihr „alle" Sünden vergeben sind. Die Beichte ist zwar aus Gründen kirchlicher Ordnung nachzuholen, hat aber bei der „Liebesreue" (contritio) bei weitem nicht den Rang, den ihr das Konzil von Trient in der Abwehr der Reformation zugewiesen hat. Anders als der kirchlich zensurierte Theologe Michael Bajus (gest. 1589) und nach diesem die Jansenisten hält Spee jedoch die Reue aus Furcht vor Bestrafung und Hoffnung auf Belohnung (attritio) für hinlänglich dann, wenn sie durch das Bußsakrament wirksam wird. Das Sakrament wird dadurch nicht abgewertet, aber doch wohl nachgeordnet[19]. Wie immer die Beichte heute beurteilt wird, der Ausfall der Reue ist ein bedenkliches soziales Defizit. Die „Attritionisten", welche auf die Furcht setzen, sind gewiß realistisch; doch die „contritio" in der Liebe zu Gott und/oder zu den Menschen eröffnet Zukunft, individuelle und soziale.

Eros und Religio

Was Friedrich Spee in Prosa von der Gottesliebe schreibt, nimmt intime Gestalt an in den mystisch-erotischen Gedichten des Büchleins:

Trutz-Nachtigal mans nennet,
Ist wund vom süssen Pfeil:
In Lieb es lieblich brennet,
Wird nie der wunden heil (TN 18).

Die Silbe „Trutz" im Titel will sagen, daß das Büchlein „trutz aller Nachtigallen süss und lieblich singet". Doch was ist, wenn der Vogel tot ist und nicht mehr singen kann?

Weil du nun ligst im grünen thal,
Sag, wer dein Stimmlein erbet?
Könds ie nitt sein,
Es würde mein?
O Gott könd ichs erwerben!
Wolts brauchen stät,
So früh und spät,
Bis auch im sang thät sterben (TN 32).

So spricht die „Gespons Jesu". Aber wie sie sich in den Liebestod der Nachtigall versetzt, so kann sich auch der Dichter in einer johanneischen Jesusliebe das „Erbe" des „Stimmleins" wünschen. Dann hört der geistliche Berater sich selbst, wenn er einer „geistlichen Tochter" begegnet, „die sprach also: ach ist dan niemand kranck an Gottesliebe? Ist dan niemand, der zu bette liege, und von Gottes lieb gequellet werde?" (GT 214) Gewiß gibt es da beachtliche Rückfragen der Psychologen. Aber die skandalöse Verfilmung religiös-erotischer Ekstasen hinunter in platte Sexualität zeigt – auch wenn sich selbst ein Mann wie Jacob Burckhardt an Berninis Plastik der Teresa von Avila geärgert hat – brutal den Tod des Gottes Eros an.

Man kann die kaum nachvollziehbare mystische Erotik Spees im Rückblick dem Verständnis näherbringen, wenn man sich auf die ebenso seltsamen Dimensionen seiner meditativen Gottesliebe einläßt. Wie bei ihm die „Liebe der Begier-

lichkeit" in einer geradezu absurden Wendung aufsteigen kann zur selbstlosen „Liebe der Freundschaft", bezeugt die Frage des geistlichen Beraters: „Wan Gott nit könde rühig in seinem himmlischen Pallast regieren", es sei denn, „daß ich in der hölle brennen müste!" (GT 277) Die geistliche Tochter bekennt, solche Liebe nicht zu haben. Die ihr von Friedrich Spee zugedachte Bitte, Gott möchte doch noch „freygebiger" sein, ist wohl so auszulegen, daß Gott in seiner freigebigen Liebe einen solchen Wunsch nicht haben kann, daß ihn aber die selbstlos Liebende erfüllen würde, wenn er ihn hätte. Man erinnert sich in etwa an den Roman „Kranz der Engel" von Gertrud von Le Fort, wo eine Liebende ihr eigenes Seelenheil zugunsten des geliebten Mannes aufopfert – ein „Einfall" der Dichterin, der damals theologisch zwar korrekt kritisiert, aber nicht verstanden wurde. Wenn man bedenkt, welcher Absurditäten eine enthusiastische Liebe fähig ist, und man sich vorzustellen versucht, wie menschennahe das Gottesbild in der Mystik des späten Mittelalters und wieder im Pietismus sein konnte, dann kann vielleicht gerade aus der Distanz in der „Abwesenheit Gottes" ein wenn auch nicht nachvollziehbares, so doch nachempfindendes Verständnis für diese Weise der Gottesliebe aufgehen[20].

In „Trutznachtigal" steht ein 59 sechszeilige Strophen umfassendes Gedicht über Maria Magdalena bei ihrem Gang zu Jesu Grab (TN 55–70), welches durchschossen ist von scholastischer Kritik, die der Jesuit wohl zu hören bekam. „O weib so gar verblendet! / So gar von Lieb entäugt / Die Schrift bleibt unverwendet." Dort ist doch die Auferstehung des Herrn angesagt, was hat denn Magdalena für einen Glauben?

Von Lieb ist ihr gestoben,
Von Lieb all Sinn und Witz,
Verdollt auf süssen kohlen
Sie tobt in süsser hitz.

Doch die Freundin des am Kreuz gestorbenen Geliebten kann nicht leben und nicht sterben ohne ihn, wie er ihr vertraut ist:

Ohn Leben ich noch lebe,
Bin tod ohn Tod zugleich,
Todlebend immer strebe,
Wo nur ich Dich beschleich.

Und dann kommentiert der Dichter nach langem Lauf seiner Verse („Die feder schon sich sencket / Die dinten trocknet ein") entgegen aller Vernunft und Schriftgelehrsamkeit:

Allein, allein mags wissen,
Und ihm recht bilden ein,
Wem ie die Lieb durchrissen
Leib, Seel und Marck, und Bein.

Vom Glaubensgehorsam zum Liebesglauben

Wer das Bild dieses Gottes im ersten Teil des GT zu entdecken hofft, wird fast nur Spuren im katechetischen Frage- und Antwortspiel über die Glaubenslehre finden. Sie beginnt in höchster Korrektheit mit dem Bekenntnis, welches beim Trienter Konzil „auf befehl Pabst Pii des Vierten in eine form gebracht ist", und hebt eigens den Gehorsam hervor, welcher der „Päbstlichen heyligkeit zu Rom" als dem Statthalter Jesu Christi zu leisten ist. Scharf gegenreformatorisch ist das Gelöbnis, diesem Bekenntnis bei allen, so sie „unterthan" sind, Geltung zu „verschaffen" (GT 38f.). In den folgenden „Weiß den glauben zu üben" treten solche Akzentuierungen, ohne daß darin eine Distanzierung zur kirchlichen Institution gesehen werden kann, im Sinn einer Verinnerlichung des Credo und einer Befestigung des Glaubens durch die Schilderung vieler Zeugen und Martyrer zurück. Das Bekenntnis zur Kirche steht jetzt im Kontext mit dem Bekenntnis zum Heiligen Geist. Die Betrachtungen folgen dem Schlag der täglichen Stunden und dem Vaterunser (239–243) und schließen an die Meßfeier an (485–498), um diejenigen zu motivieren, die ihr „andächtig beywohnen".

Daß im Artikel über die Schöpfung „etliche tolle weltweisen" genannt werden, welche vorgeben, „als wan himmel und erde ungefähr zusammen gefloßen waren" (60), könnte sich auf den pantheisierenden Philosophen Giordano Bruno beziehen, der gemäß einem Urteil der römischen Inquisition 1600 verbrannt wurde. Auf die Frage, ob Gott auch schwarz nennen dürfe, was weiß ist, antwortet die geistliche Tochter, sie wisse wohl, daß Gott dies nicht sagt, aber wenn doch und die Kirche es zu glauben vorstelle, wolle sie es glauben (66). Diese Katechese könnte auf den nominalistischen Gottesbegriff zurückgehen. In radikalem Gegensatz zu einem absolutistisch gedachten Gott steht jedoch die höchst seltsame, ein Werk der Gottesliebe des Menschen fordernde Frage (277): wenn der Schöpfer aller Dinge „noch nicht Gott were, du... wünschen wöltest, daß er, und kein anderer, Gott wurde: und wan es an dir stünde, du ihn stracks zum Gott machen woltest?"

Aus einer in allen Details ausgemalten Liebe einer „mächtigen Kaiserin" zu ihrem Kind schließt Friedrich Spee: „Er, er selbsten, Gott Vatter, Sohn und Geist, ist eine solche mutter" (125) und zitiert dann Jesaia: „Siehe ich will sie selbsten seugen" [21]. Feministische Theologie kann da ein Argument finden.

Die Gerechtigkeit des Vaters – die Liebe des Sohnes

Eine der Parabeln Friedrich Spees handelt von einem „knäblein", welches sein königlicher Vater ausschickt, ein verlorenes Schäflein zu suchen. Weil der Sohn so lange suchen muß, will er „dem Vater sprechen zu / Sonst findet er auch keine

ruh"; am Kreuz angekommen, ist der Sohn müde, lehnt sich daran und wartet auf das Schäflein (GT 137f.). Für den Sohn ist da der Vater selbst ein sich ruhelos sorgender Gott.

Ein „Lobgesang... so wol Theologisch als Poetisch" preist die innergöttliche Liebesdynamik der Trinität (TN 47):

Der Sohn, und Vatter Ewiglich
Ohn End, und ohn Beginnen
Mitt gleichem hertzen inniglich
In gleicher Lieb erbrinnen.

Sie beyde Zween, und Eines Beyd,
Sich Ewiglich umbfassen,
So sauset auch in Ewigkeit
Der Geist, ohn unterlassen.

Aber diese innergöttliche Liebe scheint (scheint, oder ist es dem Dichter todernst, eingehüllt in lyrische Sprache?) in einen Widerspruch zu geraten in dem seltsamen Gedicht vom „Traurigen Gespräch, so Christus an dem Creutz führet" (TN 205–216). In Prosa steht der Inhalt des Gedichts auch am Ende eines langen Kapitels im GT (III, 18), in dessen Einleitung Spee bemerkt, er habe Einfälle des Dominikaners Georgius Muntzius „gebessert und vermehrt". Was nun der Jesuit zur „Besserung" der Exegese dieses Theologen über das dunkle Wort von der Gottverlassenheit des Sohnes am Kreuz vorträgt, ist ein Wagnis des Glaubens. Der Dominikaner läßt den Vater sprechen von seinen „zwey Reich, eins im Himmel, eins auff Erden"; in diesen aber ist „ein Sohn, der bistu lieb vor der Welt, lieb in der Welt, lieb nach der Welt". Nicht ihm solle der Sohn Schuld geben, sondern der menschlichen Sünde, von der er zerrissen und zu Tod geschlagen worden ist. Von den Menschen solle er begehren, nicht mehr zu sündigen und ihm zu dienen[22]. Friedrich Spee folgt zunächst seiner Vorlage: Der Gepeinigte fragt die Nägel, den Hammer, den Zimmermann, die Obrigkeit, und alle antworten, wie es der Welt Art ist, sie seien eigentlich nicht dabeigewesen. Dann aber folgt die Antwort des Vaters auf die Klage des Sohnes:

Du mit grosser Lieb umbgeben
Gegen deine Menschenkind
Selber thatest immer schweben
Wolltest auff die Welt geschwind.

Der Vater gibt die Klage zurück, er beschuldigt seinen Sohn: „Meine Tempel wolgerundet / Selber hast hinan gestelt." Immer und immer wieder habe er die „Reise" des Sohns „untersagt", aber: „Was doch warnet, was ermanet / Du mitt nichten hörtest an." Es klingt wie die alltägliche Geschichte des Vaters mit seinem ungehorsamen Sohn. Dann aber läßt der Dichter den Vater sagen, was er von der Liebe hält:

Du die Menschen hast geliebet
Ohne massen vil, zu vil.
Schau die Liebe dir nun gibet
Solchen Lohn, in solchem Spiel.

Der Sohn nimmt die Klage zurück und ruft den Menschen zu: „Lieb mitt Liebe thut ersetzen." Es könnte sein, daß Friedrich Spee hier die seit Anselm von Canterbury erörterte Frage „Cur Deus homo" auffängt, die Deutung des Kreu-

zestodes als Tribut an die verletzte Gerechtigkeit des Vaters, der deshalb die Verlassenheitsfrage des Sohnes zurückweist. Doch das Gedicht läßt den theologischen Diskurs hinter sich und läßt Gottvater als den Schöpfer erscheinen, der seinem Werk nichts hinzuzufügen hat, es sein lassen will, wie es ist, geradezu ein Gegner der Menschwerdung des Sohnes. Unter den drei göttlichen Tugenden ist in diesem Gedicht die Liebe allein die Tugend des Sohnes. Sie ist für den Vater sinnwidrig, sie wird sinnvoll erst in der Gegenliebe der „menschenkind", um derentwillen der Sohn am Kreuz sein Leben hingibt – der Sohn dieses Vaters. Das Gedicht Spees steht offenkundig im Widerspruch zum Bild des Vaters in der Geschichte des Heils. Aber ob die Christen die liturgische Formel „Durch unseren Herrn Jesus Christus" tiefer bedenken sollten, wenn von Gott die Rede ist? Das seltsame Gedicht Spees darf nicht isoliert werden aus seinem Gesamtwerk, denn es gehört hinein mitten in seinen Lobpreis der Schöpfung.

Trauer der Gottesklage – Hymnus der Gottesliebe

Eines der schönsten Gedichte Friedrich Spees, eingegangen nicht nur in Kirchengesänge zur Karwoche, sondern in die deutsche Geschichte religiöser Literatur – das Gedicht, das mit den Zeilen beginnt: „Bei finster nacht: zur ersten wacht / Ein stimm sich gunt zu klagen" – steht nicht nur in der „Trutznachtigal" (182 ff.), sondern hat seinen „Sitz im Leben" im „Güldenen Tugendbuch" (171 ff.), wo es zu den „Werken der Hoffnung" gehört. Das Gedicht wird zur Betrachtung empfohlen, wenn jemand in „innigliche traurigkeit" gerät, etwa beim Wegzug eines „zu sehr geliebten Freundes", insbesondere aber bei „versuchung im geistlichen stand", wo jemand nicht mehr weiß, wo „hinaus" oder wo „hinein". Der Jesuit verbindet in seiner Pastoral immer wieder mit heroischen Aufforderungen eine kühle, eigener Erfahrung entstammende Nüchternheit. Deshalb rät er zur Geduld mit sich selbst, wenn jemand „bitterkeit und widerwille" nicht verdrängen kann selbst beim Beten des Verses im Vaterunser: „Wie auch wir vergeben" (GT 250). So empfiehlt er auch für die Depression ganz nüchtern, acht bis 14 Tage zu warten und das Übliche zu tun; dann ist die Stimmung „hinweg oder zum wenigsten gebrochen, und im abgang". Ist es nicht so, daß man im Wald einfach stehen bleibt, wenn die Lampe ausgeht? Erst nach solchen Ratschlägen folgt Spees Wendung hin zur „süssen Nachtigall auf dem Baum deß Creutzes", zum Verzicht, der zu leisten ist wenn auch in Bitterkeit „und ob schon meine sinnlichkeit widerspricht".

In diese geistliche Beratung hinein ist das Gedicht vom Ölberg geschrieben, vom „jungen Blut... im garten lag auff Erden", das mit den ins Zeitlose gehobenen Strophen schließt:

Der schöne Mon willt untergan,
Für leid kann er nit scheinen;
Die Sterne lan ihr glitzen stan,
Mit mir sie wöllen weinen.

Kein Vogel-sang, noch freuden-klang
Man höret in den lufften;
Die wilden thier auch traurn mit mir
In steinen und in klufften.

Friedrich Spees Bild von der Nacht am Ölberg gründet im Evangelium, und es übersteigt alle Fälle des Lebens hinein in die Conditio humana, die keiner so erfahren hat wie Jesus von Nazareth. Und zugleich kann er wie ein Lyriker unserer Tage die Nacht besingen: „Bin matt und müd: fast ohn geblüt, / All kräfften seind erlegen; / Die gantze nacht: hab viel gewacht, / Mag kaum die zung bewegen" (GT 220). Und wenn auch die folgenden Verse zum „Bußgang eines recht zerknirschten Hertzens" gehören, und heute kaum mehr einer weiß, vor wem er „Buße tun" soll, dann kann er noch immer seine Nacht erkennen in diesen Versen (TN 81):

In dunkler Nacht
Ich bin bedacht
Mein tag ohn tag volbringen.

Nur Traurgesang
Mein lebenlang
Bey mir soll stäts erklingen.

Und dennoch: Wenn auch alle diese Verse getränkt sind von unmittelbar menschlicher Erfahrung, moderner „Weltschmerz", sorglich gepflegte Melancholie finden sich nicht in der Prosa und der Lyrik des Jesuiten. Das Gedicht „In abgang der Traurigkeit" muntert die geistliche Tochter auf: „Ey was wolt man verlieren / So schöne Frühling zeit? / Weil doch melancholiren / Hilfft warlich nicht ein meid." Doch es bleibt nicht beim Appell an die sinnenhafte Lebensfreude. Der Anblick des gemartert Gekreuzigten wird beschworen, auf daß die Melancholie vertrieben wird: „Dem Herren wirdts gefallen / Fort, fort, o Traurigkeit" (GT 174, 176). Was das Zeitalter des Barock in allen Lebensbereichen bestimmt, die Einheit im Widerspruch, wird von Friedrich Spee hinaufgehoben in die Einheit von Kreuz und Schöpfung.

Diese Einheit muß gegenwärtig bleiben, soll das „Lob Gottes auß einer beschreibung der frölichen Sommer Zeit" (TN 104–110) nicht als naive Naturlyrik mißverstanden werden. Dieses in der Tat recht „weitläuffig" Gedicht mündet in allen seinen 21 Achtzeilern im Refrain: „O Gott, ich sing von hertzen mein / Gelobet muß der Schöpffer sein." Die Tiere, aber vor allem die Früchte und Pflanzen, einzeln benannt, werden zusammengerufen, der Dichter läßt seine ganze Phantasie spielen. In einem freundlich militärischen Bild erscheint der Rebhang:

Der Rebenstock von trauben schwär
An Pfälen lieblich scheinet,
Als gleich ein wolgewaffnet Heer,
An spiessen angeleinet.

Da sammlet sich das Rebenblut
Zu süssen Trauben Zähren,
Die machen uns dan frischen mut,
Was wil man mehr begeren?

Der Trost des Weines am Abend wird gepriesen. Doch der „Trauben Zähren" gleichen den Zähren, von denen es heißt: „Die thränen mich erwehren, / Seind mein Speiß und trank, / Von zähren muß ich zehren", bis endlich kommt „der

schön und weisser tag" (TN 36). Doch im Lobgesang werden auch nicht vergessen die „warm und heissen Bäder", deren Quellen aus des „Schwebelreichs Geäder" kommen (TN 132).

Friedrich Spee will den ganzen Tag mit Gebet begleiten. In seinem „Gotteslob zum Stundenschlag" fällt ihm zu jeder Zahl ein Gleichnis ein, von der Trinität bis zu den sechs Krügen bei der Hochzeit zu Kana. Das Zahlenspiel im Barock, zu dem so wesentlich die Mathematik gehört, kann zu verkopften Konstruktionen führen. Um so reizvoller ist dieser Einfall Spees: „Für eilffen find ich sonders nicht, / Nur das man geht zum essen: / Last nehmen dan was zugericht, / Und Gottes nicht vergessen" (GT 434). Die Erlebniswelt reicht hinunter bis ins Alltägliche – und sie kann zugleich in höchste Spekulationen aufsteigen.

Daß der Mensch das Lob Gottes mehren soll, gehört zum Sinn christlichen Lebens. Doch der geistliche Berater kann der Tochter eine Frage stellen, die geradezu an Gottes Vollmacht rührt: Wenn nicht genug Engel und Menschen im Himmel wären, Gott zu loben, „woltest sie geschwind erschaffen?" Die geistliche Tochter antwortet: „ich wolte ihr so unzahlbar vill erschaffen, als Gott selbsten gedencken kann" (GT 279). Es wird dem Menschen viel zugetraut von diesem christlichen Dichter. Und so kann es auch als ein „Werk der Hoffnung" dargestellt werden, daß der Mensch nicht an seinem Heil verzweifelt, selbst wenn alle Heiligen Gottes und sogar Maria sagen würden, es sei „zu spät". Das Heilsvertrauen des Individualisten geht bis ins Extrem: Auch wenn Christus selbst dieses schreckliche „Zu spät" sagen würde: „nein, ich wolte nicht an seiner barmherzigkeit verzagen, solange ich nur den athem hette", bis zur Bekehrung (GT 120).

Man darf wohl in dieser Würdigung des Menschen, so sehr auch Spee sonst die göttliche Gnade hervorhebt, einen gewissen Zusammenhang mit dem „Concursus simultaneus" des Luis de Molina (gest. 1600) sehen, welcher „Zusammenlauf" hier bis in das „erschaffen" lobpreisender Geister im Himmel geht – ganz entsprechend dem im Zeitalter des Barock unternommenen letzten Versuch des Abendlands, Himmel und Erde zu verbinden. Eine theologiegeschichtliche Einordnung Spees wäre wünschenswert, ist aber hier nicht beabsichtigt[23].

Jesus im Echo

Erde und Himmel zu verbinden, dem gilt auch die barocke Vorliebe für das Echo, so wenn ein unsichtbarer Chor dem anderen antwortet, oder wenn ein Park so angelegt ist, daß einer von seiner Stelle aus den Widerhall seiner Stimme in der Ferne hört. In ein solches Echospiel kleidet Spee auch die Suche „der andächtigen Seelen nach Jesum" (GT 239–243), wiederum angeregt durch Georgius Muntzius, der aber nur eine ziemlich trockene Katechese zwischen der „Seele"

und dem „Widerhall" veranstaltet hat[24]. „Im grünen wald ich neulich saß", so läßt Spee die „Gespons" beginnen. Als sie in den Wald hineingeht und ihre Rufe nach dem Geliebten als Echo wiederhört, meint sie zuerst, es sei noch jemand im Wald, der nach Jesus riefe. „Wer da?" ruft sie und hört den gleichen Anruf als Echo wieder. Die längeren Rufe aber kommen nur mit den letzten, den Sinn verkehrenden oder verbergenden Worten zurück: „Ach, laß dich sehen, ich suche dich" – „...ich suche dich."/„bistu mein Jesus nicht?" – „...Jesus nicht."/„Weil nie wilt recht bescheiden?" – „...scheiden." „Wo treff ich dan Jesum an? Ist dirs halt unverborgen?" – „...verborgen".

Jetzt platzt der Rufenden die Geduld: „Ey dann dich troll, fahr hin in Gottes Namen" – „Amen" echot es. Also ruft sie: „Hab außgeschwetzt, wan auch, so last uns schweigen." Damit scheint der Fall aufgeklärt zu sein, sie repliziert auf das Echo „schweigen": „Wolan, so schweige!" Doch als nun das Echo ruft: „so schweige!", begreift die Seele, daß der Geliebte selbst das Echo ist, und sie fragt: „Bistu der widerschall?" Und jetzt ist das Echo die Antwort des Geliebten selbst: „Der widerschall". Dann beginnt das geistliche Spiel: „die fugen uns gefielen", wie in der Musik. Die Gespons „spielen wil mit dir im ball", und von welcher Seite auch der Ball geschlagen wird, „er soll heissen: Jesus Nahme".

Spee verwandelt die Katechese des Dominikaners und die barocke Schäferpoesie zur mystischen Besinnung über das Zueinander von Gottes Sohn und Mensch: Jesus ist der Widerhall des Menschen, der nach ihm ruft – und der Mensch begreift, nachdem er „ausgeschwetzt" hat, erst im Schweigen, nach wem er gerufen hat.

Advent

Friedrich Spee läßt die Hirten Damon und Halton auftreten in langen „Eclogen", und in der Art dieser zeitkonventionellen Lyrik wird auch das „Christkindlein" in der Krippe gefeiert: „Wie güldengelb an Haaren", „wie perlenweis an äugelein" (TN 167). Doch im Gesang des Verkündigungsengels tut sich eine ganz andere Perspektive auf, hinaus aus dieser barockseligen Hirtenwelt hinein in die mit dieser Geburt geoffenbarten Verheißung: „Ohn Undergang wird schweben / Die Sonn in klarem Brand / Der Winter sich begeben / Zu Wüsten unbekannt"; Erde und Himmel werden sich „wenden", die ganze Schöpfung sich erneuern (TN 166). Der Blick richtet sich da auf die Epiphanie, welche die östlichen Liturgien auch noch nach der Einführung des Geburtsfestes in der Westkirche (4. Jahrhundert) als das heilsgeschichtliche Ereignis feiern. Doch was in der Theologie die „Parusie-Verzögerung" genannt wird, erträglich gemacht in der Wendung, daß das Heil schon geschehen ist, seine Erfüllung aber noch aussteht, dies bringt Friedrich Spee in einer kaum überbietbaren Expressivität zur

Sprache, wenn er der Hoffnung, dieser „Liebe der Begierlichkeit", das Wort gibt (GT 171):

Ich heule fast in schwerer pein.
Das heil ist weit noch hinden:
O Gott, laß doch bald anders sein,
Vergiß nicht deiner kinden.

So klagt die einzelne Seele in ihren Nöten. Aber der geistliche Berater weist aus dieser „Begierlichkeit" hinaus auf das, was bis dahin in der „Liebe der Freundschaft" zu geschehen hat, zu verwirklichen auch in der „Liebe des Nechsten". Nachdem er korrekt erklärt hat, daß die Hilfe aus einer „natürlichen Ursach" erst dann des „übernatürlichen Verdienstes" gewürdigt wird, wenn sie „um Gottes will" geleistet wird, spricht er sehr konkret von den gepfändeten Witwen und Waisen, den Schuldigen und Unschuldigen, die auch bei Christen im Kerker liegen. Was Spee als Verfasser der „Cautio criminalis" ganz persönlich erlebt hat, läßt er ungehemmt im 13. Kapitel seines „Güldenen Tugendbuchs" laut werden. Den als „Hexen" angeklagten Frauen „hilfft ja da kein heulen", sie müssen leibhaftig erfahren, wie weit das Heil noch „hinden" ist, um dessentwillen die einzelne Seele in ihrer einsamen Betrübnis „heult". Statt den Frauen zu helfen, schickt man ihnen „unbarmherzige, unwissende Beichtväter". Und da verstummt dann alle Theodizee: „O du allermiltester Herr Jesu, wie kanstu leyden, daß deine creaturen also jämmerlich gepeiniegt werden?" (GT 254) Da sind die Wochen des Advent ganz beseelt von dem Ruf: „O Heiland reiss die Himmel auf."

Friedrich Spee hat mit seiner These, schon die Bereitschaft zum Martyrium sei diesem gleichzusetzen, bei seinen Oberen Anstoß erregt (Franz Xaver erzählt bewegt, wie weit der Weg ist von der prinzipiellen Bereitschaft auch nur bis zur konkreten Gefahr). Doch die Krankenpflege, zu welcher die geistliche Tochter angeregt wird, hat der adlige Herr praktiziert und mit seinem Leben bezahlt: Wirst du dich überwinden können, „in dieses unsaubere Spitall hineingehen, den üblen gestanck überstehen, den abscheulichen krancken dienen, ihre speiß bereiten, ihre bett machen, ihre schaden verbinden, ihre leinwath außwaschen, und dergleichen verrichten können?" (GT 356) Der Dichter hat es getan – in der Selbstvergessenheit seines gottbegeisterten Individualismus. Wie diese Begeisterung sich nicht verflüchtigen, aber von Grund auf wandeln konnte und so unserer gegenwärtigen religiösen Lage näherkommt, dies hat nach dreihundert Jahren der Jesuit Peter Lippert gelebt und dargestellt[25].

ANMERKUNGEN

[1] S. diese Zschr. 208 (1990) 385–400.

[2] Neuere Biographien: I. Rüttenauer (1951); E. Rosenfeld (Berlin 1958); J.-F. Ritter (1977); W. Rupp (1986). Neuere Ausgaben: J.-F. Ritter, Cautio criminalis (1982); M. Härting, Die anonymen geistlichen Lieder vor 1623

(1979); Sämtliche Schriften, hrsg. v. Th. G. M. von Oorschot, Bd. 1: Trutz-Nachtigall (1985), Bd. 2: Güldenes Tugend-Buch (1968) (zit. TN und GT).

[3] LThK 5 (1960) 915. [4] W. Rupp, a. a. O. 88. [5] Ebd. 59.

[6] E. Rosenfeld, a. a. O. 324, 339, 188. Zur Entstehungsgeschichte der „Cautio criminalis" und zu Spees theologischen Ansichten über „Hexen" vgl. auch J.-F. Ritter, a. a. O. X–XVIII, XXVI f.

[7] F. X. Seppelt, Geschichte der Päpste, Bd. 4 ([2]1957) 174.

[8] K. Rahner will beachtet wissen, „daß der Begriff Besessenheit in seinem Unterschied von dämonischer Versuchung und sonstigem realen Einfluß auf den Menschen nicht sehr deutlich, nur relativ ist...; die innerlichste geschöpfliche Einwirkung läßt den innersten Kern der verantwortlichen Person frei" (LThK 2, 1958, 299).

[9] Zit. n. W. Rupp, a. a. O. 61.

[10] Der „Exorzismus", geistliche Handlungen gegenüber „Besessenen", ist auch Gegenstand im CIC 1983 (can. 1172); vgl. N. Ruf, Das Recht der kath. Kirche (1989) 295. Im Unterschied zum CIC 1917 (can. 1151,2) wird jedoch jetzt von dem bischöflich eigens beauftragten Priester verlangt, daß er außer über die 1917 genannte „prudentia" auch über die nötige „scientia" verfügt, also über ein von der Psychologie und Psychiatrie zu beziehendes Wissen. Wie er dann noch „dämonische Besessenheit" abgrenzen kann? Bemerkenswert ist es auch, daß im CIC 1983 der Passus des früheren can. 1152 entfallen ist, wonach der Exorzismus auch gegenüber Nichtkatholiken und Exkommunizierten angewendet werden konnte. Hatte sich nicht daraus ergeben, daß der Adressat dieses „Sacramentale" als pures Objekt betrachtet wurde? Die Korrekturen könnten weitere Bedenken anzeigen.

[11] E. Rosenfeld, a. a. O. 148 ff. [12] W. Rupp, a. a. O. 23.

[13] E. Rosenfeld, a. a. O. 156–165; vgl. dazu M. Härting, a. a. O. [14] E. Rosenfeld, a. a. O. 165.

[15] Es fällt auf, daß in den Liedern und Betrachtungen des Jesuiten die marianische Frömmigkeit nicht besonders hervortritt, worauf E. Rosenfeld 177 hinweist. Es ist jedoch zu beachten, wie stark Spee auch den Rosenkranz in sein GT einbezieht.

[16] Vom GT gibt es zwei Handschriften nach einem verlorenen Autographen; von TN ein Autograph Spees vom Jahr 1623 und eines vom Jahr 1634. Krit. Ausg. v. Oorschot (s. Anm. 2).

[17] Die Niederschrift gehört entweder in die Zeit zwischen Nov. 1627 und Nov. 1628 oder Herbst 1631 und 1632.

[18] Außer der „Cautio criminalis" hat besonders das GT G. W. Leibniz tief beeindruckt. Er nennt in seiner „Theodizee" den Jesuiten „un des plus excellents hommes de la Société" wegen seines „sentiment... de l'efficace de l'amour de Dieu" und hat das GT, dessen Vorrede er ins Französische übersetzte, an seine Freunde verschickt. Die „Teutschen Verse" Spees aber nannte er „sehr schlecht und zu zeiten fast lächerlich" (Th. Oorschot, a. a. O. Bd. 2, 721 f.).

[19] Es wurde zu Recht bemerkt, daß die Sakramente nicht im Mittelpunkt der Spiritualität Friedrich Spees stehen. Sein 20 Strophen langes Gedicht „Am Heyligen Fronleichnams Fest" (TN 261–266) besingt zwar den Glanz des Tages („Richt auf du Purpur Morgenstund / Die Stirn, besteckt mit Rosen"), ist aber im ganzen eine in Verse gesetzte Transsubstantiationstheologie. Doch betont er oft, daß die Würde des Sakraments zu wahren sei, so wenn er die Priester mahnt zu bedenken, was sie bei der Konsekration sprechen (GT 476), oder wenn er in Betrachtungen die Teilnehmer in das Geschehen der Meßfeier einbeziehen will.

[20] Nur noch historisch zu verstehen ist freilich die barocke Unbefangenheit, mit der Spee die christliche Brautmystik in Bilder der antiken Mythologie einkleidet. So in dem Gedicht (GT 197 f.): „Jesu mein, du schöner knab / Nimm hin Cupidos waffen: / Reiss ihm die pfeil und kocher ab / Und leg in ewig schlaffen: / O reines gifft: wan Jesus trifft! / Alßdan ist heil zu hoffen": Jesus als Cupido, zu „reinem Gift" transformiert.

[21] Dieses Zitat bezieht sich auf Jes 49,15, nicht, wie in der Edition angegeben, auf 66,12. Freundl. Hinweis v. A. Deißler.

[22] Es handelt sich um das 1606 in Freiburg erschienene Buch „Der Geistliche weisse Gilgenstock", in dem G. Muntzius „die allerschoensten inbruestigen Gebet und Betrachtungen... zusammengelesen und in diese Form gebracht" hat, zusammen mit eigenen. Die Zitate 210–212. Ebenfalls als Vorlage für seine Meditationen über das Echo (GT 239–243) diente Spee das auch 1606 in Freiburg erschienene Buch dieses Dominikaners: „New Guelden Buck-werck" mit dem Abschnitt „Widerthon oder Widerhall" (205–207). Frau Anne Pachaly hat in überaus liebenswürdiger Weise die in Frage kommenden Stellen im Speziallesesaal der Universitätsbibliothek Freiburg ermittelt und abgeschrieben.

[23] Einen Ansatz dazu hat Oorschot in seiner Edition des GT (679–687) unternommen; dort auch Hinweise zur kirchlichen Zensur.

[24] Vgl. Anm. 22.

[25] Peter Lippert ist ein Beitrag in einem der nächsten Hefte gewidmet.

Gerd Haeffner SJ

Philosophie auf Reisen

Die Frage nach dem Menschen im interkulturellen Dialog

Zu den interessantesten Objekten menschlicher Neugier gehören gewiß die Menschen selbst. Auch für die Wißbegierde ist einer der wichtigsten Gegenstände wiederum der Mensch. Das Bemühen um einen Begriff des Menschlichen als solchen heißt philosophische Anthropologie. Ein solcher Begriff soll, dem Gehalt nach, die Struktur und den Sinn des Menschseins zur Darstellung bringen. Dem Umfang nach soll er auf alle Wesen, die mit Recht „Menschen" genannt werden, zutreffen.

Das phänomenale Feld, auf das man sich bei diesem Bemühen bezieht, wird zunächst das Menschliche sein, so wie man es aus der Erfahrung des eigenen Lebens im Umkreis der eigenen Kultur kennt, wobei sich Beobachtung und Introspektion gegenseitig ergänzen werden. Bald jedoch wird man merken, daß man auf diese Weise Gefahr läuft, das Menschliche mit bestimmten Formen des Menschlichen zu verwechseln. Man wird seinen Blick über die Grenzen der eigenen Erfahrung hinaus richten: Lebenserfahrungen anderer, wie sie in Biographien, Romanen, psychologischen Untersuchungen usw. vorliegen, wird man zur Erweiterung des persönlichen Erfahrungshorizonts heranziehen. Und man wird über die Grenzen der eigenen Kultur hinausgehen und sich ansehen, welche Gestalten des Menschlichen in ganz anderen Kulturen gegeben sind. Der Anthropologe wird zum Reisenden.

So sagt schon Immanuel Kant in der Vorrede zu seiner „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" (1798): „Zu den Mitteln der Erweiterung der Anthropologie im Umfange gehört das *Reisen*." Freilich ist Kant, der ja selbst zeitlebens Ostpreußen niemals verlassen hat, gleich darauf bedacht, allzu eilige Konsequenzen aus dieser Behauptung wieder einzuschränken.

Zunächst stellt er den Erfahrungen erster Hand, die man durch das Reisen bekommen kann, die Erfahrungen zweiter Hand fast gleich, die man sich erwirbt durch das „Lesen der Reisebeschreibungen" und das Leben in einer mit Regierungs- und Ausbildungsinstitutionen gut ausgestatteten Hafenstadt, wie es das damalige Königsberg war. Es wird zu untersuchen sein, worin Recht und Unrecht einer solchen Gleichstellung liegen.

Zweitens bringt Kant an seiner eigenen Empfehlung des Reisens noch eine andere, diesmal grundsätzlichere Einschränkung an. Dabei handelt es sich nicht um

einen Ersatz für das Reisen, sondern um eine Bedingung, unter der das Reisen für die Erkenntnis des Menschen fruchtbar werden kann:

„Man muß aber doch vorher zu Hause, durch Umgang mit seinen Stadt- oder Landesgenossen, sich Menschenkenntnis erworben haben, wenn man wissen will, wonach man auswärts suchen solle, um sie in größerem Umfange zu erweitern. Ohne einen solchen Plan (der schon Menschenkenntnis voraussetzt) bleibt der Weltbürger in Ansehung seiner Anthropologie immer sehr eingeschränkt. Die Generalkenntnis geht hierin immer vor der Lokalkenntnis voraus, wenn jene durch Philosophie geordnet und geleitet werden soll: ohne welche alle erworbene Erkenntnis nichts als fragmentarisches Herumtappen und keine Wissenschaft abgeben kann." [1]

Damit hat Kant recht. Aber auch hier wird zu fragen sein, was mit dem Ausdruck „Erweiterung der Menschenkenntnis dem Umfange nach" gemeint ist: Darf es nur darum gehen, das Inventar der Formen des Menschlichen zu erweitern oder kann in einem gewissen Maß dabei auch der Begriff des Menschlichen selbst aufs Spiel gesetzt werden? Mit anderen Worten: Soll dieser „Plan" schon so feststehen, daß es nur darum geht, ihm weitere Beispiele zu verschaffen, oder darf er nur die Rolle eines Notbehelfs zum Zweck des ersten Ansatzes haben?

Den hier etwas entfalteten Gedanken liegen zwei praktische Fragen zugrunde, die keineswegs nur sogenannte Fachphilosophen beschäftigen müssen. Die beiden Fragen sind: Welchen Sinn hat so etwas wie das Philosophieren für die Gestaltung der Beziehungen von Menschen, besonders von Menschen verschiedener Kultur? Wie kann man, als „philosophisch" eingestellter Mensch, am besten von einer Reise profitieren?

Die Gliederung der folgenden Überlegungen[2] lassen wir uns vorgeben von den beiden Feststellungen, mit denen Kant die Bedeutung des Reisens für den Erforscher des Menschlichen herabmindert. Im ersten Schritt, der an Kants erste Einschränkung anknüpft, geht es um das Menschsein anderer Kulturen als Objekt im Unterschied zur Begegnung mit ihnen und um die Bedingungen fruchtbaren Reisens. In einer Zwischenüberlegung wird ein Begriff des interkulturellen Dialogs vorgeschlagen. Schließlich soll, im Anschluß an Kants zweite Bemerkung, die Rolle der philosophischen Anthropologie im interkulturellen Dialog ein wenig geklärt werden.

Das Subjekt-Objekt-Problem in der Erforschung des Menschen

Anlaß für meine Überlegungen war eine zweimonatige Reise nach Japan und Korea, die ich im Herbst 1989 durchführen konnte. Im Lauf der Reise mußte ich immer wieder erfahren, daß es relativ leicht ist, in Ostasien lebende Europäer nach ihren Erfahrungen mit dem, was Japan oder Korea ist, zu befragen, daß es aber viel schwerer und delikater ist, mit Einheimischen ins Gespräch zu kommen. Die Gründe dafür liegen einmal natürlich in der Schwierigkeit, die durch

die Differenz der Sprachen und Schriftsysteme gegeben ist. Dazu kommt, daß in einer Kultur viele Dinge als so selbstverständlich gelten, daß man auf neugieriges Fragen von Fremden nach dem Warum und Wie teils keine Antwort weiß, teils schon das Fragen als zudringlich empfindet, weil man das Gefühl hat, man werde zum Objekt billiger Neugierde.

Mir selbst wurde auch bewußt, daß ich mir die fremde Welt fast immer aus dem Blickwinkel der eigenen Kultur ansah, immer mit der Frage im Hinterkopf: Ist das so ähnlich wie bei uns oder ist es anders? Entsprechend variierten die begleitenden Gefühle: Beruhigung, wenn sich Identisches feststellen ließ, Beirrung oder auch Faszination, wenn das Fremde beharrlich fremd blieb. Bald kam ich auch darauf, daß ich mir meine Erfahrungen, wenn ich sie für mich zu resümieren versuchte, innerlich schon so notierte, daß sie sich zum Erzählen zu Hause eigneten. Mit anderen Worten: Es wurde mir bewußt, wie sehr meine Einstellung von der Haltung des Zuschauers geprägt war, das heißt von einer Einstellung, die durch einen Gegenstz bestimmt ist: durch den Gegensatz, der zwischen den Subjekten und den Objekten einer Neugier herrscht, in meinem Fall zwischen „uns Europäern" und „den" Japanern bzw. Koreanern. Dieser Gegensatz ist definiert durch eine Schranke: Es ist die Rampe, durch die die Gemeinde der Zuschauer im Saal von den Spielern auf der Bühne wohltuend getrennt sind. Ich frage mich: Ist diese Schranke für jede Art von anthropologischem Interesse gleichermaßen und unausweichlich konstitutiv?

Anthropologie erstrebt ein Wissen von dem, was die Menschen so im allgemeinen sind. Die Absicht, in der solches Wissen erstrebt wird, prägt von vornherein seine Form: seine Optik und das dazugehörige Subjekt-Objekt-Verhältnis. Es gibt verschiedene Absichten und folglich verschiedene Stile des Fragens nach dem, was der Mensch ist. Zum Zweck der Illustration weise ich hier nur auf einen Unterschied hin.

Menschenkenntnis ist wichtig, wenn man die Menschen, die einem als Partner und Gegner bei der Verfolgung eigener Interessen in den Weg kommen, richtig einschätzen will. Aus der Erfahrung des Ränkespiels am Hof des französischen Königs und für den Gebrauch in einem ähnlichen Kontext haben La Rochefoucauld (1665) und La Bruyère (1688/96) ihre Typenlehren entfaltet, die als Vorläufer moderner Charakterkunde gelten können. Die Distanzierung des Mitmenschen zum Objekt, der Versuch, ihn auf seine Strategien oder gar auf sein „Funktionieren" hin zu durchschauen, ist wesentlich für die Absicht, seine Reaktionen zu meinen Zwecken positiv oder neutralisierend einzusetzen. Deswegen wird solches Wissen auch hoch geschätzt, unter Umständen keineswegs jedermann preisgegeben, und wenn doch, dann meist gegen angemessene Bezahlung. Denn für den Gebrauch und damit für den Sinn solchen Wissens ist es wesentlich, daß man einen Wissens*vorsprung* vor den anderen hat; das heißt aber, daß dieses Wissen nicht so wie Lesen und Schreiben Allgemeingut sein darf.

Philosophische Anthropologie hingegen ist, wie mir scheint, durch eine andere Form des Wissens gekennzeichnet. Zu ihrem Projekt gehört, daß man seine eigenen Absichten im selben Maß vergegenständlicht wie die der anderen; dazu gehört vor allem, daß jeder, der Objekt der Untersuchung war, auch Subjekt werden darf, wenn er will. Philosophische Anthropologie ist zwar einerseits, als Wissen, Vorstellung, die man sich macht, je meine, je unsere Vorstellung. Aber kein Ich, kein Wir, hat von Natur aus gegenüber den anderen die privilegierte Rechtsstellung eines Subjekts gegenüber bloßen Objekten. So liegt in der philosophischen Anthropologie schon von ihrem Ansatz her die Erkenntnis, daß alle Menschen gleichrangig sind, das heißt nicht nur als Objekte meiner Lebensbewältigung Berücksichtigung verdienen, sondern als Subjekte zuzulassen und ernst zu nehmen sind. Diese Einsicht in die Logik des Ansatzes muß dann auch das weitere Vorgehen prägen. Es genügt nicht, einander nur zu betrachten, man muß auch aufeinander hören. Denn in der philosophischen Frage nach dem Menschen geht es nicht nur um jenes Maß an Wahrheit, das für die Gewinnung und Aufrechterhaltung von Macht erforderlich ist, sondern um die Wahrheit des Menschen überhaupt: ohne bestimmte pragmatische Abzweckung. Wenn es eine praktische Abzweckung gibt, dann muß es eine sittliche sein: nämlich dem freien und friedlichen Miteinander-Leben zu dienen.

Reisen: zu Besuch sein in der Heimat anderer Menschen

Deswegen gehört zur philosophischen Anthropologie auch ein Interesse für die Lebensweisen anderer Menschen, die Lebensweisen der Menschen anderer Kulturen. Entsprechende Informationen kann man den Reiseberichten und Situationsanalysen entnehmen, die uns die gedruckten oder elektronischen Medien anbieten. Es genügt aber für die Bewegung der philosophischen Anthropologie nicht, nur die Reisebeschreibungen von Angehörigen meiner Gruppe, unserer Kultur, zur Kenntnis zu nehmen. Die Lektüre von Texten, in denen Menschen anderer Kultur sich selbst ausdrücken, ist schon mehr; aber auch dieser Kommunikationsform fehlt etwas, was nur das unmittelbare Gegenüber von Mensch zu Mensch bringen kann. Und dieser unmittelbare Kontakt hat wiederum eine ganz andere Qualität, je nachdem, ob er sich „hier", im Schoß unserer heimatlichen Kultur und Mitwelt, abspielt, oder „dort", wo man selbst zum exotischen Fremden oder doch zum Gast wird, wo die Regeln dieses Gegenüber primär nicht von unserer, sondern von der anderen Kultur vorgegeben werden.

Freilich: nicht jeder Reisestil ermöglicht solche Begegnungen. Man kann ferne Länder bereisen und niemals auch nur mit der großen Zehe in das Wasser des Unbekannten eintauchen, fest umschlossen vom Kokon der Reisegruppe oder doch geschützt von den Abwehrmechanismen der eigenen Bildungswelt, so daß

man kaum mehr findet als die Bestätigung der Vorurteile und Klischees, die man schon mitbrachte. Wer wirklich etwas wahrnehmen will, muß wohl das Risiko eines kleinen Kulturschocks auf sich nehmen und dann an dessen positiver Überwindung arbeiten. Es ist klar, daß solche Auslandsaufenthalte anstrengend sind. Bemüht man sich um den Gewinn, der damit verbunden sein kann – wozu man keineswegs bei jeder Art von Reise verpflichtet ist –, so wird der erste Schritt sein müssen, sich die Schwierigkeiten ausdrücklich bewußt zu machen.

Die Schwierigkeiten liegen nicht nur, wie angedeutet, in der Struktur jeder Psyche, sondern auch in der Art jenes Gestaltungselements des modernen Lebens, das man Tourismus nennt. Die Bühnenrampe ist hier fest in das Reisen eingebaut. Der Tourist sucht nicht Begegnung, geschweige denn Infragestellung; er sucht Bereicherung seines Lebens auf der Ebene des Erlebens und setzt voraus, die fremde Welt sei zum Erleben da. Diese ihrerseits bietet sich auch so dar, indem sie nicht selten ihr Wertvollstes zur Schau stellt und verkauft. Die Schamlosigkeit braucht dabei nicht immer so weit zu gehen, wie beim Sex-Tourismus nach Bangkok oder wie bei jenen Gästen, die ihre Wirtsfamilie um die Privatvorstellung eines „echt Allgäuer Weihnachtsabends" baten. Man kann auch daran denken, wie viele Touristen es für eine Selbstverständlichkeit halten, daß die Menschen auf einem afrikanischen Markt zum Fotografieren da sind und wie sie sich vor der Botschaft religiöser Räume und Feste dadurch schützen, daß sie ihren kunsthistorischen Führer nicht nur unterm Arm, sondern vor allem im Kopf bei sich tragen. Beide Male ist das Auge blind, weil es den schätzenden Blick eines „Kenners" hat.

Aber selbst wenn man versucht, solche Respektlosigkeiten zu vermeiden, hat man doch die Oberflächlichkeit noch nicht überwunden und damit die Chance, reisend zu einer tieferen Erkenntnis des Menschlichen zu kommen, noch nicht wahrgenommen. Die alten Griechen sagten: Der Anfang des Erkennens liege im Sich-Wundern (thaumázesthai), das heißt in einer Erfahrung, in der man sich nicht mehr auskennt, die das heimatlich Vertraute sprengt und in diesem Sinn un-heim-lich ist; man ist, wie es das französische Wort sehr treffend sagt, dépaysé: in ein fremdes Land geworfen. Jedes Erkenntnisbemühen ist ein Versuch, gegen die Kräfte des allzu Selbstverständlichen und der Verdeckung zu kämpfen; es ist nicht selbstverständlich, und es kostet Anstrengung. Was Wunder, wenn das auch für das Reisen gilt. Nur dann wird das Reisen dazu dienen können, die Erkenntnis des Menschlichen zu vertiefen, wenn es in einem gewissen Ausmaß zum interkulturellen Dialog wird.

Was ist ein interkultureller Dialog?

Was ist unter einem „interkulturellen Dialog" zu verstehen? Als erstes ist der Bestandteil „Kultur" zu erläutern. Wenn hier schon mehrfach der Ausdruck „Kultur" verwendet worden ist, dann nicht im engeren Sinn, in dem man zum Beispiel vom kulturellen Leben einer Stadt spricht. Er wird vielmehr gebraucht in einer „(kultur)-anthropologischen", das heißt in einer sozialpsychologischen Perspektive. Die klassische Definition wurde von E. B. Taylor[3] gegeben: Kultur ist „that complex whole which includes knowledge, belief, habits, arts, morals, law, custom, and any other capabilities acquired by man as a member of society", leicht abgewandelt übersetzt: Kultur ist ein komplexes Ganzes, bestehend aus Wissen, religiösen Überzeugungen, moralischen und rechtlichen Regeln, Konventionen und Geschmacksrichtungen, die in einer Gesellschaft überkommen sind und durch Teilnahme an deren Leben übernommen werden.

Was aber muß oder kann man nun unter einem „interkulturellen Dialog" verstehen? Die Annäherung an diesen Begriff soll in mehreren Schritten geschehen. Der interkulturelle Dialog ist jedenfalls eine Art von *Austausch*, ähnlich dem, was in Wirtschaft und Handel vor sich geht. Die Analogie zur Wirtschaft ist nicht zufällig. Denn nicht nur sind es meist die Wirtschaftsbeziehungen gewesen, die überhaupt erst die Möglichkeit des Kulturaustauschs mit sich gebracht haben. An den Handelsbeziehungen kann man auch ein Gesetz ablesen, das wohl von jedem Austausch gilt: daß Austausch dadurch verbindet, daß es zu einem Austausch dann kommt, wenn man einen Mangel erfährt, den andere zu beheben beitragen können; und daß Austausch eine wechselseitige Abhängigkeit und dadurch Gemeinsamkeit schafft.

Jeder Austausch steuert einem strukturellen Ungleichgewicht entgegen; dieses liegt in der Tatsache, daß Güter, die an sich von jedermann genützt werden können, in einem exklusiven Gebrauch gehalten werden. Indem der Handel die Einseitigkeit der natürlichen und künstlichen Produkte eines Volkes durch die Produkte anderer Böden und anderer Techniken ergänzt, bewahrt er Völker, die begehrlich auf das Gut des Nachbarn schauen, in einem gewissen Maß davor, sich dessen durch den Krieg zu bemächtigen. (Freilich, wenn zwischen den Partnern ein großes Machtgefälle besteht, kann der Handel leicht zur Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln werden.)

Handel ist ein Austausch von Waren und Dienstleistungen, der vermittelt ist durch den Austausch von Worten in der Form von Absprachen, Verträgen usw. Der verbale Teil (die Verhandlungen) ist dabei relativ auf etwas Nonverbales, eben auf den Warenaustausch. Auch ein „interkultureller Dialog" ist ein Austausch in der Form von Worten. Zwar ist hier der Zweck, nämlich ein friedliches Zusammenleben und gegenseitige Bereicherung, etwas, wofür Worte nicht nur eine vorläufige, sondern eine bleibende Rolle spielen. Aber auch hier geht es dar-

um, die Gefahr der Exklusivität zu bannen, nämlich der Exklusivität, die in dem „von selbst" immer wieder nachwachsenden Gefühl und dementsprechenden Anspruch liegt, daß allein „unsere" Rasse, unsere Lebensweise, unsere Kultur wahrhaft menschlich seien. Es geht also auch hier darum, etwas zu teilen, was allgemein ist, hier: das Menschsein, und das Partikuläre in eine Beziehung zum Ganzen zu setzen, die nicht degeneriert zu einer simplen Identifikation zwischen beiden.

Will man nun definieren, was unter einem „interkulturellen Dialog" zu verstehen sei, so kann man es folgendermaßen tun: Es ist ein Gespräch zwischen zwei Menschen aus verschiedenen Kulturen, in dem kulturelle Differenzen eigens Gegenstand werden, und zwar ein Gespräch, in dem versucht wird, diese Differenzen in einem positiven Sinn aufzuarbeiten.

Es ist also immer ein Gespräch zwischen bestimmten Individuen, die verschiedenen Kulturen angehören, nicht ein Gespräch zwischen den personifizierten Kulturen selbst. Es ist ein Gespräch, in dem die kulturelle Differenz als solche thematisch wird, nicht eines, in dem diese Differenz entweder gar nicht vorkommt oder, wenn sie gleich hereinspielt, doch nicht beredet wird. Schließlich ist ein Streit, in dem man sich gegenseitig die Vorurteile an den Kopf wirft, noch kein Dialog; zu diesem gehört vielmehr die Absicht, die Differenz in einem positiven Sinn aufzuarbeiten; das heißt nachher bessere Verhältnisse zu haben als vorher, indem man sich besser versteht und vielleicht sogar zu neuen Gemeinsamkeiten kommt.

Etappen des Dialogs

Man kann drei Stufen des interkulturellen Dialogs unterscheiden: Am Anfang steht der Wille, sich für das Fremde überhaupt zu interessieren und dieses möglichst unvoreingenommen wahrzunehmen; dann kann man wechselseitig versuchen, den Sinn der fremden Bräuche und Überzeugungen zu verstehen; schließlich kann man es wagen, gemeinsam die Wahrheit zu suchen.

Die jeweils unteren Stufen stellen dabei die Voraussetzung der oberen dar, wie man unschwer einsehen wird. Aber es gibt auch ein Bedingungsverhältnis von oben nach unten: Was ich schon verstehe, kann ich auch leichter in das Wahrnehmungsbewußtsein zulassen; und was ich für wahr halte, kann ich auch leichter verstehen. Sehen wir uns die drei Stufen etwas an.

1. Was das *Wahrnehmen* betrifft, so begnügen wir uns hier mit dem Hinweis, daß der Wille und die Fähigkeit, das Fremde als ein Phänomen eigenen Rechts wahrzunehmen, keineswegs Selbstverständlichkeiten sind.

2. Der Versuch, etwas Fremdes und damit den Fremden zu *verstehen,* lebt von der hypothetischen Voraussetzung, daß das zu Verstehende irgendeinen Sinn hat

und daß ich diesen Sinn erfassen kann, sei es, daß sich das Fremde als eine Variante des mir Vertrauten entpuppt, sei es, daß sich meine Verstehenskapazitäten so erweitern lassen, daß sich mir das vorher Fremde erschließt. Meistens werden wohl beide Prozesse zusammenspielen. Eine vermittelnde Rolle spielt dabei die Einfügung des fremden Einzelphänomens in das Gesamtgefüge der andern Kultur; dadurch wird der Naivität einer Deutung aus dem eigenen Welthorizont entgegengesteuert und dieser zugleich dadurch relativiert, daß auch andere Welten in den Blick kommen.

Zu einem wechselseitigen Verstehen zu gelangen, ist eine sehr große Leistung, die nicht ohne viel guten Willen, Geschick und Glück zustande kommt. Sie ermöglicht in hohem Maß ein friedliches Zusammenleben. Schon die Bemühung darum schafft eine Form von Gemeinsamkeit, denn ihr liegt eine Anerkennung als prinzipiell gleichberechtigter Partner zugrunde. Freilich kann man sich nicht mit dieser prinzipiellen Anerkennung, abstrakt und für sich genommen, begnügen und die fremden Inhalte einfach einklammern. Denn solange auf der Ebene des objektiv Gemeinten und Gesagten eine unverstandene Divergenz besteht, bleibt der Verdacht, daß die anderen Sinnloses oder Unsinniges tun bzw. Falsches glauben und deswegen zu Recht belächelt, verachtet oder gar bekämpft werden dürfen. Der Vorschuß der Anerkennung, der darin besteht, daß man dem andern Gelegenheit gibt, sich zu erklären, bleibt also dauernd begleitet von der Möglichkeit, daß der Dialog scheitert und mit einer vertieften Abgrenzung endet. (Dasselbe gilt natürlich für den umgekehrt symmetrischen Fall, daß man, ohne eigenen Standpunkt, sich dem Neuen und Fremden einfach unterwirft. Ein eigentlicher Dialog kommt auch da nicht zustande.)

3. Ist man aber einmal soweit gekommen, daß man meint, einander verstanden zu haben, dann kann man das Wagnis unternehmen, zu einer noch größeren Gemeinsamkeit zu finden, indem man sich gemeinsam auf die Suche nach dem begibt, was an sich das Gemeinsamste ist: auf die Suche nach der *Wahrheit*. Dann geht es um mehr als nur um eine wechselseitige Abbildung. Es geht darum, beide Welten auf die Idee der einen Menschheitswelt zu beziehen. In bezug auf jene Teile der jeweiligen Kultur, die als wahre Überzeugungen gelten, stellt sich nun die Frage, wie die verschiedenen Überzeugungen unter der Idee der einen Wahrheit miteinander vermittelt werden können. Vieles von dieser Arbeit wird schon dadurch geleistet sein, daß man zu verstehen gelernt hat, was die anderen eigentlich meinen; vor allem dann, wenn das „Verstehen" nicht darauf beschränkt bleibt, daß man sich in ein Denken oder Werten aus der Distanz spielerisch hineinempfindet, sondern zur Fähigkeit wird, das zunächst Fremde in das Eigene schöpferisch zu integrieren. Für die Widersprüche, die dann noch übrigbleiben und die sich auch durch ein gemeinsames Zusammenleben nicht von selbst auflösen, wird die Form des Gesprächs jetzt die gemeinsam streitende Suche sein. Wenn schon das Verstehen schwer ist, so ist ein solches Gespräch noch viel

schwerer. Wenige Menschen sind darin geübt. Hier liegt eine große philosophische Aufgabe für die Zukunft, wenn es wahr sein soll, daß der Mensch darin Mensch ist, daß er unter der Leitung von allgemeinen Überzeugungen lebt, die er im Licht der Wahrheit gewinnen und prüfen kann.

Naive und kritische anthropologische Überzeugungen im interkulturellen Dialog

Im ersten Teil unserer Ausführungen ist dargelegt worden, daß zur philosophischen Anthropologie der interkulturelle Dialog gehöre. Nun ist, in umgekehrter Perspektive, zu fragen: Inwiefern sind anthropologische Überzeugungen, inwieweit ist das theoretische Suchen nach einem Begriff des Menschen Bestandeil des interkulturellen Dialogs?

Anthropologische Überzeugungen kommen auf allen Stufen des interkulturellen Dialogs ins Spiel. Schon auf der Ebene der Wahrnehmung des Fremden als solchen spielen Überzeugungen vom Allgemein-Menschlichen eine Rolle. Denn etwas als etwas wahrnehmen, heißt zugleich, es mit anderem vergleichen; die Basis allen Vergleichs aber ist ein Allgemeines. Auch auf der Ebene des Verstehens werden allgemeine Ideen über das, was ein sinnvolles menschliches Handeln ist, herangezogen. Auf der Ebene der Suche nach der Wahrheit wird vorausgesetzt, daß der Mensch ein Vernunftwesen sei und daß der Mensch folglich sich selbst auf die Dauer schade, wenn er die Suche nach der Wahrheit vernachlässigt oder sich einem vernommenen Wahrheitsanspruch, mag dieser auch von „außen" kommen, verweigert.

Anthropologische Überzeugungen kommen also auf allen Stufen des interkulturellen Dialogs ins Spiel. Aber faktische anthropologische Überzeugungen machen noch keine philosophische Anthropologie aus, nämlich eine *kritische* Suche nach *begründeten* Allgemeinaussagen über das Menschliche des Menschen.

Die anthropologischen Überzeugungen, von denen der interkulturelle Dialog getragen sein muß, haben ja zunächst und unausweichlich einen ethnozentrischen Charakter. Damit aber gehört zu ihnen eine innere Spannung. Insofern sie – als allgemeine Überzeugungen – einen Universalitätsanspruch enthalten, ermöglichen sie das Interesse für das Fremde und den Vergleich des Eigenen mit dem Fremden. Zugleich aber erschweren sie – eben als ethnozentrische – die Wahrnehmung, das Verstehen und die zur Wahrheitssuche nötige Selbstkritik. Wenn die faktischen anthropologischen Überzeugungen sich also zu einer wirklich universalen, sachlich begründeten anthropologischen Theorie entwickeln sollen, muß die anfängliche Ethnozentrik also soweit wie irgend möglich selbstkritisch aufgehoben werden. Damit ist aber auch die Forderung gegeben, daß die besonderen, lebensgesättigten und lebensorientierenden Überzeugungen jeder Kultur von dem, was „wahres" Menschsein, was Menschsein „im Grund" sei,

vorerst eingeklammert werden müssen. Die konkreten Menschenbilder müssen zurücktreten und einer anthropologischen Forschung Raum geben. Bezüglich der Frage, welche Kultur denn die „wahre" Auffassung vom Menschen enthalte, entfaltet sich eine Einstellung, die man den methodischen Kulturrelativismus nennt.

Die These, die zu dieser Einstellung gehört, lautet: Alle verschiedenen Kulturen und Weltanschauungen (und darin auch alle wertgesättigten, „metaphysischen" Anthropologien) sind zunächst gleichermaßen als Ausdruck eines überall lebendigen Problemdrucks ernst zu nehmen; von ihrem Selbstverständnis, daß es sich dabei um wahre Anschauungen handle, ist zunächst abzusehen. Die problematische Situation, die als mehr oder minder identisch vorausgesetzt werden darf, kann dann nach ihren konstitutiven Grundstrukturen hin untersucht werden. Dabei ergibt sich eine formale Anthropologie, für die etwa Stichworte wie „Sprachlichkeit", „Sozialität", „Natur/Kultur", „Geschichtlichkeit", „Bewußtsein", „Entscheidung", „Sinnbezug" stehen können[4].

Man wird bald merken, daß diese Strukturen, auch wenn man sie sehr formal zu fassen versucht, im Hinblick auf verschiedene Kulturen doch wieder von nur analoger Einheit sind. Dennoch oder gerade deshalb ist die Ausarbeitung einer solchen formalen Anthropologie ein Geschäft, das den interkulturellen Dialog dauernd begleiten muß, wenn er nicht ethnozentrisch bleiben oder auf begriffliche Klarheit verzichten will.

Im Hinblick auf eine differenzierte historische und interkulturelle Anthropologie wäre die angedeutete formale Anthropologie so etwas wie ein gegliederter Katalog von Blickrichtungen des fragenden Menschen auf sich selbst und auf seinesgleichen. Sie wäre damit wohl auch das, was Kant als die Bedingung dafür namhaft machte, daß einer mit Aussicht auf intellektuellen Gewinn sich in fremden Formen des Menschlichen umsieht.

Welche Rolle aber spielt eine solche Anthropologie ihrerseits für den interkulturellen Dialog? Die Frage ist nicht müßig. Denn es ist durchaus denkbar, daß die Ausarbeitung einer solchen Theorie den interkulturellen Dialog unmöglich macht, und zwar aus zwei Ursachen heraus.

Die erste Ursache kann in der Tatsache liegen, daß eine „Theorie" keineswegs in allen Kulturen vorkommt; daß also Angehörige einer Kultur, in der die Kunst des theoretischen Diskurses nicht heimisch ist, als Partner eines interkulturellen Dialogs, der theoretisch strukturiert ist, nicht in Frage kommen. Damit besteht die Gefahr, daß der andere Mensch vom Status des Dialogpartners auf den Status des Informanten herabfällt, dessen Aussagen zu bloßen „Daten" für „unsere" Theorie werden, ähnlich wie, in der Naturwissenschaft, die Natur nur in dem Maß zu Wort kommen kann, als ihre Phänomene unsere Hypothesen über die natürlichen Verläufe bestätigen oder falsifizieren. In der Tat: Ein interkultureller Dialog, der als Dialog theoretisch strukturiert ist, kann nur zwischen Angehöri-

gen von Kulturen stattfinden, in denen man mit einer Art von Theorie vertraut ist. Damit aber scheint eine enorme Begrenzung gegeben zu sein, die, genau genommen, auch schon die gegenseitige Verständigung innerhalb einer einzigen Kultur, wie etwa der unseren, unmöglich zu machen scheint. Intellektuell wenig gebildete Menschen oder auch intellektuell ganz anders gebildete Menschen unseres eigenen Volkes kämen dann als Partner eines gegenseitigen Lernprozesses nicht in Frage. Glücklicherweise aber muß es nicht so sein. Denn für ein gelingendes Gespräch genügt es oft schon, wenn einer der beiden Gesprächspartner eine begrifflich strukturierte und zugleich plastische Kapazität des Fragens und noch mehr Hinhörens mitbringt, mit deren Hilfe er es dem anderen ermöglicht, sich selbst in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Beiderseits muß natürlich die Bereitschaft, vom anderen zu lernen, vorausgesetzt werden.

Noch aus einem anderen Grund kann die anthropologische Theorie zur Verhinderung des interkulturellen Dialogs werden, wenn nämlich sich der methodische Kulturrelativismus zu einem dogmatischen verfestigt, das heißt zu der skeptischen These, daß in keiner Kultur dem dort geglaubten Wahrheitswert eine objektive Wahrheit entspreche. Denn eine Anthropologie, die sich als eine Gestalt des prinzipiellen Rückzugs der Philosophie von der Metaphysik versteht, führt zu einer Verhinderung des interkulturellen Dialogs, weil sie schon zu wissen meint, daß die Metaphysik der anderen Kultur keinen Wahrheitsanspruch an uns erheben kann. Das Interesse an der immanenten Metaphysik der anderen Kultur muß deshalb nicht ganz absterben. Aber es hat keinen vitalen Sympathiecharakter mehr und verkommt zu einem bloßen Interesse am musealen Bescheidwissen („Bildung"). Das Movens jedes tieferen Dialogs, nämlich die Überzeugung, der andere habe mir etwas zu sagen, was ich nicht weiß, was aber für die Beantwortung meiner eigenen Lebensfragen wichtig ist, wird sistiert: Die zum methodischen Kulturrelativismus gehörende Urteilsenthaltung in metaphysischen und ethischen Fragen kann immer nur den Sinn einer vorübergehend eingenommenen Position haben.

Interreligiöser Dialog

Damit vertrete ich die Hoffnung, daß es einen interkulturellen Dialog auch auf anspruchsvollster Ebene gibt: wo es um die Wahrheit der jeweiligen metaphysischen Deutungen menschlichen Lebens geht, die eng mit den religiösen Wurzeln der Kulturen zusammenhängen. Anders ausgesagt: daß es, bei aller bleibenden Pluralität, doch ein Menschenbild geben kann, das auf der einen Seite handlungsorientierend und wertgesättigt ist und das auf der anderen Seite eine gewisse interkulturelle Universalität hat.

Dieses Menschenbild kann und muß nicht voraussetzen, daß die Pluralität der

Religionen und Weltanschauungen vergleichgültigt wird. Dennoch kann es nicht zustande kommen, ohne daß deren Gegensätze gemildert werden. Ein solches gemeinsames, interkulturelles und interreligiöses Menschenbild liegt auch schon in einem gewissen Ausmaß vor: Es ist dasjenige Menschenbild, das den Deklarationen der Menschenrechte und der Würde des Menschen zugrunde liegt, die von den allermeisten Staaten der Erde akzeptiert worden sind. Freilich liegt hier erst ein Anfang vor. Die Motive, aus denen heraus jene Deklarationen akzeptiert worden sind, die Bedeutungen, die man ihnen unterlegt, und der Ernst, mit dem man sie in die Praxis umsetzt, variieren beträchtlich. Der gesetzte Anfang bezeugt jedoch auch, daß von den verschiedensten geistigen Traditionen her eine gewisse Einigung möglich war. Um diese Einigung zu vertiefen und von den Quellen der einzelnen Kulturen her zu verwurzeln, wird es nötig sein, die religiösen und weltanschaulichen Traditionen im Hinblick auf die heutigen Weltprobleme miteinander ins Gespräch zu bringen. Damit stellt sich das dornige Problem des interreligiösen und „intermetaphysischen" Dialogs.

Vergleicht man beide Formen des Dialogs, so erscheint einmal die eine, ein andermal die andere als besonders schwierig. Der Dialog zwischen Vertretern verschiedener metaphysischer Entwürfe ist in der glücklichen Lage, sich auf einem präparierten Terrain abspielen zu können. Er hat die Form der Diskussion zwischen systematisch miteinander verknüpften Behauptungen. Für die Beurteilung des Wertes der vorgebrachten Argumente steht das Instrumentarium der Logik zur Verfügung, und über die Bedeutung der verwendeten Begriffe kann man sich im Prinzip auch einigen. Für den interreligiösen Dialog ist die Lage viel komplizierter. Nur in wenigen Religionen gibt es (so, wie das etwa im Katholizismus der Fall ist) ein klar faßbares Bekenntnis, an dessen satzhafte Formulierungen sich eine Diskussion anschließen kann. Außerdem ist es immer sehr schwer, den in den satzhaften Formulierungen angezielten Sachverhalt zu erfassen, so daß es leicht passieren kann, daß man völlig aneinander vorbeiredet. Drittens haben Religionen, anders als Metaphysiken, Elemente, die aus der Tradition überkommen sind, ohne daß man heute sicher sein könnte, was eigentlich ihr Sinn sei. Schließlich tritt noch ein weiteres Element hinzu, das das Verstehen erschwert: daß es dabei um etwas Heiliges, Unverfügbares geht, das nicht nur schwer objektivierbar ist, sondern nach dem Selbstverständnis der meisten Religionen auch nicht ohne Transformation der Subjektivität (Initiation) verstanden werden kann.

Auf der anderen Seite können sich religiöse Menschen der verschiedensten Traditionen miteinander verbunden fühlen und zum Verständnis verpflichtet empfinden, noch bevor eine verbale Einigung stattgefunden hat. Denn es gibt für sie etwas, was größer ist als der Mensch, etwas, was mehr ist als das Korrelat einer wahren Meinung. Und es gibt für sie eine Übereinkunft in der Erfahrung, die in einem gewissen Maß von der Verschiedenheit der Formulierungen unabhängig sein kann. Dieses Überrationale gestattet durchaus die Anwendung rationaler

Gesprächsmethoden, ohne doch ganz in deren Sphäre einfangbar zu sein. Freilich kann dieses Überrationale auch zum Irrationalen werden, wenn es nämlich mit dem Selbstbehauptungstrieb eine Allianz eingeht. Religion hat immer eine wesentliche Funktion für die Identität des einzelnen und ganzer Kulturen. Verliert sie ihre transzendente Seite, so dominiert das Element der Abgrenzung, das zur Identität gehört, das Element der Relativierung, das zu einer reifen Weise der Identität ebenfalls gehört. So wird sie zum Instrument und zur Legitimation für verschiedene Formen wahnhaften Verhaltens: des Größenwahns, der sich in Unterdrückung, und des Verfolgungswahns, der sich in Pogromen austobt.

Oben wurde gesagt, daß eine Vertiefung der anfänglichen Einigung auf ein inspirierendes Menschenbild nicht ohne einen Dialog zwischen den Weltanschauungen und Religionen möglich sei. Jetzt kann auch das Umgekehrte gesagt werden: Daß Weltanschauungen und Religionen, die sich weigern, miteinander ins Gespräch zu kommen, heute von vornherein dem Verdacht ausgesetzt sind, daß es ihnen nicht um die Wahrheit und nicht um das Heil des Menschen zu tun ist. Werden wir aber geübter in der Kunst jenes Dialogs, so ist zu erhoffen, daß unsere Erkenntnis des Menschlichen tiefer, weiter und gemeinsamer wird.

ANMERKUNGEN

[1] Weischedel-Ausg., Bd. 6 (Frankfurt 1964) 400. (Die Rechtschreibung wurde der jetzt üblichen angeglichen.)

[2] In einer ersten Fassung vorgetragen am 4.5.1990 an der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Für hilfreiche kritische Bemerkungen danke ich den Salzburger Kollegen, besonders dem derzeitigen Rektor der Universität, Herrn Univ.-Prof. Dr. Theodor W. Köhler.

[3] Primitive Culture (London 1971) Bd. 1, 1.

[4] Der Verf. hat einen solchen Versuch vorgelegt: Philosophische Anthropologie (Stuttgart[2] 1989).

Rainulf A. Stelzmann

Zum Tod Walker Percys

Walker Percy, der amerikanische Arzt, Philosoph und Dichter, ist am 10. Mai 1990 in Covington bei New Orleans an Krebs gestorben. Unter den zahlreichen Romanen amerikanischer Autoren, die in deutscher Sprache bekanntgeworden sind, nehmen seine Werke eine besondere Stellung ein. Nicht nur sprechen ihre „metaphysischen" und „existentialistischen" Themen[1], trotz des fremden und exotischen Milieus, in dem sie erscheinen, eher europäische als amerikanische Leser an, sondern zwei – „The Moviegoer" (Der Kinogänger, 1962/1980) und „The Last Gentleman" (Der Idiot des Südens, 1966/1985) – sind von Peter Handke übersetzt, einem deutschen Dichter, den Walker Percy sehr schätzte.

Darüber hinaus beschränkte sich Percys Interesse nicht nur auf diesen Autor, sondern auf deutsche Literatur und Philosophie im allgemeinen. Nicht zuletzt ist es wohl auch dieser Vorliebe zuzuschreiben, daß der Dichter mir für meinen ersten Aufsatz über sein Werk, „aus dem er, soweit es ihm sein rostiges Schuldeutsch ermöglichte, interessante Einzelheiten entnommen" habe, mit einem freundlichen Brief dankte und seine private Telefonnummer mitteilte (25. März 1973). Bis zwei Jahre vor seinem Tod hab ich mit ihm in Verbindung gestanden und ihn zweimal in New Orleans im „French Quarter" zu längeren Gesprächen persönlich getroffen (19. August 1976, 7. Juni 1977). Was an seiner Lebensphilosophie, seinem Glauben und seiner Kritik, wie sie in den Werken erscheinen, aus diesen Erinnerungen zu ergänzen ist, soll hier festgehalten werden.

Deutschland und seine Literatur

Walkers „Onkel Will", auf dessen Einfluß wir noch zurückkommen müssen, hätte es gern gesehen, wenn sein Neffe während des Studiums der Naturwissenschaften und der Medizin an der Universität von North Carolina Französisch als Nebenfach genommen hätte. In der für ihn typischen Abwehrstellung studierte Walker dann Deutsch und verbrachte 1934 während eines seiner ersten Semester unter Leitung seines Professors mit einer Studentengruppe acht Wochen in Deutschland. Er war bei einer Familie in Bonn untergebracht, deren Sohn die katholische Frömmigkeit seiner Eltern mit der jugendlichen Begeisterung für die Nazis verband und Walker seinen Hitlerjugenddolch mit der Aufschrift „Blut und Ehre" zum Geschenk machen wollte. Obwohl dieser die Gabe höflich ab-

lehnte, hielt er es für möglich, daß auch er als Deutscher damals hätte schwach werden und sich der Bewegung anschließen können. Doch wurde er bald durch weitere Ereignisse ernüchtert: Zunächst wurde seiner Gruppe die Einreise nach Österreich amtlich verboten. Sodann mußte er hilflos zusehen, wie ein Jude auf offener Straße zusammengeschlagen wurde, und sein Professor, der vielleicht selbst jüdischer Abstammung war, einen totalen Nervenzusammenbruch erlitt.

Trotz dieser schmerzhaften Erlebnisse studierte Percy weiter Deutsch. Es ist wohl bezeichnend, daß er schon bald Arthur Schopenhauers Werke las, dem die anderen Philosophen erst viele Jahre später folgten, als er, an Tuberkulose erkrankt, aus dem ärztlichen Dienst in einem pathologischen Laboratorium ausscheiden mußte. Die Krankheit gab ihm die Muße, durch das Studium bedeutender Werke der Literatur und Philosophie nach dem Sinn des Lebens zu forschen. Er las „sorgfältig alles von Immanuel Kant", fand aber keinerlei religiöse Grundlage in dem Werk, selbst der kategorische Imperativ sei nur ein humanistisches Prinzip ohne Beziehung zu Gott.

Martin Heideggers Bücher „Sein und Zeit", „Was ist Metaphysik" und „Holzwege" studierte er im Originaltext schon vor ihrer Übersetzung ins Englische. Trotz des wiederholten Protests des Philosophen hielt Percy sie weniger für metaphysische Spekulationen als für Aussagen über die gefährdete Lage des Menschen. Die Werke Karl Barths hätten ihn zur Lektüre Kierkegaards, des anderen Existentialisten, der ihn maßgebend beeinflußte, bewogen, da Barth Kierkegaard von seiner Liste der bedeutendsten Theologen der Moderne ausgeschlossen habe, weil er zu katholisch sei.

Unter den modernen deutschen Schriftstellern schätzte Percy Robert Musil wegen seiner unbestechbaren Ehrlichkeit. In seinem „Mann ohne Eigenschaften" habe Musil die Neugierde, die Langeweile und das Interessiertsein als die einzigen Gefühle in der Abgestumpftheit des modernen Menschen herausgearbeitet. Die Bücher Franz Kafkas bewunderte Walker wegen ihrer einfachen und unmittelbaren Sprache, die den Roman „Amerika" zu einem künstlerisch echten Werk mache, obwohl der Autor die Vereinigten Staaten nicht kannte. An Heinrich Böll und Günter Grass hingegen konnte er nicht viel Gutes finden. Ihre unablässige Kritik an Deutschland hielt er für einen Ausdruck des Selbsthasses, der sich im Fall Bölls noch durch die lieblose Kritik an der katholischen Hierarchie vertiefe.

Percy beurteilte die schwierige Lage vieler deutscher Katholiken während des Dritten Reiches viel milder als diese beiden Autoren. Er bedauerte vor allem das Kriegsschicksal der akademischen Jugend, die sich nach dem Studium der lateinischen Grammatik plötzlich im dunklen Winter Rußlands wiederfand. Vielleicht entdeckte Walker darin eine Parallele zu seinen eigenen Entwicklungsjahren, die, wie man aus ihm selbst nicht immer bewußten Andeutungen schließen konnte, an Unglück, Leid und Seelenkrisen reich waren.

Am Ende dieser abgeschiedenen Studienjahre konvertierten Walker Percy und seine Frau zum Katholizismus (1946), ein halbes Jahr nach ihrer Eheschließung in einer Baptistenkirche in New Orleans.

Das Unbehagen an der Welt

Die meisten Romancharaktere Percys werden von einem Unbehagen an der Welt geplagt, das sie auch dann nicht verläßt, wenn sie ihr Leid, ihre Verzweiflung und ihre Verlassenheit überwunden haben. Trotz der Güte und des Humors, die Walker bei jeder Begegnung als einen „vornehmen Herrn des alten Südens" auszeichneten, fühlte man schon bald, daß er selbst die Grundstimmung seiner Gestalten zu teilen schien. Schon die in der Sekundärliteratur über sein Werk oft wiederholten biographischen Tatsachen scheinen dieses Gefühl zu erklären: Walker, der am 25. Mai 1916 in Birmingham, Alabama, geboren wurde, verlor schon als Halbwüchsiger seine Eltern. Sein Vater, als geschäftstüchtiger Rechtsanwalt einer der tonangebenden Bürger der Stadt, nahm sich am 9. Juli 1929 mit einem Jagdgewehr das Leben, darin seinem Vater folgend, der sich 1917 auf dieselbe Weise getötet hatte[2]. Drei Jahre später verunglückte Walkers Mutter tödlich bei einem Autounfall. Der schon erwähnte William Percy, ein Vetter seines Vaters, adoptierte den verwaisten Walker und seine beiden jüngeren Brüder und erzog sie in Greenville, Mississippi, wenn man so sagen darf, in der Tradition „des alten Südens". So erklärten sich denn vielleicht Walkers Stil eines „southern gentleman" und seine dadurch nie ganz verborgene Traurigkeit, die seinen Humor oft als „schwarzen Humor" erscheinen ließ.

Die erschütternden Erlebnisse seiner Entwicklungsjahre haben offenbar das Leben und die Blickrichtung des Dichters entscheidend geprägt. Eine unfrohe und bedrückte seelische Stimmung hielt er für das unvermeidbare Lebenselement des Dichters. Auf das zweistöckige Haus eines berühmten Dramatikers „des Südens" deutend, vertraute er mir an, bei einem Rundgang im French Quarter, daß dieser Dichter dort in völliger Verzweiflung verkomme. Nach einer nur zwei Wochen dauernden Konversion zum Katholizismus sei er wieder der Trunksucht und aggressiven Homosexualität verfallen. Niemand könne ihm helfen, nicht einmal sein eigener Bruder, ein katholischer Arzt, dem der Dichter vergeblich nacheifere und der sich sehr um ihn bemühe. Maler wären glücklicher und lebten länger als Dichter, die einen Hang zum Selbstmord hätten.

Offenbar hielt Percy diese seelischen Abgründe für Auswirkungen und Folgen des Bösen, dessen Geheimnis ihm jedoch undurchdringlich erschien. Die scholastische Lehre, daß das Böse kein „Wesen" hat, ließ ihn „irgendwie unbefriedigt". Sie erkläre nicht die überraschend große Gewalt dieser wesenlosen Macht. Auf der anderen Seite stimmte er der Theorie Hanna Arendts zu, die es als alltäglich

und banal deutet. In dieser Form sei es in den Konzentrationslagern erschienen, in denen „hochkultivierte Offiziere" Millionen von Menschen kaltblütig umbringen ließen. Aber auch der Pilot des Flugzeugs, das die Atombombe abwarf, sei auf diese Weise dem Bösen verfallen gewesen, denn er hätte keinen Augenblick unter Schuldgefühlen gelitten.

Eine Antwort auf diese Probleme scheint die moderne Psychiatrie zu bieten, mit der Percy theoretisch und praktisch vertraut war. Den ärztlichen Bemühungen seiner Romanhelden entspricht seine eigene Teilnahme an psychiatrischen Arbeitskreisen, die soziale Mißstände und Verbrechen zu verstehen versuchten. Doch bedauerte er auch die allzu hohen Kosten der psychiatrischen Behandlung in den Vereinigen Staaten.

Abschließend sei der Bericht eines Erlebnisses erlaubt, das auf die Abneigung Walker Percys gegen ein Absinken in „Alltäglichkeit" und Langeweile zu weisen scheint. Da Walker bei unserem zweiten Treffen großes Interesse daran geäußert hatte, selbst ein Flugzeug zu steuern, „wenn es ihm erlaubt würde, nach einer Stunde Unterweisung im Alleinflug zu fliegen" – sein Bruder Leroy war Flugzeugführer im Zweiten Weltkrieg –, glaubte ich ihm einige Jahre später (1983) dadurch eine Freude machen und ihn „aus der Alltäglichkeit" reißen zu können, daß ich in einem viersitzigen Privatflugzeug von Tampa kommend auf dem kleinen Flugplatz in der Nähe von Covington landete. Meine beiden Freunde, beides Fluglehrer, die mitgekommen waren, sollten ihm dann die Gelegenheit geben, selbst zu fliegen. Walker schien sich auf diese Landung und den Besuch am 22. August zu freuen, und alles schien wie geplant zu laufen, als er in einem Brief mit unerwartetem schwarzem Humor das ganze Unternehmen absagte. Der Flugplatz, so schrieb er, sei berüchtigt für die Einfuhr verbotener Drogen, und er wolle sich auf keinen Fall der Gefahr aussetzen, unter der folgenden Schlagzeile in der Presse zu erscheinen: „Vier wegen Drogenschmuggels verhaftet darunter... Professor und Louisiana Autor" (15. August).

Zwar entschuldigte er sich im nächsten Brief (23. August) für diesen „schlechten Witz" und lud mich „mit und ohne Freunde" ein, ihn jederzeit zu besuchen, aber die erste Absage gab zu denken, und wir kamen zu dem Schluß, daß Walker lieber auf das Fliegen verzichtete als sich auf einen tagelangen, nicht sehr anregenden Umgang mit einer Gruppe mehr oder weniger Unbekannter einzulassen.

Glaube und Hoffnung

Diese seelische Grundstimmung wirft ein besonderes Licht auf Percys Weg zum katholischen Glauben und sein Beharren in der Kirche, der er, wie schon betont wurde, erst nach langem kritischem Suchen beitrat. „Onkel Will", so erklärte mir Walker, habe seine Entwicklung maßgebend beeinflußt. So sei dessen

Buch „Lanterns on the Levree“[3] die Voraussetzung für seinen eigenen Roman „The Moviegoer“. Der Onkel, der Frontoffizier im Ersten Weltkrieg war, habe nach dem „Ehrengesetz des breiten Schwertes des Südens“ zu leben versucht.

Als Katholik erzogen, habe er schon bald seinen Glauben für die tragische Weltsicht der griechischen Mythen und Tragödien aufgegeben. Er sei „eigentlich eine körperlich schwache, empfindliche Dichternatur“ gewesen, habe sich aber zeitlebens bemüht, die Liebe und Achtung seines nach dem Ideal des Südens lebenden Vaters zu erwerben, der ihm jedoch einen anderen, schon mit zwölf Jahren bei einem Schußwaffenunfall getöteten, „männlicheren“ Sohn vorgezogen habe.

Die tragische Existenz dieses Verwandten scheint Walker sehr tief beeindruckt zu haben. William Percy versuchte als südlicher Plantagenbesitzer seine Güter gerecht, tapfer und gütig zu verwalten. So verteidigte er, lange bevor es politisch vorteilhaft war, die Rechte der Schwarzen gegen den Ku Klux Klan. Er versuchte nach den Kardinaltugenden zu leben, ohne an ihre metaphysische oder religiöse Begründung glauben zu können.

Ähnlich bejahte auch Walker einen „aktiven Glauben“, wenn er im Sinn Miguel Unamunos, dessen Werke er kannte, trotz aller theoretischen Zweifel an der Botschaft Christi festhielt und sich bemühte, ihre Forderungen zu erfüllen. Doch geht er in seiner Apologie des Christentums in „The Message in the Bottle“ noch einen Schritt weiter. Denn hier, so sagte er, lege er dar, daß die Wahrheit dieser Religion genau dem entspreche, was der Mensch zu einem sinnvollen Leben benötige und was ihm im Licht seiner natürlichen Vernunft zugänglich sei. Diese Bedeutung des Lumen naturale führte Percy auf einen Vers im Römerbrief zurück, nach dem die geschaffene Welt selbst ein dem Menschen erkennbares Zeichen der Macht und Göttlichkeit des Schöpfers ist (1, 20).

Doch schien er sehr gut zu wissen, daß der Glaube weiter Volksschichten der Vereinigten Staaten nicht in dieser Weise erleuchtet ist, sondern der Selbstgerechtigkeit, der Heuchelei, dem Geschäftemachen und dem Aberglauben zuneigt. Im French Quarter blickte er im Vorbeigehen mit Besorgnis auf eine Kirche, die einer der vielen Sekten Amerikas gehörte. Aus seinen Gesten und verschiedenen Bemerkungen konnte ich mir sein Gefühl nur so erklären, daß viele dieser Gemeinden Zweifel an der Grundlage und der Entwicklung des Christentums wecken können; denn ihre „Vorsteher“ und „Minister“ ziehen oft großen finanziellen Gewinn aus ihren „Wunderkuren“, Fernsehpredigten und politischen Verbindungen und verlieren selbst dann ihre Autorität nicht, wenn dieses Verhalten öffentlich bekannt wird und sie wegen Betrugs, Ehebruchs und anderer Sittlichkeitsvergehen verhaftet oder von den Massenmedien angeprangert werden. Wie Edmund Wilson an der Geschichte der Mormonen aufweist, können große und erfolgreiche Religionsgemeinschaften von sehr zweifelhaften „Propheten“ begründet werden[4].

Auf der anderen Seite schätzte Walker den unkritischen Glauben der einfachen Leute, dem er in der schwarzen Bevölkerung des Südens begegnete: „Es ist gut, wenn man in einer Grenzsituation im Sinn Karl Jaspers' Schwarze um sich hat." So habe ihm und seiner Frau das Gottvertrauen ihrer Kinderfrau geholfen, als ein Spezialarzt nach zehnmonatiger Ungewißheit feststellte, daß ihre kleine Tochter Ann völlig taub war. Die vertrauensvolle Frage dieser Frau, ob es etwas sei, was der liebe Gott nicht wiedergutmachen könne, habe sie getröstet.

Selbst diese begrenzten Eindrücke einer persönlichen Begegnung hinterlassen das bleibende Gefühl, daß Walker Percy ein Denker war, der so bedeutend ist für die Vereinigten Staaten, wie es Kardinal Henry Newman und G. K. Chesterton zu anderen Zeiten für England waren. Seine medizinischen und naturwissenschaftlichen Kenntnisse, sein Interesse an der modernen Psychiatrie, Philosophie und Sprachwissenschaft und schließlich seine dichterische Begabung befähigten ihn einmalig für eine Analyse und Darstellung katholischen Glaubensguts.

Papst Johannes Paul II. scheint ihn aus diesem Grund geschätzt zu haben. Denn er ernannte ihn zum Vertreter der Vereinigten Staaten in einer römischen Kommission. In seinem letzten Brief an mich schreibt Walker: „Ich hätte Dir schon früher geschrieben, aber ich war im Ausland, genau gesagt in Rom, zu einer Sitzung von etwas, was sich der beratende Ausschuß des Päpstlichen Instituts für Kultur nennt. Mein erster Besuch, ein etwas einschüchterndes Erlebnis, aber es war wunderschön (‚lovely'), den Papst kennenzulernen" (29. Januar 1988).

Der „Katechismus von Baltimore", der vielen Generationen amerikanischer Kinder als Lehrbuch diente, formuliert die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens auf besonders schöne Weise: „Wir sind auf Erden, um Gott zu suchen, ihm zu dienen und ihn zu lieben in dieser Welt und mit ihm auf immer glücklich zu sein in der anderen." Walker Percy, so scheint es, hat sich trotz eines nicht einfachen Lebens mit allen Kräften bemüht, die Frage in diesem Sinn zu beantworten.

ANMERKUNGEN

[1] Siehe meine Aufsätze in dieser Zschr.: Adam in Extremis. Die Romane Walker Percys (191, 1973, 206–210); Das Schwert Christi. Zwei Versuche Walker Percys (195, 1977, 641–643); Die Nichtigkeit und Größe des Selbst. Walker Percys Anthropologie (201, 1983, 785–788); Das Jahrhundert des Todes und der Lebensangst. Walker Percys „The Thanatos Syndrome" und Mary Gordons „Temporary Shelter" (205, 1987, 817–828).

[2] L. A. Lawson, Walker Percy's Prodigal Son, in: J. D. Crowley, S. M. Crowley, Critical Essays on Walker Percy (Boston 1989) 243, 258. Schon der erste in Amerika bekannte Vorfahre Walkers, der englische Kapitän Charles B. Percy, Walkers Ururgroßvater, hatte Selbstmord begangen.

[3] Zuerst 1941 veröffentlicht (New York), hat das Buch viele Auflagen erlebt.

[4] Israel and the Dead Sea Scrolls (New York 1978) 389–398.

Stephan Leimgruber

Neuere Ansätze in der Homiletik

In den vergangenen drei Jahrzehnten hat die Homiletik den Dialog mit den Humanwissenschaften aufgenommen und dadurch mannigfache Bereicherung erfahren. „Orientierung am Hörer" (Paul Wehrle), psychologische Grundtypen von Predigern, Analyse der Predigtsprache, Erforschung der Predigt als Kommunikationsvorgang sind dabei nur Stichworte, welche die empirische Wende der Homiletik als Teilbereich der Praktischen Theologie signalisieren. Diese Wende erfaßte sowohl die katholische als auch die evangelische Homiletik und hatte zur Folge, daß die klassische Homilie mit der Grundfigur „vom Text zur Predigt" ihre Monopolstellung verlor und durch weitere Predigtformen ergänzt wurde. Im gesamten Predigtgeschehen wurde der Schrifttext als *ein* Faktor erkannt, dessen Verkündigung von weiteren Predigtdeterminanten (Hörersituation, weltgeschichtliche Stunde, Art der Kommunikationszeichen, Randbedingungen) geprägt wird, aber auch neue Predigtformen ermöglicht. Bevor diese erläutert werden, sollen die gewandelten Predigtbedingungen und die damit gegebenen Akzentverschiebungen in der Homiletik an den drei Begriffen Öffentlichkeit, Kommunikation und Information verdeutlicht werden.

Die Predigt im Zeichen der Öffentlichkeit, Kommunikation und Information

Im Vergleich zur Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Predigt seither aus dem konfessionalistischen Raum der Kirche in die pluralistische *Öffentlichkeit* getreten. Sie richtet sich an Christinnen und Christen, auch und vor allem an kirchlich distanzierte Getaufte, die mitten in der Welt stehen, an Zuhörerinnen und Zuhörer, die von Predigten aus den Massenmedien Worte zur Orientierung aus christlicher Sicht erwarten, an Angehörige verschiedener Konfessionen, gelegentlich auch Religionen, die das Verbindende unter Menschen guten Willens hören wollen. So ist die Predigt zu einem öffentlichen Wort aus dem Glauben in einer vieldimensionalen und rasch sich verändernden Gesellschaft geworden, zu einer Stimme im Konzert der miteinander wetteifernden Welt- und Lebensdeutungen. Anstelle ihres früher innerkirchlichen, fast privaten Charakters hat sie heute die Gründe für ihre tragende Hoffnung auf dem Parkett der Weltanschauungen auszuweisen.

Die Predigt als *Kommunikationsvorgang* bedeutet, daß sie struktural anderen

Kommunikationsarten vergleichbar ist und nach denselben Regeln funktioniert. Der Prediger kann als Sender, der Hörer als Empfänger begriffen werden, die untereinander Botschaften mittels Zeichensystemen austauschen. Ob die Kommunikation gelingt, hängt weniger vom überzeugten Brustton oder der Lautstärke ab, sondern von der Schnittmenge jener Zeichen, für die beide dieselben Bedeutungen assoziieren. Es kommt darauf an, ob Prediger und Hörer über ein Minimum an gemeinsamer Sprache und ähnlicher Erfahrung verfügen, ob sie Kommunikationsbarrieren überwinden und Rückmeldungen einbringen können. Vor dem Hintergrund des dynamischen Kirchenbilds veränderte die kommunikative Grundstruktur der Predigt auch die Rollen der an ihr Beteiligten: Die Zuhörer sind zu Kommunikationspartnern avanciert, und der Prediger ist als beauftragter Interpret des Wortes Gottes zugleich Begleiter und Inspirator einer Gemeinde auf dem Weg. Die Predigt verändert sich selbst von der Einbahnkommunikation zum Gespräch innerhalb einer zum Subjekt gewordenen Gemeinde.

Drittens steht die Predigt für den modernen Menschen im Zeichen der *Information* und muß einen bestimmen Neuigkeitswert enthalten. Die von Worten und Bildern überfluteten Sinnesorgane, geschult an den Massenmedien, wollen zwar keine zusätzliche Fülle von Neuigkeiten, wohl aber eine Vertiefung und Einordnung der Informationen aus der Sicht des Glaubens. Neue Erfahrungen aus dem Umgang mit der Welt und den Menschen sollen als Glaubenserfahrungen entdeckt und als mögliche Orte des Glaubenlernens erkannt werden.

Eine postkerygmatische Homiletik, welche die Predigt im Bann der Öffentlichkeit, der Kommunikation und der Information reflektiert, kümmert sich nicht mehr um Wesensdefinitionen der Predigt wie noch Karl Barth in seinen „Seminarübungen zur Predigtvorbereitung" (1932/33) oder Victor Schurr im „Handbuch der Pastoraltheologie" (1964; I, 233). Statt dessen fragt sie aus *didaktischer Perspektive* und sorgt sich um die *Wirkungen der Predigt:* Wie kann man in der Predigt besser und verständlicher kommunizieren? Welche Hilfen bieten sich an, um die Botschaft des Evangeliums neu zu sagen und mit den Grunderfahrungen der gegenwärtigen Gemeinde in Verbindung zu bringen?

Die Predigt als Weltauslegung im Glauben

Während für den großen dialektischen Theologen und herausragenden Prediger Karl Barth (1886–1968) die Predigt nichts anderes als eine strenge Auslegung des Wortes Gottes sein durfte und er zur Zeit der „Kirchlichen Dogmatik" allein die Predigtform der Homilie duldete, niemals aber die Themapredigt[1], so hat unter gewandelten gesellschaftlichen und kirchlichen Verhältnissen Wolfgang Bartholomäus die Predigt als „Weltauslegung im Glauben" (1974) verstanden. Ausgangspunkt ist nicht mehr die Offenbarung Gottes, sondern die Welt, nicht

mehr die Schrift, sondern die Situation der Hörerinnen und Hörer, und zwar so, wie sie erfahren wird: als Dasein und Wirklichkeit, als Widerfahrnis und als Geschichte. In dieser Welt ist durch Leben und Schicksal Jesu Heil angebrochen und bis heute gegenwärtig. Die Predigt hat genau dieses Wirken aufzuzeigen. Sie wird zur „Interpretation und Kritik der Welt aus der Sicht des christlichen Glaubens"[2], deckt Sinn und Unsinn der Welt auf, fragt nach Heil und Unheil, kommentiert individuelle und soziale Lebensgeschichten vor dem gesamtgesellschaftlichen und geschichtlichen Hintergrund. Die Welt aus dem Glauben zu deuten, impliziert das Aufgreifen von Tagesaktualitäten in der Predigt, doch nicht im Stil der Journalistik, sondern mit den Augen der Hoffnung auf eine neue Welt, gegründet im Geist der Schrift und der Tradition und ausgerichtet auf eine menschenwürdige Zukunft. Dieser Predigtauffassung entspricht die Rolle des Predigers als Interpret und kritischer Prophet.

Ein so anthropologisch gewendetes Predigtverständnis ist leitend für alle vier neuen Predigtansätze. Verkündigung kann nicht mehr Wort Gottes senkrecht von oben sein, sondern muß beim Selbstverständnis des heutigen Menschen und seiner Welt anknüpfen. Obwohl die Heilige Schrift nicht überflüssig wird, erhält sie eine untergeordnete, nachrangige Funktion. Sie ist nicht mehr die Fackel, die der Prediger der Gemeinde voranträgt, sondern eher der Scheinwerfer, der vom Schluß her das Geschehene beleuchtet. Sie dient als Lösungspotential anstehender Probleme. Die Lesungen, besonders bei Kasualien, werden nicht als unumstößlich vorgegeben empfunden. Die Gefahr der Schriftmanipulation steht somit dem absichtsfreien und ehrfürchtigen Hören des Wortes Gottes gegenüber.

Aus den nachfolgenden neueren Predigtansätzen sind überall das zugrundeliegende homiletische Verständnis der Predigt als Weltauslegung aus dem Glauben sowie das didaktische Interesse am Predigtvorgang erkennbar. Sie erscheinen deshalb berechtigt, weil sie den heutigen Menschen und seine Welt ganz ernst nehmen und versuchen, seine Grunderfahrungen mit dem Glauben zu korrelieren. Stets muß der Prediger vor einer willkürlichen Instrumentalisierung der biblischen Texte auf der Hut sein, wenn er sich vom exegetischen und dogmatischen „Zensurwerk" befreit. Aber er darf sich auch getrost auf seinen Glaubenssinn und sein Unterscheidungsvermögen von Buchstabe und Geist verlassen.

Die narrative Predigt

An erster Stelle sei der Predigtansatz beim Erzählen erwähnt. Zwar ist er nicht neu, wie an der großen Bedeutung des Erzählens bei den alttestamentlichen Schriftstellern und bei Jesus bis zur heutigen Predigt erkennbar ist. Aber seit Mitte der 70er Jahre zeigen die Predigtvorlagen ein großes Interesse am Erzählen[3] (vgl. auch den Erfolg von Hoffsümmers Geschichten[4]), und die Homiletik

selbst wie auch die Katechetik sind sich der *menschlichen und religiösen Bedeutung des Erzählens* neu bewußt geworden[5]: Erzählend predigen läßt eine Welt entstehen, rückt Fernes in die Nähe, macht Unvertrautes vertraut, bietet Identifikationsmuster an und schärft den Sinn für alternative Möglichkeiten. Im Erzählen relevanter Geschichten werden Erfahrungen weitergegeben, neue Sehweisen getestet und Betroffenheit ausgelöst. Geschichten abstrahieren nicht vom Konkreten und Individuellen, denn sie lassen das Einmalige in seinem Wert und in seiner Würde erstehen. Im Unterschied zur erklärenden und argumentierenden Predigt erreicht die narrative Predigt den ganzen Menschen, auch in seiner Emotionalität, und gewährt ihm Teilhabe an Ereignissen der Freude und des Leids.

Wo Geschichten erzählt werden, gewinnen die Beziehungen zwischen Erzähler und Zuhörern an Bedeutung. Erzählen, zuhören und betroffen werden läßt ein Gefühl der Solidarität, ein Wir-Bewußtsein entstehen und vermag zwischen den Individuen eine *Erzählgemeinschaft* zu stiften. Eine Erzählpredigt will transparent machen, daß die Geschichte Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob und daß die Geschichte Jesu mit den Menschen in der heutigen Zeit weitergeht und in unserer Geschichte ihre Fortsetzung findet.

Freilich müssen auch die *Grenzen* der narrativen Predigt gesehen werden. Sie darf sich nicht mit einer Erzählung ohne theologische Erhellung begnügen. Vielmehr muß das Erzählte in seiner Geltung erhoben werden. Es setzt den rationalen Diskurs nicht außer Kraft, sondern braucht ihn zur besseren Verständigung, zur vertiefenden Deutung und zur Einordnung in ein Leben aus dem Glauben. Eine Geschichte kann zwar aus sich selbst sprechen; doch sie bedarf des Hinweises auf den Zusammenhang zwischen unserer Glaubensgeschichte und der erzählten Geschichte. Das *Ziel* der narrativen Predigt besteht darin, unsere Lebensgeschichte im Licht der überlieferten Glaubensgeschichte zu sehen und deuten zu lernen.

Die Bedeutung des biographischen Ansatzes

Neuerdings hat die biographische Forschung im Sinn eines Erklärungsmodells der individuellen Lebens- und Glaubensgeschichte zusammen mit der sozialgeschichtlichen Sehweise die Aufmerksamkeit mehrerer Wissenschaften erobert[6]. In der Tat bleiben sowohl das wissenschaftliche als auch das alltägliche Handeln stets an Personen und ihre Lebensgeschichte geknüpft. Das Woher und das Wohin sind überall eingezeichnet und von unterschiedlichen Entstehungsbedingungen und Begleitumständen geprägt. Dies gilt auch für die Predigt, in der sich das Woher eines Predigers und auch sein treibendes Wohin niederschlagen.

Der biographische Ansatz – obwohl kein Allheilmittel – kann für die Homiletik in vierfacher Weise hilfreich sein: Erstens bildet das Erzählen und Bewußt-

werden der persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte eine *Voraussetzung für die Annahme seiner selbst.* Es ermöglicht eine Integration der torsohaften Vergangenheit und gibt Gelassenheit für die Herausforderungen der Zukunft.

Weiter kann in einer Biographie nach der religiösen Lebenslinie im Sinn eines *roten Fadens* geforscht werden. Im Rückblick auf das Leben lassen sich Naht- und Schlüsselstellen aufdecken, an denen wir Gottes Wirken besonders intensiv wahrnehmen und seine Handschrift lesen können.

Ferner macht das Erzählen einer Biographie in der Predigt *betroffener* und löst mehr aus als furchterregende Fakten. So kann beispielsweise das Tagebuch der Anne Frank oder die Biographie der Geschwister Scholl bei den Zuhörern mehr in Bewegung bringen als die allgemeine Erwähnung von Grausamkeiten im Zweiten Weltkrieg.

Schließlich legitimiert der biographische Ansatz die *Ich-Form* in der Predigt. Anstatt sich hinter einer Menge Exegese zu verbergen, anstatt sich hinter theologischen Fachausdrücken, kirchlichen Lehren und Vorschriften zu verschanzen, darf der Prediger „ich" sagen. Er oder sie soll in einer Zeit, wo der Glaube verdunstet und seine Sprache zu verlieren droht, vom eigenen Glaubensweg Zeugnis ablegen, sein eigenes Urteil einbringen und dadurch den Zuhörern Motive des Glaubens in die Hände spielen.

Als *Grenze* des biographischen Ansatzes sei wiederum vermerkt, daß eine Predigt sich nicht auf die Darstellung einer spektakulären Umkehrgeschichte beschränken darf, die dann unglaubwürdig und kaum nachvollziehbar erscheint. Es geht nie um die Verkündigung seiner selbst, sondern um den Dienst am Glauben und seiner Weitergabe.

Zeichenpredigten

Auf der Basis der Predigt als Weltauslegung im Glauben schlägt Willi Hoffsümmer vor, Gegenstände aus dem Alltag in die Predigt einzubauen[7]. Er bringt beispielsweise ein Tropfsteingebilde mit, meditiert es als Zeichen der Natur und als Symbol der Geduld und des Wartenkönnens, um den Predigtinhalt von Röm 12,12 (Seid fröhlich in der Hoffnung, geduldig in Bedrängnis, beharrlich im Gebet) Kindern und Erwachsenen erlebnismäßig nahezubringen:

„Wie alt schätzt ihr diesen Tropfstein? Er wächst einen Millimeter im Jahr: Tropfen um Tropfen fällt, jeder enthält etwas Kalk, und diese Kalkhäute lassen das Röhrchen unendlich langsam wachsen, bis es eine starke, unerschütterliche Säule geworden ist von unten nach oben, von oben nach unten; bis zu vierzig Meter und mehr! – Ein Bild für die Geduld. Oft sehen wir nur dünne Hoffnungsschimmer. Doch wer unverdrossen, unverbittert wartet, kann erleben, wie oft erst nach Jahren etwas entsteht, was so stark und fest geworden ist, daß es uns tragen kann. – Das Volk Israel wartete rund 2000 Jahre auf den Messias. Wer weiß, wie viele Generationen Menschen auf den wiederkommenden Christus warten müssen. Oder: Wie lange wird es dauern, bis die Völker Frieden untereinander finden?"[8]

Mit diesem Anstoß zu einer Zeichenpredigt nimmt Hoffsümmer den *symboldidaktischen Ansatz* der neueren Religionspädagogik in die Homiletik auf. Am Anfang steht der sinnenhaft wahrnehmbare Gegenstand, der dann betrachtet, meditiert wird, und zwar im Hinblick auf einen Verkündigungsgehalt. Nach Hildegard von Bingen (1098–1179) ist alles Irdische ein Gleichnis des Göttlichen, und so soll auch der Tropfstein Symbol für die Tugend der Geduld werden. Die Sprache verleiht dem vieldeutigen Symbol Eindeutigkeit und Prägnanz.

Auf diese Weise will Hoffsümmer die heutige Welt bzw. Elemente aus Natur und Kultur durchsichtig machen für Glaubenserfahrungen. Gegenstände sollen nicht tot bleiben, sondern durch ihre Zeichenhaftigkeit zu symbolischen Erlebnisgestalten werden. Damit verleiht er gerade der Kinderpredigt mehr Lebendigkeit. Er berücksichtigt die Sinnlichkeit des Glaubens und fördert die Erlebnisfähigkeit des Menschen. Dabei darf der biblische Anhalt durchaus etwas freier sein, solange er dem Gesamtsinn der Schrift nicht widerspricht.

Mit Bildern predigen

Im Jahr 1989 sind zwei originelle Bändchen mit Predigten zu Bildern erschienen. Beide entstammen dem evangelischen Bereich, wo lange Zeit unter der Vorherrschaft des Wortes und im Gefolge einer engen Interpretation des Bilderverbots tiefes Mißtrauen gegen die Kategorie des Bildes vorherrschte.

L. Spinner, Verfasser von zwölf *Baum-Predigten,* möchte Hörer und Leser zu einer Entdeckungsreise durch das Alte und Neue Testament einladen. Auf dieser Reise sind ihm zwölf Stellen begegnet, die von ganz verschiedenen Bäumen handeln, nicht nur, „weil man allenthalben von Bäumen spricht“[9], sondern auch, weil er den Reichtum der Bibel ausschöpfen will. Spinner versucht nun, im Stil einer biblischen Realienkunde die symbolische Bedeutung der Bäume in der Schrift zu ergründen, zum Beispiel des Feigenbaums, in dessen Schatten Nathanael einen Ort der Geborgenheit und der Gottesbegegnung findet.

Einen etwas anderen Weg beschreiten Heinz-U. Schmidt und Horst Schwebel. Sie möchten den Gottesdienstbesuchern – im Anschluß an den mittelalterlichen Biblia-pauperum-Gedanken – zunächst Bilder erschließen, und zwar Bilder von modernen Künstlern. Mit Respekt vor der Eigengesetzlichkeit der Kunst lassen sie diese *Kunstbilder* – präsentiert auf Hellraumfolien – zuerst auf die Betrachter wirken. Es folgen eine behutsame Beschreibung und Meditation. Erst jetzt wird der Prediger einen biblischen Text einführen und Bildaussage mit biblischer Aussage konfrontieren. Damit dienen die Bilder nicht bloß zur Illustration, sondern als Transportmittel neuer Botschaften und als „Kontrahenten für das Wortgeschehen“[10]. Mit Bildern predigen soll das fruchtbare Miteinander von Kunst und

Kirche fördern und den Beitrag der zeitgenössischen Kunst für die Verkündigung aufzeigen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Barth, Brief an E. Thurneysen v. 23. 12. 1932, in: E. Busch, Karl Barths Lebenslauf (Berlin 1979) 201.
[2] W. Bartholomäus, Kleine Predigtlehre (Zürich 1974) 74.
[3] Erzählend predigen an Sonn- und Festtagen, hrsg. v. H.-D. Knigge (Gütersloh 1988).
[4] Geschichten als Predigten (Mainz 1989), hrsg. v. W. Hoffsümmer; ders., Kurzgeschichten für Gottesdienst, Schule und Gruppen (Mainz [10]1988).
[5] Vgl. G. Lange, Art. Erzählen, in: Hb. religionspäd. Grundbegr. (München 1986) Bd. 1, 387–391; G. Stachel, Zur Praxis des Erzählens und des Nacherzählens der Bibel, in: KatBl 110 (1985) 596–604.
[6] Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, hrsg. v. A. Grözinger u. H. Luther (FS zum 60. Geburtstag von G. Otto) (München 1987); K. E. Nipkow, Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der praktischen Theologie und Religionspädagogik, in: JRP 3 (1987) 3–35; Lebensweg und religiöse Erziehung. Religionspädagogik als Autobiographie, hrsg. v. R. Lachmann u. H. F. Rupp (Weinheim 1989) I–II.
[7] W. Hoffsümmer, 144 Zeichenpredigten durch das Kirchenjahr. Mit Gegenständen aus dem Alltag (Mainz 1989) 17.
[8] Ebd. 17.
[9] L. Spinner, Baum-Predigten (Zürich 1989) 7. Vgl. Offb 7,3: „Füget der Erde keinen Schaden zu, noch dem Meer, noch den Bäumen!" (ebd., 57–63).
[10] Mit Bildern predigen, hrsg. v. H.-U. Schmidt u. H. Schwebel (Gütersloh 1989) II.

UMSCHAU

Konkordate und Kirchenverträge

In der Bundesrepublik Deutschland beruht das Staatskirchenrecht, das heißt der Bereich der rechtlichen Beziehungen des Staates zu den Kirchen und den übrigen Religionsgemeinschaften, auf dem Verfassungsrecht und dem staatlichen Gesetzesrecht und auch auf dem Staatskirchenvertragsrecht. Die Staatskirchenverträge bilden den Oberbegriff für die zwischen dem Heiligen Stuhl und einem Staat abgeschlossenen Konkordate, ferner für die zwischen dem Staat und evangelischen Landeskirchen abgeschlossenen Kirchenverträge und in jüngster Zeit auch für die zwischen einzelnen deutschen Bundesländern und kleineren Religionsgemeinschaften geschlossenen Vereinbarungen.

Unter der Geltung des Grundgesetzes hat sich das Staatskirchenvertragsrecht in einem früher nicht voraussehbaren Umfang entwickelt. Die Ursache hierfür liegt in der föderalen Struktur der Bundesrepublik Deutschland und in der darin begründeten Kulturhoheit der Länder. Neben dem Bund ist auch jedes Bundesland zum Abschluß von Konkordaten mit dem Heiligen Stuhl und von Kirchenverträgen mit den einzelnen evangelischen Landeskirchen und mit anderen Religionsgemeinschaften berechtigt. Von dieser Möglichkeit haben die Länder der Bundesrepublik in reichem Maß Gebrauch gemacht. In keinem Staat der Welt ist in der Gegenwart das Staatskirchenvertragsrecht in so starkem Maß ausgebaut wie in der Bundesrepublik Deutschland. Im Verlauf der siebziger und achtziger Jahre wurden der Bestand und die Fülle der in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Staatskirchenverträge in steigendem Maß auch für den Fachmann unüberschaubar.

Seit langer Zeit fehlte eine umfassende Ausgabe des geltenden Staatskirchenvertragsrechts. Dieses Desiderat wurde sowohl im Bereich der Wissenschaft als auch ganz besonders bei den staatlichen und kirchlichen Verwaltungsbehörden als immer dringlicher empfunden.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß Joseph Listl, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht an der Universität Augsburg und Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands in Bonn, bekannt als bewährter Allein- und Mitherausgeber bedeutsamer Sammelwerke zum Kirchen- und Staatskirchenrecht, mit der zweibändigen Textausgabe der in der Bundesrepublik Deutschland geltenden Konkordate und Kirchenverträge für die Wissenschaft und die Praxis ein vorzügliches Arbeitsinstrument geschaffen hat[1]. Dieses darf nicht nur als äußerst nützlich bezeichnet werden, es hat sich auch als unentbehrlich erwiesen. Die Ausgabe gibt den Stand vom 1. Juli 1987 wieder.

Die Sammlung der Konkordate und Kirchenverträge von Listl läßt, dies ist das übereinstimmende Urteil der Fachwelt, an Vollständigkeit keinen berechtigten Wunsch offen. Der Textausgabe vorangestellt hat der Verfasser eine für das Verständnis des Gesamtwerks wertvolle Einleitung (1–23), in der zunächst die Bedeutung der Konkordate und Kirchenverträge im Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland behandelt wird. Darin wird auch der Meinungsstand über die Rechtsnatur der Konkordate und Kirchenverträge übersichtlich wiedergegeben. Nach einem knappen Überblick über die Fülle der Regelungsmaterien der Konkordate und Kirchenverträge (z. B. Garantie der Religions- und Kirchenfreiheit; Rechtsfähigkeit und Rechtsstatus der Kirchen; Organisationsstruktur; Bischofsernennungen und -wahlen; Theologische Fakultäten; Kirchengut; Staatsleistungen; Schul- und Erziehungswesen allgemein) bietet Listl eine sehr informative Darstellung des Verfahrens beim Abschluß der Konkordate und Kirchenverträge und einen Überblick über den historischen Verlauf der Entwicklung des deutschen Staatskirchenvertragsrechts, beginnend vom Abschluß des Bayerischen Konkordats vom 29. März 1924 bis zur Gegenwart.

Inhaltlich gliedert sich die Textausgabe in zwei Hauptteile. Wegen der Kompetenzverteilung zwischen dem Bund und den Ländern auf dem Gebiet des Staatskirchenrechts durch das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland enthält der erste Hauptteil (Bd. 1, 25–130) die Staatskirchenverträge mit dem Deutschen Reich und der Bundesrepublik Deutschland. Für den Bereich der katholischen Kirche sind hier abgedruckt das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 mitsamt dem erst nach dem Zweiten Weltkrieg bekanntgewordenen Geheimanhang, ferner die Verträge über die katholische Militärseelsorge und die Vereinbarung über die katholische Seelsorge im Bundesgrenzschutz. Für den Bereich der evangelischen Kirche sind hier der geschichtlich bedeutsame und innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland lange Zeit sehr umstrittene Vertrag über die evangelische Militärseelsorge von 1957 und die Vereinbarung über die evangelische Seelsorge im Bundesgrenzschutz wiedergegeben.

Der erheblich umfangreichere zweite Hauptteil des Werks (Bd. 1, 133–864, Bd. 2, 1–792) enthält den Wortlaut der Konkordate und evangelischen Kirchenverträge der Bundesländer Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Saarland, Schleswig-Holstein und des ehemaligen Freistaats Preußen. Als einziges Bundesland hat bisher Bremen weder mit der evangelischen noch mit der katholischen Kirche einen Staatskirchenvertrag abgeschlossen. Bei jedem Bundesland sind durchgängig jeweils in zeitlicher Reihenfolge zuerst die Konkordate und Verträge mit der katholischen Kirche, sodann die Verträge des betreffenden Bundeslands mit der evangelischen Kirche und schließlich die Verträge mit den sonstigen Religionsgemeinschaften wiedergegeben. Der Herausgeber bringt in seiner Textausgabe nicht nur die Verträge mit den beiden „Großkirchen", sondern auch die Vereinbarungen der Bundesländer mit den „sonstigen Religionsgemeinschaften", also mit den Jüdischen Gemeinden, der Methodistischen Kirche, den Freireligiösen Gemeinden, der Griechisch-orthodoxen Kirche, der Russisch-orthodoxen und der Altkatholischen Kirche.

Sämtliche Verträge sind in ihrem vollen Wortlaut abgedruckt. Die Konkordate, deren deutscher und italienischer Wortlaut stets gleiche Kraft haben, wurden in ihrem deutschen und italienischen Wortlaut wiedergegeben. Sofern die Staatskirchenverträge und übrigen Dokumente in einem staatlichen Gesetzblatt oder einem anderen staatlichen Publikationsorgan veröffentlicht worden sind, wurden sie dieser staatlichen Rechtsquelle entnommen. Sind Vertragstexte oder andere Schriftstücke nicht staatlicherseits, wohl aber in einem kirchlichen Amtsblatt veröffentlicht worden, wurde ihr Wortlaut aus dem betreffenden kirchlichen Publikationsorgan abgedruckt. Vertragstexte und Dokumente, die weder von seiten des Staates noch von seiten der Kirche amtlich publiziert worden sind, wurden aus den Originaldokumenten abgedruckt, deren Wortlaut dem Herausgeber, wie Listl im Vorwort mitteilt, in sämtlichen Fällen von den staatlichen und kirchlichen Behörden mit größter Bereitwilligkeit zur Verfügung gestellt wurden.

Die voluminöse Ausgabe von Listl beansprucht Vollständigkeit. Er hat deshalb mit Recht, um eine lückenlose Dokumentation der historischen Entwicklung des Staatskirchenvertragsrechts in den einzelnen Bundesländern zu gewährleisten und ein volles Verständnis der späteren staatskirchenvertraglichen Regelungen zu ermöglichen, in einigen Fällen auch Konkordate und Kirchenverträge abgedruckt, die durch spätere Verträge ganz oder teilweise wieder aufgehoben worden sind. Wegen der besonders zahlreichen Novellierungen und Ergänzungen, die das Bayerische Konkordat vom 29. März 1924 (insgesamt 11) und der evangelische Bayerische Kirchenvertrag vom 15. November 1924 (ebenfalls 11) in der Zwischenzeit erfahren haben, hat Listl, um dem Benutzer den gegenwärtig geltenden Rechtszustand, der andernfalls schwer zu rekonstruieren wäre, mühelos darzubieten, im Fall dieser beiden Staatskirchenverträge eine „bereinigte Fassung" nach dem Stand vom 1. Juli 1987 beigegeben.

Für das Verständnis der in den Verträgen jeweils behandelten Materien ist es von unschätzbarem Wert, daß in allen Fällen aus den Parlamentsdrucksachen auch die Regierungsbegründungen („Erläuterungen") zu den Gesetzen,

durch die die Staatskirchenverträge bestätigt worden sind, oder zu den Verträgen selbst in die Textausgabe aufgenommen wurden. Diesen in aller Regel mit den kirchlichen Vertragspartnern abgestimmten Begründungen und Erläuterungen kommt eine besondere authentische Aussagekraft über die Vorstellungen und die Zielsetzung der Vertragspartner beim Abschluß der Konkordate und Kirchenverträge zu.

Ferner wurden die Bekanntmachungen über das Inkrafttreten der Verträge in den staatlichen Gesetzblättern und ebenso die in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlichten Protokolle über die Ratifikation und den Zeitpunkt des Inkrafttretens der Konkordate abgedruckt. Dabei wurde dem lateinischen oder italienischen Originalwortlaut der in den Acta Apostolicae Sedis promulgierten Protokolle jeweils eine deutsche Übersetzung beigegeben.

Auf eine Kommentierung der Texte hat der Herausgeber aus guten Gründen verzichtet. Es sollte nur der objektive Wortlaut der Vertragstexte ohne subjektive Zutaten geboten werden. Weiterführend sind die bei den einzelnen Dokumenten in Form von Fußnoten angeführten umfangreichen Literaturangaben, von denen der Herausgeber im Vorwort bemerkt, daß sie jedoch nicht den Anspruch auf „absolute Vollständigkeit" erheben. Diese Literaturhinweise wollen den Benutzern des Werks, insbesondere auch Studierenden und Doktoranden der Rechtswissenschaft, der Theologie und der Geschichte Hinweise und Hilfe zu einem leichteren und tieferen Eindringen in die nicht selten komplexen Vertragsmaterien und deren jeweilige historische Zusammenhänge bieten. Im Fall des Reichskonkordats hat der Herausgeber dem Vertragstext neben einer längeren „Vorbemerkung" über den Abschluß und die lange Zeit hindurch heftig umstrittene Fortgeltung dieses Konkordats umfangreiche Angaben über die „Literatur zum Reichskonkordat" vorangestellt. Ein umfangreiches Abkürzungsverzeichnis, ein Personenregister und ein umfassendes, mit Sachkenntnis und Präzision zusammengestelltes Sachwortregister (dieses umfaßt allein die Seiten 796–824) vervollständigen die Ausgabe.

Mit dem Erscheinen dieser größten Textsammlung der geltenden Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland wurden alle früheren einschlägigen Textausgaben obsolet und der rechtshistorischen Literatur zugewiesen. Der Herausgeber ist zu seiner editiorischen Leistung zu beglückwünschen. Wer immer sich in Zukunft mit dem Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in der Wissenschaft und in der staatlichen oder kirchlichen Praxis befaßt, ist auf dieses unentbehrliche Quellenwerk angewiesen.

Peter Weides

BESPRECHUNGEN

Jugend

Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation. Hrsg. v. Albert Biesinger und Peter Braun. München: Kösel 1989. 159 S. Kart. 19,80.

Die erste Salzburger Tagung zur kirchlichen Jugendarbeit (Herbst 1988) hatte sich das Anliegen des Buchs zum Ziel gesetzt: „Sich den gesellschaftlichen Wandlungen zu stellen, in Analogie zur lateinamerikanischen Kirche Visionen für unsere Kirche im deutschsprachigen Raum zu entwickeln und zuzulassen und selbstbewußt im Konzert der Sinnangebote den christlichen Weg zu formulieren" (9). Entsprechend dieser Vorgabe setzt der Band mit einem Text über den lateinamerikanischen Pastoralentwurf „Jugend, Kirche und Veränderung" (1979) ein. Aus diesem Text werden die grundlegenden Begriffe gewonnen: die Todes- und Lebenszeichen im Leben der Jugend, die neue Evangelisierung im Aufbau einer Zivilisation der Liebe. Der Gedanke der Solidarität durchdringt diesen Text. Um die Realität in den deutschsprachigen Ländern zu erheben, geht K. Gabriel der Lebenssituation junger Menschen und der Vergangenheit kirchlicher Jugendarbeit nach. Mit religionssoziologischer Präzision wird viel Erhellendes über das Verhältnis der Jugend zur Kirche gesagt. Nicht zutreffend ist, daß die katholische Jugend vornehmlich „eine Arbeiter- und Handwerkerjugend mit bäuerlichen Herkunftsbezügen" war (36). Und was waren Neudeutschland, Quickborn, Heliand? Ferner ist nicht zutreffend, daß es ein „die gesamte Biographie abdeckendes katholisches Vereinswesen" gab (37). Das mag Zielvorstellung gewesen sein; die Realität ließ viele Freiräume. Insoweit entspricht die Aussage einem vorgefaßten Konzept der Sozialisation, nicht der volkskirchlichen Realität. Die folgenden Beiträge klären von je unterschiedlichem Aspekt her die Situation in Analyse und Entwurf: die neue (gnostische?) Spiritualität (G. Fuchs), die prophetische Sendung der Jugend angesichts der „Lebensheiligtümer" (P. M. Zulehner), die kirchliche Jugendarbeit als Hoffnungsort junger Menschen (P. Braun), die Jugendarbeit als Mystagogie, als Versuch, eine Balance zwischen Beten und sozialem Engagement zu finden (A. Biesinger). Weitere Texte zur Praxis der kirchlichen Jugendarbeit runden den Band ab.

Werden durch diese Dokumentation der ersten Salzburger Jugendpastoraltagung wirklich „Wege aus der Resignation" gewiesen? Gegenfragen können zu einer differenzierenden Antwort beitragen: Inwieweit läßt sich eine Option für die Jugend in Südamerika auf Mitteleuropa übertragen? Wie müßten die Begriffe heißen, die in Auseinandersetzung mit Jugendsoziologie, Theologie des Jugendalters, Pastoraltheologie schlechthin gewonnen wurden? Helfen plakative Begriffe wie prophetisch, Vision, Utopie im Alltag einer kirchlichen Jugendarbeit weiter oder verstärken sie eher die Resignation? Am Ende bleibt der Eindruck: Die Theorie ist stark entwickelt, die Praxis läuft relativ gut, aber eine Vermittlung zwischen beiden findet nicht statt. Liegt dies nun an der Begrifflichkeit und Lebensferne der Theorie? Oder an der Lernunfähigkeit der Praktiker? Gewiß, Jugend könnte Kirche verändern; aber dies wird ihr nur gelingen, wenn sie von „Kirche" mit allen Licht- und Schattenseiten akzeptiert wird – und wenn sie selbst auch die reale Kirche (notfalls leidend an ihr) annimmt. *R. Bleistein SJ*

Gegenwelten. Das Freiwillige Soziale Jahr in der katholischen Jugendarbeit. Düsseldorf: Haus Altenberg 1990. 164 S. Kart.

Es sind gut 30 Jahre her, daß in Verantwortung des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und des Deutschen Caritasverbands das „Freiwillige Soziale Jahr" (FSJ) entstand. Damals wurden Ideen des Katholischen

Frauenbunds aufgegriffen, der bereits in den dreißiger Jahren Freiwilligendienste für Abiturientinnen und für Jugendliche vom Land durchführte. Dieser Ansatz wurde vom nationalsozialistischen Regime unterdrückt. Im März 1960 setzte ein neuer Dienst in Flüchtlingslagern ein. Dieses Modell wurde vom Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit unterstützt und fand 1964 durch ein Bundesgesetz seine administrative Anerkennung wie seine rechtliche Absicherung. Wichtig ist, die Zielsetzung dieses Jahres herauszustellen: „Auf der Grundlage eines christlichen Glaubensverständnisses versteht es sich als ein Angebot für junge Menschen zu sozialem Engagement, zur Persönlichkeitsentwicklung sowie zu sozialer und politischer Bildung. Voraussetzung, Ausgangspunkt und Bestandteil der Bildungsarbeit im Freiwilligen Sozialen Jahr ist der Dienst der Jugendlichen in einer sozialen Einrichtung" (36).

In dieser Broschüre wird nun von Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Freiwilligen Sozialen Jahrs über ihre Erfahrungen hautnah berichtet; von Verantwortlichen werden Reflexionen zur sozialen Erziehung, zur sozialen Arbeit, zum Pflegenotstand im Heim, zum Aufruf der Bischöfe zum „Jahr für die Kirche" vorgetragen. So entstand eine glückliche Mischung aus Theorie und Praxis, die auch die heutigen Probleme um das Freiwillige Soziale Jahr nicht verschweigt: Es wird von den veränderten Motivationen der Teilnehmer gesprochen, es werden die Gefahren einer „Instrumentalisierung" des Freiwilligen Sozialen Jahrs im Dienst des Abbaus der Jugendarbeitslosigkeit aufgewiesen, es wird nicht verschwiegen, daß offenbar der Sinn für solche sozialen Dienste nicht ansteigt. Manchmal lassen sich ideologisch verengte Aussagen nicht überhören, sei es im Sinn politik-kritischen Ressentiments (43–45), sei es im unpräzisen Rückgriff auf eine „emanzipatorische Erziehung" (56 ff.).

Trotz dieser Mängel empfiehlt sich der Bericht durch seine erprobte Praxisnähe. Wenn ein Thema heute Erwachsene und Erzieher herausfordern sollte, dann wäre es die Bildung zu sozialem Verhalten, zur Solidarität. Das Buch gibt einen guten Impuls für die Theorie und für die Praxis.

R. Bleistein SJ

Kirche

FISCHER, Helmut: *Die Ikone.* Ursprung – Sinn – Gestalt. Freiburg: Herder 1989. 255 S. Lw. 38,–.

Wer tiefer in die Welt des ostchristlichen Kultbilds, der Ikone, eindringen will, sollte zu diesem Buch greifen. Es übertrifft auf vielen Gebieten, was in den üblichen Veröffentlichungen bisher geboten wurde. Der erste Teil schildert eingehend die Beziehungen des christlichen Bilds zu den Darstellungen der heidnischen Religionen, die Stellung des Bilds im Judentum und das Entstehen der verschiedenen Bildtypen in den ersten christlichen Jahrhunderten. Im zweiten Teil entwickelt der Autor die Ideen, die in der Zeit des Bildersturms im achten und neunten Jahrhundert zutage treten: die Argumente der Gegner der Bilder, die unter dem Einfluß spiritualistischer Tendenzen des Orients die Reinheit des Glaubens bewahren wollen, wie auch die Beweisführung der Verteidiger, die die heiligen Bilder wegen der Menschwerdung Christi rechtfertigen und verehren. Auf dieser christologischen Grundlage entwickelt der Autor die Theologie des Bilds, wie sie aus den Definitionen des Zweiten Konzils von Nicäa hervorgeht. So wird das religiöse Bild zur Ikone, in der sich, zusammen mit seinen stilisierten menschlichen Zügen, die göttliche Natur Christi widerspiegelt und geistig gegenwärtig wird.

Am Ende dieses Teils untersucht der Autor noch die Stellung des Bilds im westlichen Christentum. Es ist sicher richtig, daß die Definitionen des Zweiten Nicänums von der westlichen Kirche nicht in der byzantinischen Interpretation aufgenommen wurden. Es liegen hier tiefe Mißverständnisse vor, die ihren Grund in den kulturellen und sprachlichen Unterschieden und in den politischen Gegensätzen zwischen dem byzantinischen und dem karolingischen Reich

hatten. Doch erhebt sich die Frage, ob die byzantinisch-orthodoxe Auffassung des Bilds die einzig mögliche für eine christliche Gemeinschaft ist. Einen Schlüssel für das Verständnis dieser Gegensätze bietet der Autor auch durch die Darstellung der Rolle des Neoplatonismus und Aristotelismus, die von Leonid Ouspensky abgelehnt wird.

Im dritten Teil werden die Technik und die Bildinhalte beschrieben. Die gedrängte Fülle der Informationen wird es allerdings dem nicht eingeweihten Leser schwierig machen, die Einzelheiten zu verstehen. So kann dieser Teil nur als eine Einführung in die praktische Verwirklichung der Ikone angesehen werden.

Im letzten Teil erscheint ein besonderer Wesenszug dieses Buchs: Der Autor schreibt aus der Erfahrung eines evangelischen Theologen heraus, der zugleich Ikonenmaler ist. Wenn man auch manchmal den Einfluß einer etwas romantischen Ikonenliteratur unserer Zeit bemerkt, so bewahrt er doch seine Identität. Es ist sein Verdienst, Fragen neu gestellt zu haben, die noch immer zwischen den getrennten Glaubensgemeinschaften bestehen. Welches sind für alle Christen die objektiven Folgerungen aus den Definitionen des Zweiten Konzils von Nicäa? Ist die Ikone die einzig mögliche Form, die den christlichen Glauben bildlich ausdrückt? Ist sie notwendig für die Rechtgläubigkeit einer Kirche, oder kann sie eher als ein Reichtum angesehen werden, der aus der Verschiedenheit der christlichen Gemeinschaften entspringt? Und schließlich, ist das Urteil über die religiöse Armut der westlichen Künstler nicht etwas zu streng, wenn man an so bedeutende Werke wie die Sonette eines Michelangelo und die Briefe eines Raffael denkt?

Hinter diesen und anderen Fragen steht das große ökumenische Anliegen der Christen unserer Zeit, das vom Verfasser immer wieder berührt wird. Wenn wir fähig sind, anderen Glaubensgemeinschaften offen gegenüberzustehen und ihre Werte zu bewundern, dann wird die Ikone zum Ort der Begegnung. Vor den Ikonen der Gottesmutter von Vladimir beten heute Christen in Rußland, Indien, Amerika und Europa. Es wäre wünschenswert, daß sich die orthodoxen Brüder vielleicht auf einem anderen Gebiet religiöser Kultur um diese Bereitschaft bemühen. *E. Sendler SJ*

Boberski, Heiner: *Das Engelwerk.* Ein Geheimbund in der katholischen Kirche? Salzburg: Müller 1990. 288 S. Kart. 34,80.

„Wenn aber diese ‚Privatoffenbarungen' unecht sind, was steckt dann dahinter für ein erschütternder Hochmut, der selbst über die geistige Schöpfung Gottes etwas wissen möchte, was Gott nicht geoffenbart hat!" Mit diesen scharfen Worten hat sich der Theologe Johann Auer über jene „Privatoffenbarungen" der Gabriele Bitterlich geäußet, die von den Anhängern des „Opus Angelorum" (dem „Engelwerk") als „Mutter" verehrt wird. Und er ist nicht der einzige konservative Kritiker jener Bewegung, die immer mehr Anhänger in ihren Bann zieht. Hier sei nur an den Dominikaner van der Ploeg erinnert, der sich über die pseudo-hebräischen Namen der Engel im Handbuch dieses Opus mokierte. Dabei wurde in Verwaltungsbefehlen mehrerer Bistümer darauf hingewiesen, daß zum Beispiel Priester des Engelwerks keine Exerzitien mehr halten dürfen. Diese Kritiker kommen in der kenntnisreichen Analyse von Heiner Boberski zu Wort.

Boberski, Redakteur der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche", hat sich intensiv mit Quellen, Erscheinung, Theologie und Praxis des Engelwerks beschäftigt. Allein schon ein Blick in sein Literatur- und Quellenverzeichnis zeigt, wie umfangreich seine Kenntnisse zu diesem Thema sind. Aber auch gegen welche Widerstände er sich auf den aktuellen Informationsstand gebracht hat. Denn von der Petersburg im österreichischen Silz (Tirol) aus, dem Sitz des Opus Angelorum, wird eine Mauer des Schweigens um das Werk gezogen. So, wie es allen neuen Mitgliedern des Engelwerks eingeschärft wird: „Das Schweigen ist das erste Gebot im Werk."

Vergleiche mit der ebenso integralistischen wie antimodernistischen Gruppierung „La Sapinière" unter Papst Pius X. kommen bei der Lektüre des Buchs auf, wenn man sich die Erscheinungsformen des Engelwerks genau ansieht.

Wie aktuell und übergreifend die Bedrohung durch diese vergleichsweise neue Bewegung ist, beschreibt ein ehemaliges Mitglied des Engelwerks sehr anschaulich: „Ich glaube, für die Kirche ist die Gefahr sehr groß. Ich denke, daß das Engelwerk wirklich im Sinn hat, die Schlüsselpositionen in der Kirche allmählich zu besetzen und aus der Kirche eine Engelwerkskirche zu machen." Zu sehen sind dabei ebenso die Gründungen in Mitteleuropa wie vor allem in Lateinamerika, wo sich das Opus mit den Großgrundbesitzern gut versteht.

Als problematisch muß, dies zeigt Boberski sehr deutlich, vor allem auch die falsch verstandene Engeltheologie gesehen werden, die vom Engelwerk selbst als Dogma angesehen wird (s. diese Zschr. 206, 1988, 709–712). Die traditionelle Angelologie weit überschreitend, hat sich das Engelwerk mit seiner eigenen Engellehre eine fragwürdige Binnenlehre geschaffen. Auf diesen Mißstand, von zahlreichen kirchlichen Gremien gerügt, hat schon Karl Rahner in einem Gutachten hingewiesen.

Das Buch von Heiner Boberski zeigt deutlich, wie im Fahrwasser einer immer konservativer agierenden Kirche eine Bewegung wie das Engelwerk Auftrieb bekommen kann, die sich traditionell gesinnte Bischöfe und Kardinäle aussucht, um eigene Interessen durchzusetzen. Das Buch ist ein Lehrstück für besondere Wachsamkeit in einer Zeit, in der es als „schick" zu gelten scheint, Positionen zu vertreten, die nicht post-, sondern ausschließlich antikonziliar sind.

W. Krebber

ZU DIESEM HEFT

Auf der Bischofssynode 1985 wurde der Wunsch nach einem Weltkatechismus geäußert. Ein erster Entwurf ging Anfang dieses Jahres an die Bischofskonferenzen. Dieter Emeis, Professor für Pastoraltheologie und Katechetik an der Universität Münster, erörtert Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Vorhabens.

Josef Homeyer, Bischof von Hildesheim und Vorsitzender der Kommission für gesellschaftspolitische Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, setzt sich aus der Sicht der katholischen Soziallehre mit den gegenwärtigen Herausforderungen der sozialen Marktwirtschaft auseinander. Er fragt vor allem, in welche Richtung neue Leitbilder entworfen werden müssen.

Der Jesuit Friedrich Spee von Langenfeld (1591–1635) war nicht nur einer der ersten Bekämpfer des Hexenwahns. Mit dem „Güldenen Tugendbuch" und der „Trutznachtigall" hat er für die Geschichte der Spiritualität wie auch für die deutsche Lyrik eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Oskar Köhler würdigt Leben und Werk.

Gerd Haeffner, Professor für Philosophische Anthropologie an der Hochschule für Philosophie in München, macht auf die Bedeutung des Reisens für die Erforschung des Menschlichen aufmerksam. Er weist besonders auf die Unerläßlichkeit des interkulturellen Dialogs hin.

Der amerikanische Dichter Walker Percy, der am 10. Mai dieses Jahres gestorben ist, wurde mit seinen Romanen auch im deutschen Sprachraum bekannt. Rainulf A. Stelzmann, Professor an der University of South Florida in Tampa, skizziert sein Weltbild und auch seine vielfältigen Verbindungen zur deutschen Philosophie und Literatur.

Die Homiletik, die Lehre von der Predigt, hat durch den Dialog mit den Humanwissenschaften und die Hinwendung zur Empirie eine bedeutende Entwicklung erlebt. Stephan Leimgruber zeigt die Akzentverschiebungen und die neuen Predigtformen.

Kommunikationsstörungen in der Kirche

„Bestürzung, Unsicherheit, Traurigkeit und Mutlosigkeit", so wird in einem Brief an die Schweizerische Bischofskonferenz die Stimmungslage in einem Dekanat der Diözese Chur beschrieben, und dies gilt für die gesamte Diözese. Ein großer Teil der Gläubigen fühlt sich vor den Kopf gestoßen durch die Art und Weise, wie bei der Ernennung des neuen Bischofs das Wahlrecht des Domkapitels umgangen und die Vorschläge aus der Diözese in den Wind geschlagen wurden. Sie haben auch Vorbehalte gegen die Person des Bischofs. Sie werfen ihm mangelnde Dialogbereitschaft vor, wenig Verständnis für die Bedeutung der Laientheologen und vor allem der Frauen im kirchlichen Dienst, überhaupt für den Weg der Kirche in der Schweiz seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seit der Synode 72. Sie befürchten einen reaktionären Kurs, der offensichtlich nur für eine Minderheit akzeptabel ist.

Ob diese Vorwürfe berechtigt sind, soll hier nicht untersucht werden. Es geht allein um die Tatsache, daß eine beträchtliche Zahl von Gläubigen – aus welchen Gründen auch immer – die kirchliche Einheit gefährdet sieht. Man kann diese nicht einfach als Quantité négligeable abtun. Es wäre auch verhängnisvoll, die Vorgänge nur als Probleme mangelnder Disziplin zu betrachten und zu meinen, sie ließen sich mit Standfestigkeit und hartem Durchgreifen lösen. Ein solches Denken erinnert nicht nur fatal an die Mentalität und die Praxis totalitärer Regime. Es verbaut sich auch die Möglichkeit, Hintergründe und Triebkräfte zu erkennen. Das Bistum Chur ist kein Einzelfall. Probleme dieser Art finden sich vielerorts, und sie weisen überall auf tiefere Verwerfungen hin. Nur wenn man diese zu erkennen sucht, lassen sich auch Problemlösungen finden.

In erster Linie sind hier massive Kommunikationsstörungen zu nennen. Immer noch herrscht in der Kirche ein unproportioniertes Gefälle von oben nach unten. Während die Autorität ihr Wort einseitig „von oben" spricht, fehlen die Institutionen und Strukturen, die es der „Basis" ermöglichen, ihre Meinungen, ihr Denken und ihre Fragen zu formulieren und entsprechend zu Gehör zu bringen. Statt dessen bildet sich eine Subkultur von „Informationen", die meist einseitig, häufig falsch, immer interessegeleitet, aber nie öffentlich kontrollierbar und noch weniger korrigierbar sind. Auf diesem Weg, bei dem auch Gerüchten und Denunziationen Tür und Tor geöffnet sind, ist bei der Kirchenspitze offenbar ein Bild der Situation entstanden, das mit der Realität kaum mehr etwas zu tun hat, sondern vorwiegend Aufbegehren, Glaubensschwund, Ungehorsam und mangelnde Disziplin am Werk sieht. Die Folge ist, daß man dem Kirchenvolk zunächst einmal Mißtrauen entgegenbringt und stets geneigt ist, jeweils das

Schlechtere von ihm anzunehmen. In einem solchen Klima der Ängste und Verdächtigungen werden dann alle Meinungen und Verhaltensweisen, die nicht nahtlos mit römischen Vorstellungen übereinstimmen, nur als verwerfliche Abweichungen wahrgenommen, sogar zur Glaubenskrise hochstilisiert, und man sucht nach Wegen, die offizielle Linie durchzusetzen.

Das ist wohl der Hintergrund vieler Bischofsernennungen der letzten Jahre, die soviel Unmut ausgelöst haben. Es geht dabei nicht primär um das Ernennungsrecht Roms, sondern um die Kriterien der Auswahl, oder genauer um die Frage nach den vorrangigen Aufgaben eines Bischofs: Soll er die verschiedenen Gruppen in der Kirche miteinander ins Gespräch bringen, Verständigung und Versöhnung suchen, oder soll er nur die von Rom gewünschte Richtung vertreten und diese zur Geltung bringen, auch um den Preis, daß sich alle anderen nicht verstanden und an den Rand der Kirche, ja aus ihr hinausgedrängt fühlen?

Die Gründe für das weitverbreitete Unbehagen liegen also zuerst in den Kommunikationsstörungen, die verhindern, daß Rom ein zutreffendes Bild der Lage in den einzelnen Ortskirchen erhält, und in den Methoden, mit denen es zur Zeit die vermeintlichen Probleme lösen will. Verschärfend wirkt, daß Gegensätze konstruiert werden, die gar keine sind, wie etwa in der Aussage des Churer Bischofs, die Ursachen des Konflikts lägen „im Antagonismus von demokratischen Ideen unserer Gesellschaft und dem hierarchischen Aufbau der Kirche". Demokratie ist kein Gegenbegriff zu Hierarchie, sondern zu Monarchie, Absolutismus oder Diktatur. „Hierarchie" bedeutet, daß der Ursprung der kirchlichen Ordnung in der Offenbarung und im Heilswerk Jesu Christi liegt und daß jedes kirchliche Amt ein geistliches Amt ist. In der konkreten Ausgestaltung der Ämter hat die Kirche immer Elemente der weltlichen Herrschaftsformen übernommen, von der Monarchie wie vom Absolutismus, obwohl sie von ihrer göttlichen Stiftung her weder eine Monarchie noch ein absolutistisches System ist. Genausowenig wird sie schon eine Demokratie im staatsrechtlichen Sinn, wenn sie Formen der Partizipation und der Mitsprache institutionalisiert.

Durch eine solche Kultivierung von Feindbildern und die Inszenierung von Polarisierungen erreicht man jedoch genau das Gegenteil dessen, was beabsichtigt war: Nicht Gehorsam und Unterwerfung, sondern Aufbegehren und Protest. Jeder Versuch, durch bloße Negation, durch Abwehr, Verbote und Disziplinierung irgendwelche Probleme lösen zu können, war immer der falsche Weg. Er läuft ins Leere und verschärft nur die Spannungen – und zwar nicht nur, weil diese Methoden durch den Zusammenbruch der totalitären Regime in Europa vollends diskreditiert sind. Sie verkennen vor allem, daß Probleme im Zusammenleben der Menschen und erst recht in der Kirche nur durch Kommunikation, Dialog, offene Auseinandersetzung und Bemühen um Verständigung gelöst werden können

Wolfgang Seibel SJ

Peter Neuner

Die Kirche – Monarchie, Demokratie, Gemeinschaft?

Als in den letzten Wochen und Monaten des Jahres 1989 in den Ländern hinter dem damaligen Eisernen Vorhang die erstaunlichsten politischen Umwälzungen geschahen, als Diktaturen gestürzt und Tyrannen entmachtet wurden, hat man dies allerorten als Sieg der Demokratie über Unfreiheit, Entmündigung und Verletzung der Menschenrechte gefeiert – und man tat es mit Recht. Offensichtlich eignet der Demokratie eine Macht, die sich auf die Dauer durch politische und militärische Unterdrückung nicht niederhalten läßt. Die letzten Wochen des vergangenen Jahrzehnts scheinen den Satz von Karl Rahner bestätigt zu haben, demzufolge „Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entfaltung dieser Natur"[1].

Für die Kirche hat diese Erfahrung zwiespältige Konsequenzen. Man hat sich darüber gefreut, daß Regime untergegangen sind, die das Recht auf Religionsausübung verweigert, Christen unterdrückt und ihnen die bürgerlichen Rechte vorenthalten hatten. Man ist stolz darauf, daß Christen in vorderster Front gegen die etablierten Unrechtsregime angekämpft, daß sich Bürgerrechtsbewegungen in den Kirchen versammelt und in ihren Friedensgottesdiensten mit zur Überwindung der Unrechtsordnung beigetragen haben. Die Kirchen erschienen in Europa mit einem Mal als Vorkämpfer einer demokratischen Ordnung, obwohl oder auch gerade weil dieser Einsatz für sie selbst nicht positiv zu Buch schlug und darum nicht von Eigeninteresse bestimmt sein konnte.

Traditionellerweise konnte sich jedenfalls die katholische Kirche nicht mit dem Attribut schmücken, Vorkämpferin einer demokratischen Ordnung zu sein; vielmehr stand sie einer solchen eher skeptisch gegenüber. Vor allem aus dem 19. Jahrhundert haben wir kirchenamtliche Verlautbarungen, denen zufolge Demokratie mit der rechten Ordnung der Gesellschaft, mit der von Gott verliehenen Autorität und der Pflicht zum Gehorsam unvereinbar sei. Im Gefolge der Französischen Revolution kam es zu folgenschweren Verurteilungen der demokratischen Prinzipien, und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden der sogenannte Amerikanismus, die Bewegung um den Sillon in Frankreich und um die Democrazia cristiana italiana, die sich die Versöhnung von Christentum und demokratischen Idealen auf ihre Fahnen geschrieben hatten, feierlich verworfen. Demokratische Vorstellungen schienen mit der kirchlichen Sozialordnung unvereinbar zu sein.

Für den staatlichen und gesellschaftlichen Bereich wurden diese Verurteilungen spätestens durch das Zweite Vatikanische Konzil überwunden. Im Innenraum der Kirche haben demokratische Prinzipien dagegen nach wie vor noch wenig Aufnahme gefunden. Häufig werden sie mit dem Argument zurückgewiesen, die Kirche sei keine Demokratie, sondern eine Theokratie, sie werde nicht vom Volk, sondern von Gott regiert. In der Kirche könne nicht eine Mehrheit über eine Minderheit dominieren, überhaupt lasse sich über die Wahrheit nicht abstimmen. Vor allem aber sei die demokratische Grundvoraussetzung, daß alle Gewalt vom Volk ausgeht, von ihm an bestimmte Amtsträger delegiert, in seinem Auftrag ausgeübt, von ihm kontrolliert und gegebenenfalls auch wieder zurückgezogen wird, mit der Kirche nicht vereinbar. Diese gründet nicht im Willen ihrer Glieder, sondern in göttlicher Stiftung, darum seien ihre Strukturen in allen wesentlichen Stücken der Verfügung des Menschen entzogen. So haben die Amtsträger ihr Amt durch göttliche Einsetzung, durch Ordination, nicht aus dem Willen der Gläubigen; sie sind nicht gewählt und auch nicht abwählbar. Kirche beruhe auf anderen Prinzipien als die modernen Demokratien, deren Grundlagen seien auf sie nicht anwendbar.

So richtig diese Einwendungen auch sein mögen, sie schließen nicht aus, daß gewisse demokratische Elemente auch für die Kirche passen und auf sie übertragbar sein könnten. Auch wenn sich Kirche nicht vorbehaltlos demokratisieren läßt, muß das nicht bedeuten, daß ihr deswegen alle demokratischen Elemente wesensfremd seien. Immer wieder haben die jeweiligen Sozialformen in der Kirche ihren Niederschlag gefunden, nicht indem sie einfachhin übernommen worden wären, sondern sie wurden an die besonderen Gegebenheiten und Notwendigkeiten der Kirche angepaßt. Sollte dies bei den demokratischen Strukturen von vornherein unmöglich sein? Das wäre verhängnisvoll, denn der Begriff „Demokratie" ist heute geradezu die Kurzformel für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde. Er erscheint als Zusammenfassung einer gerechten und menschenwürdigen Sozialordnung. Darum würde eine generelle Zurückweisung demokratischer Strukturen in der Kirche diese unweigerlich in die Nähe der Regime bringen, die sich den Grundforderungen humaner Zivilisation verschließen. Die Kirche würde dann in einem Atemzug genannt werden mit den letzten offensichtlich nicht reformfähigen Diktaturen unserer Zeit. Faktisch hat Demokratie unterschiedliche Realisierungsformen gefunden. Sollte sie nicht auch eine spezifisch kirchliche Gestalt annehmen können?

Zur Beantwortung dieser Frage sollen einige Aspekte, die nach heutigem Verständnis Demokratie bestimmen, daraufhin geprüft werden, ob sie sich mit der Kirche, ihren vorgegebenen Strukturen und Normen vereinbaren lassen und darum auch in ihr Heimatrecht haben könnten. Auf diesem Weg soll gleichsam induktiv eine Antwort gegeben werden auf die Frage, inwieweit demokratische Modelle in der Kirche ihren Platz haben können.

Kirche als Gemeinschaft

Ein Grundbegriff heutigen Kirchenverständnisses ist das Wort von der Kirche als Communio, als Gemeinschaft[2]. Communio ist eine der Leitideen, wie das Zweite Vatikanische Konzil Kirche bestimmt. Dabei wird dieser Gedanke von Communio, Gemeinschaft, nicht hergeleitet vom Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit und Sicherheit in einer menschlichen Gruppe. Vielmehr argumentiert das Konzil an dieser Stelle mit steilen trinitätstheologischen Gedankengängen. Es bezeichnet die Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk" (LG 4). Kirche als Gemeinschaft gründet demzufolge in der Gemeinschaft der göttlichen Personen, die dadurch existieren und darin ihr Sein haben, daß sie über sich hinaus und bezogen sind auf die anderen göttlichen Personen. Ihr Sein besteht in ihrem Hingeordnetsein, in dieser Relation, in dieser Offenheit. Das ist der Inhalt des Personenbegriffs. Er wurde entwickelt, um die göttliche Dreiheit zum Ausdruck zu bringen: die Tatsache, daß Selbstand und Bezogenheit auf das Gegenüber, auf das Du, ein und dieselbe Sache sind.

Dieser Gedanke der Trinitätslehre wird im Zweiten Vatikanischen Konzil zum Modell für die Kirche: Sie soll Abbild sein des dreifaltigen Gottes. Insofern ist sie dadurch bestimmt, daß sie in Relationen besteht, daß einer auf den anderen angewiesen und verwiesen ist und erst in Beziehung zum Du sein eigenes Selbst gewinnt. Relation, Gemeinschaft und Dialog sind damit Wesenselemente von Kirche. Keiner ist für sich allein, keiner kann für sich allein glauben, nur in der Gemeinschaft der Kirche ist Glaube möglich. *Ein* Christ ist *kein* Christ. Dialog ist damit nicht nur eine äußere Organisationsform oder Methode, vielleicht die Art und Weise, wie man schwierige Gedanken und problematische Überzeugungen an die Frau und an den Mann bringt und kirchenrechtliche Positionen effektiv durchsetzt. Es geht im Dialog nicht nur um die Methode, wie die christliche Botschaft verbreitet werden kann, sondern es geht um das Kirchesein selbst. Kirche ist von ihrem Wesen her als Dialoggemeinschaft bestimmt. So wie der Vater, der Sohn und der Geist aufeinander bezogen sind, so muß Gemeinschaft auch die Kirche prägen.

Die Kirche darf nach diesem Modell nicht mehr, wie im Anschluß an das Erste Vatikanische Konzil nicht selten geschehen, als eine blockartige, statische, zentralistisch gelenkte Größe verstanden werden – dies würde dem trinitarischen Kirchenverständnis fundamental widersprechen. Sie ist vielmehr eine dynamische, lebendige Gemeinschaft, eine Beziehung zwischen verschiedenen Subjekten, die miteinander im Dialog stehen und so Einheit gestalten. Die neuzeitliche Theologie war in ihrem Papalismus weithin von einem Einheitsmodell geprägt, das sich eher an einem außerchristlichen Monotheismus als am christlichen Gottesgedanken orientierte und das dem Motto folgte: „Ein Gott, ein Reich, ein

Herrscher". Nicht zuletzt aus politischen Gründen wurde die Einheit der Kirche von einem statischen Monotheismus hergeleitet. Nun ist aber nach christlichem Verständnis Gott eben nicht der eine unbewegte Beweger, sondern er ist dynamisches, pulsierendes Leben, das nur in Vielfalt und Austausch, in Gemeinschaft und Dialog gedacht werden kann. Ein Bild von der Kirche, das von einem statischen Konzept ausgeht, das ein monarchisches anstatt eines dialogischen Kirchenregiments anstrebt, ist theologisch einfachhin nicht auf der Höhe der Zeit.

Dieses Verständnis von Kirche als Communio, als Dialoggemeinschaft, eröffnet einen Zugang zu einer spezifisch kirchlichen Form von Demokratie. Die folgenden Überlegungen zum Begriff Dialog und seinen Voraussetzungen sollen verdeutlichen, wie eine solche aussehen könnte.

Dialoggemeinschaft in Freiheit und Gleichheit

Dialog verlangt Freiheit. Nur wenn alle Partner in einem Dialog frei ihre Vorstellung vortragen können, wenn sie nicht durch Angst oder durch äußeren Druck daran gehindert werden, ihre Meinung zu sagen, findet rechter Dialog statt. Kirche als Dialoggemeinschaft gründet also in der Freiheit. Nun war der Begriff Freiheit in der Kirche lange Zeit nicht hoch im Kurs: Autorität, Gehorsam, Unterordnung hatten einen weit höheren Stellenwert. Dennoch ist Freiheit ein Grundwort christlicher Botschaft, angefangen von der paulinischen Botschaft von der Freiheit vom Gesetz und seiner Aussage, daß dort, wo der Geist Gottes wirkt, Freiheit herrscht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich diese Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen wieder zu eigen gemacht. Es hat ein eigenes Dokument über die Religionsfreiheit erstellt, es hat Gewissensfreiheit gefordert und als unverzichtbaren Wert des Menschen bezeichnet. Wer Freiheit beschneidet, das Gewissen verdächtigt, den Gehorsam und die Autorität an die Stelle der Gewissensentscheidung setzen möchte, handelt nicht in kirchlichem Sinn, wer immer er sei und was immer seine Motive sein mögen. Diese Gewissens- und Religionsfreiheit hat das Zweite Vatikanische Konzil in der Würde des Menschen als Person begründet. „Die Würde des Menschen verlangt, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang" (GS 17). Und die wichtige Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit beginnt mit den programmatischen Worten, nach denen sie auch immer zitiert wird: Dignitatis humanae: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen" (DH 1).

Die Verteidigung der Würde des Menschen, seines unverzichtbaren Rechts auf personale Entfaltung und Verwirklichung ist eines der Leitmotive von Papst Johannes Paul II. Seine Ansprachen in der Dritten Welt sind eine breit angelegte Verteidigung der Menschenrechte und der Würde der Person gegen alle Angriffe seitens unterdrückerischer und ausbeuterischer Regime, und selbst seine Aussagen zu Empfängnisverhütung und Abtreibung, die Anlaß geworden sind zu einer kontroversen Diskussion, sind bestimmt von dem Gedanken der Menschenwürde und ihrer Verteidigung gegen jede artifizielle Manipulation. Die Verteidigung der Menschenrechte, der Würde der menschlichen Person gegen alle Angriffe von außen, gegen zerstörerische technische Eingriffe, gegen Ausbeutung und gegen entwürdigende Herrschaftsformen zieht sich wie ein roter Faden durch alle Ansprachen und Enzykliken des Papstes.

So ist als erstes festzuhalten: Kirche als Dialoggemeinschaft fordert und verlangt Freiheit und lebt in ihr. Wer Freiheit beargwöhnt, wer Autorität, Herrschaft, Unterdrückung und Gehorsamsforderung an ihre Stelle setzen will, beruft sich nicht zu Recht auf die christliche Botschaft. Er steht im Widerspruch zur Lehre der Schrift, des Zweiten Vatikanischen Konzils und zum Papst, selbst wenn er Texte des kirchlichen Lehramts aus dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert zitiert.

Ein Dialog verlangt fernerhin die Gleichheit der Partner; prinzipiell Ungleiche können nicht miteinander reden; sie können nur Belehrungen oder Befehle erteilen bzw. sie entgegennehmen. Ein Dialog aber kann nur zwischen Gleichen geführt werden. Diese Forderung scheint zunächst einmal für die Kirche nicht anwendbar zu sein. Denn sie wurde traditionellerweise als Gemeinschaft von Ungleichen bestimmt. Nicht Gleichheit, sondern Unterschiede zwischen Amtsträgern und Laien, den verschiedenen Rängen innerhalb der Hierarchie und nicht zuletzt zwischen dem Papst und den Bischöfen prägten nicht nur in früheren Zeiten das Erscheinungsbild der Kirche, sie sind auch für den heutigen Katholizismus fundamental. Angesichts dieser Tatsache mag es erstaunen, daß das Zweite Vatikanum die Kirche als Gemeinschaft der Gleichen bestimmt. Es stellt fest, daß sich „alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker" richtet (LG 30). Für die politische Ordnung fordert das Konzil, daß „die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden" müsse (GS 29), und für den innerkirchlichen Bereich heißt es im neuen Kodex von 1983 sogar: „Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (Can 208).

Wie verträgt sich diese Aussage mit der Lehre von Amt und Priestertum, von Weihe und Hierarchie?

Nach katholischem Verständnis sind Amt und Priestertum für die Kirche als

Volk Gottes konstitutiv, ohne das Amt wäre das Volk nicht das Volk Gottes. Das ist unbestritten. Aber der Begriff „Volk" bezeichnet dabei nicht die einfachen Leute und unterscheidet sie von den Herrschenden, die „Laien" von den Priestern und dem höheren Klerus[3]. Volk umschließt vielmehr nach biblischem Sprachgebrauch, der im Konzil wieder aufgegriffen wurde, alle Glaubenden und Getauften und unterscheidet sie von denen, die nicht glauben. Der Begriff Volk besagt die Einheit und Gemeinschaft aller Christen, er grenzt sie von den Nichtchristen ab, differenziert aber nicht in verschiedene Stände in der Kirche. Alle gehören zum Volk, selbstverständlich auch die Amtsträger. In diesem Sinn läßt sich auch im katholischen Denken sagen, daß in der Kirche alle Vollmacht beim Volk liegt, wenn man nur mitbedenkt, daß in diesem Volk auch besondere Verantwortungen und Aufgaben wahrzunehmen sind. Diese sind nicht gleichsam „von unten" delegiert, so als hätte die Gemeinde alle ihre Vollmacht in sich und würde sie lediglich aus praktischen Erwägungen heraus bestimmten Personen übereignen und ihnen gegebenenfalls auch wieder entziehen. Diese Vorstellung von „Volkssouveränität" wäre mit der Struktur der Kirche nicht zu vereinbaren.

Aber das bedeutet nicht, daß nicht das Amt sehr wohl in der Gemeinde, in der Kirche, im Volk steht und sich von ihm her definiert. Es ist um des Volkes willen da und hat ihm zu dienen. Innerhalb dieses Volkes Gottes gibt es dann sehr wohl auch das Gegenüber; es kann der Fall eintreten, daß ein Amtsträger der Gemeinde Dinge sagen muß, die diese nicht gerne hört und die ihren Ohren nicht schmeicheln. Er hat diese Vollmacht nicht durch Delegation, sondern durch Ordination, er ist hier nicht nur der Gemeinde, sondern Christus selbst verpflichtet und ihm verantwortlich. Er steht im Volk Gottes und ihm gleichzeitig gegenüber. Doch das „Gegenüber" wird durch das „In" umfangen, es ist ein Dienst an der Gemeinde, am Volk.

Dieses Verhältnis von Amtsträger und Gemeinde wurde in der Alten Kirche in der Bischofswahl sichtbar, die in mehreren Schritten erfolgte. Am Anfang stand der Wunsch einer Ortskirche, ein bestimmtes Mitglied solle ihr Bischof werden. Dieses Verlangen wurde an die Nachbarbischöfe und den Metropoliten herangetragen. Wenn diese den betreffenden Kandidaten akzeptierten, weihten sie ihn durch Handauflegung und Gebet. Beides – Wahl durch die Gemeinde und Bestätigung und Ordination durch die Bischöfe der Region – war unverzichtbar, damit jemand Bischof wurde. Eine Amtseinsetzung ohne oder gar gegen den ausdrücklichen Wunsch der Gemeinde wäre nicht nur unrechtmäßig, sondern sogar ungültig gewesen. Diese urchristliche Ordnung der Bischofswahl zeigt, daß in der Kirche sehr wohl das Prinzip einer fundamentalen Gleichheit herrscht oder herrschen sollte, selbst wenn bei der Betrachtung der gegenwärtigen Kirche die Ungleichheiten stärker ins Auge springen. Aber „aus der ‚Ordination' der einen darf nicht eine ‚Subordination' der anderen werden"[4]. Unterschiedliche Aufgaben müßten von einer fundamentalen und wesentlich gewichtigeren Gleichheit

umfangen sein, wollen sie dem einen Ganzen dienen. Wie hieß es doch schon bei Paulus: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus... Es gibt nicht mehr Juden und Griechen (also Unterschiede im Volk und in der Religion), nicht Sklaven und Freie (also Unterschiede des gesellschaftlichen Standes), nicht Mann und Frau (also Unterschiede aufgrund des Geschlechts); denn ihr alle seid ‚einer' in Christus Jesus" (Gal 3,26–28). Vor dieser fundamentalen Gleichheit in Christus werden alle Unterschiede irrelevant. Paulus beschreibt hier sicher nicht den Zustand unserer heutigen Kirche. Vielmehr sind diese Worte ein Gewissensspiegel, den wir uns immer wieder selbst vor Augen halten sollten und den wir uns vor Augen halten lassen müssen.

Geschwisterlichkeit

Paulus hat in der eben zitierten Stelle die Gleichheit aller Christen damit begründet, daß alle Söhne Gottes sind. Alle sind gleich, weil sie Brüder und Schwestern sind. Brüderlichkeit, besser Geschwisterlichkeit, ist damit ein drittes Grundcharakteristikum der christlichen Kirche, die sich als Dialoggemeinschaft versteht. Zur Zeit des Neuen Testaments und noch in den ersten Generationen danach haben sich die Gläubigen untereinander als Brüder und Schwestern verstanden und auch als solche angesprochen. Erst später wurde dieser Bruderbegriff verdrängt und durch ein Verständnis des Wortes ersetzt, wo nun nicht mehr die Christen, sondern allein die Amtsträger sich als „Mitbrüder" verstanden. Seit dem 3. Jahrhundert bezieht sich „in der Einzelanrede das Wort ‚Bruder' nie mehr auf den Christen überhaupt, sondern nur noch auf die Bischöfe und Kleriker... Das ist nicht mehr die alte Bruderschaft der Gläubigen, was sich hier zeigt"[5].

Das Zweite Vatikanum hat die urchristliche Idee wieder aufgegriffen. Die Christen erscheinen wieder als Brüder und Schwestern, als Geschwister, die in gemeinsamer Verantwortung die Kirche aufbauen und gestalten. In der Kirchenkonstitution heißt es, daß die Laien „auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern" haben (LG 32). Selbst wenn das Konzil dann die unterschiedliche Aufgabenstellung wieder deutlich unterstreicht, so ist mit dieser Aussage – jedenfalls im Prinzip – doch die herkömmliche Trennung in eine lehrende und eine hörende, eine befehlende und eine gehorchende Kirche aufgehoben. Es wird eine Kirche vorgestellt, in der alle gemeinsam um den rechten Weg ringen und die Wahrheit suchen. Es ist eine Binsenweisheit, daß Wahrheitsfindung und Willensbildung in der Kirche nicht nur von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben erfolgen, selbst wenn dies nicht so deutlich sichtbar wird. Aber bis in die Aussagen des Ersten Vatikanums und die Papstdogmen hinein war es selbstverständlich, daß der Papst nichts anderes zum Dogma erheben kann als den Glau-

ben der Kirche, und daß dieser nur im gemeinsamen Ringen aller in der jeweiligen Zeit ursprungsgetreu und situationsbezogen zugleich formuliert werden kann. Die Unfehlbarkeit, die im Ersten Vatikanum dem Papst zugesprochen wurde, wird im Zweiten Vatikanum dem Volk Gottes als ganzem zuerkannt.

Das Konzil und seine Beschlüsse wären nicht möglich gewesen, wären seine Leitideen nicht schon längst in den Gemeinden vorbereitet gewesen. Es sind also keineswegs allein der Papst, die Bischöfe und die Theologen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit gewährleisten, sondern auch die sogenannten Laien, es ist das Volk Gottes als ganzes. Der große englische Kardinal John Henry Newman, dessen 100. Todestag wir heuer begehen, hat in einem Aufsatz aus dem Jahr 1859 „Über das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre" dargetan, daß das Dogma von der Gottheit Jesu „während der größeren Hälfte des 4. Jahrhunderts nicht durch die unerschütterliche Festigkeit des römischen Stuhles, der Konzilien oder Bischöfe, sondern durch den ‚consensus fidelium'", die Übereinstimmung der Gläubigen aufrechterhalten wurde[6]. Kirche, so die Folgerung, wird erst durch das geschwisterliche Zusammenwirken aller als Gemeinschaft auferbaut, und nur als solche kann sie die rechte Verkündigung gewährleisten. Wer die Kirche auf das Amt oder gar auf die Hierarchie verkürzen möchte, wird ihr nicht gerecht und verunstaltet sie. Nur im Zusammenspiel aller kann sie erfüllen, was ihre Aufgabe ist.

Diese Gemeinschaftsstruktur hat Kardinal Ratzinger dargestellt im Anschluß an Cyprian von Karthago, den großen Bischof des 3. Jahrhunderts. Von ihm wird häufig der Ausspruch zitiert: „Nihil sine episcopo", nichts ohne den Bischof. Nicht selten soll dieser Satz heute belegen, daß Bischof und Hierarchie allein in der Kirche verantwortlich seien, und daß darum nichts ohne sie oder gar gegen sie geschehen dürfe. Aber derselbe Cyprian erklärte seinem Presbyterium gegenüber nicht weniger deutlich: „Nihil sine consilio vestro", nichts ohne euren Rat. Und ebenso klar sagt er zu seiner Gemeinde: „Nihil sine consensu plebis", nichts ohne die Zustimmung des Volkes. Joseph Ratzinger hat dieses Zusammen, wo der Bischof, das Presbyterium und das Volk gemeinsam in der Kirche verantwortlich sind, wo keiner einfachhin überstimmt oder mundtot gemacht werden kann, wo jeder nicht nur gehört wird, sondern wo der Konsens aller die Bedingung für die wichtigen Entscheidungen ist, als „das klassische Modell kirchlicher ‚Demokratie'" bezeichnet[7].

Kirche und demokratische Strukturen

Die genannten Dimensionen, die sich aus dem Verständnis der Kirche als Dialoggemeinschaft ergeben, decken sich mit den Idealen der modernen Demokratie. Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sind zutiefst in der christlichen Tra-

dition verankert, und es kann nicht ohne Trauer festgestellt werden, daß die Französische Revolution glaubte, sie nur gegen die Kirche und die von ihr unterstützte Ordnung durchsetzen zu können. Die französische Kirche hat im Gedenkjahr 1989 in vielfältiger Weise entdeckt, in welchem Maß sich dabei ihre eigenen Prinzipien gegen sie wandten; und Kardinal Lustiger von Paris hat bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit als ursprünglich christliche Ideale charakterisiert, die die Kirche in einem schmerzlichen Prozeß wiederentdecken mußte und die sie nun auch selbst zu verwirklichen hat[8].

Angesichts dieser Ähnlichkeiten von genuin christlicher und demokratischer Grundüberzeugung kann man sich mit Karl Lehmann „eigentlich nur wundern, warum es in der Kirche so wenig ‚demokratische Strukturen' in dem erläuterten Sinne gibt. Warum ist nicht vieles in Stil und Formen der Kirche ganz selbstverständlich ‚demokratisch'"?[9] Sicher, eine „Demokratisierung" der Kirche kann nicht bedeuten, daß unbesehen Verhaltensmuster übernommen werden, die für sie nicht anwendbar sind. Demokratisierung kann und darf nicht einfachhin das Amt und seine Verantwortung in Frage stellen, sie kann nicht sämtliche Strukturen der Kirche zur Disposition stellen und dem Mehrheitsentscheid anheimgeben. Aber Tendenzen zu einer Demokratisierung, die diese vorgegebenen Grenzen beachten, würden dem Dogma nicht widersprechen, ja sie würden Kirche deutlicher und klarer in ihrer Grundstruktur als Dialoggemeinschaft hervortreten lassen. Dabei kann es, wie Karl Rahner festgestellt hat, nicht allein um einen Gesinnungswandel gehen und bei einem solchen verbleiben, „sondern um den Einbau von gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen, die das zu einer christlichen und nicht nur bürgerlichen Mündigkeit herangewachsene Volk Gottes am Leben der Kirche wirklich aktiv mitbestimmen und teilnehmen lassen"[10].

Zur Wiedergewinnung solch demokratischer Strukturen müßten wir uns lediglich an unsere eigene christliche Tradition zurückerinnern. Das Konzil ist seit alters her eine Einrichtung, in der der Glaube der Kirche als ganzer zur Sprache kommt und in der jeweiligen Zeit vor dem Hintergrund konkreter Fragestellungen neu formuliert wird. Dabei gehört auch der Papst zum Konzil, und das in einem Maß, daß eine Versammlung der Bischöfe ohne ihn oder gegen ihn gar nicht Konzil sein könnte. Dieses Konzil kennt nach altkirchlicher Überlieferung keinen Mehrheitsentscheid, sondern allein den Konsens, in dem alle Beteiligten den Glauben ihrer Kirchen zu erkennen vermögen. Diese Einmütigkeit bedeutet nicht unbedingt Einstimmigkeit, aber doch den „magnus consensus", die Übereinstimmung der überwiegenden Mehrheit. Ist dieser nicht zu erzielen, kann die betreffende Frage nicht konziliar beschlossen werden. Denn der Mehrheitsentscheid, in dem über eine Minderheit dominiert würde, ist dem Konzil unbekannt.

Dies könnte ein Modell sein, wie heute auf allen Ebenen der Kirche – in der

Pfarrei, im Dekanat, in der Diözese, in einem Land und universalkirchlich – die wichtigen und weichenstellenden Entscheidungen getroffen werden könnten: Gewählte Synoden mit echter Entscheidungskompetenz sollten gewährleisten, daß niemand einfachhin überstimmt und mundtot gemacht wird, daß nicht die Amtsträger gegen ihre Gemeinden, diese gegen die Priester und Bischöfe entscheiden und die Theologen gegen den einfachen Glauben der Gläubigen argumentieren. Ebensowenig wie eine wichtige Entscheidung in der Kirche im Affront gegen die Amtsträger getroffen werden darf, kann sie von den Amtsträgern oder gar von einem Amtsträger allein gegen die Gemeinden verfügt werden. Synodale Strukturen sollten den Konsens ermöglichen, der Kirche als Dialoggemeinschaft auszeichnen müßte. Er sollte eine spezifisch kirchliche Demokratie kennzeichnen.

Die Kirche könnte darüber hinaus Elemente aus demokratischen Verfassungen übernehmen, wie zum Beispiel eine Stärkung des individuellen Rechtsschutzes, eine Verwaltungsgerichtsbarkeit, Aspekte einer Gewaltenteilung, die Herstellung einer Öffentlichkeit in Fragen, die alle betreffen. Und selbst eine echte Mitwirkung des ganzen Volkes Gottes bei der Bestellung von Amtsträgern würde die dogmatisch vorgegebene Struktur der Kirche nicht verletzen, wie die Geschichte der Alten Kirche beweist[11]. Derartige Forderungen nach einer spezifisch kirchlichen Demokratie sind mit der Stiftung der Kirche durchaus vereinbar, und sie ließen sie in ihrem Wesen als Dialoggemeinschaft sogar deutlicher zutage treten, als das heute weithin der Fall ist. Selbst wenn die Kirche nicht einfachhin und ohne jede Einschränkung demokratisiert werden kann, bedeutet das nicht, daß sie deswegen monarchisch oder gar absolutistisch regiert werden dürfte. Monarchie und Absolutismus sind einer trinitarisch verpflichteten Kirche jedenfalls ungleich fremder als demokratische Strukturen.

ANMERKUNGEN

[1] K. Rahner, Demokratie in der Kirche?, in dieser Zschr. 182 (1968) 1–15, 8.

[2] Vgl. hierzu P. Neuner, Stationen einer Kirchenspaltung. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise (Frankfurt 1990) 177–205.

[3] S. hierzu P. Neuner, Der Laie und das Gottesvolk (Frankfurt 1988) 25–41, 115–135.

[4] P. M. Zulehner, Das Gottesgerücht (Düsseldorf 1987) 74.

[5] J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 58f.

[6] J. H. Newman, Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre, in: Ausgew. Schr., Bd. 4 (Mainz 1959) 273.

[7] J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche?, in: ders., H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren (Limburg 1970) 44.

[8] M. Lustiger, Die geistliche Dimension Europas, in: Kirche in Europa, hrsg. v. F. Wetter (Düsseldorf 1989) 9–25, bes. 12–14, 24.

[9] K. Lehmann, Zur dogm. Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche, in: Conc. 7 (1971) 171–181, 179.

[10] K. Rahner, a. a. O. 9.

[11] Aus der Fülle der Literatur zum Thema s. K. Schatz, Bischofswahlen. Geschichtliches und Theologisches, in dieser Zschr. 207 (1989) 291–307.

Peter Knauer SJ

Das kirchliche Lehramt und der Beistand des Heiligen Geistes

Zur römischen „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen"

Am 27. Juni erschien in „L'Osservatore Romano" eine von Kardinal Joseph Ratzinger am 24. Mai 1990 unterzeichnete „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen"[1]. Es heißt am Schluß dieser Instruktion (Nr. 42):

„Papst Johannes Paul II. hat in der dem unterzeichneten Kardinalpräfekten gewährten Audienz die vorliegende Instruktion, die in der Vollversammlung dieser Kongregation beschlossen worden ist, gutgeheißen und zu veröffentlichen angeordnet."

Zuvor liest man bereits in Nr. 18:

„Der Römische Papst bedient sich bei seiner universalen Sendung der Hilfe der Organe der Römischen Kurie, insbesondere der Kongregation für die Glaubenslehre bei Lehren über den Glauben und die Moral [die Sitten]. Daraus folgt, daß die ausdrücklich vom Papst approbierten Dokumente dieser Kongregation am ordentlichen Lehramt des Nachfolgers Petri teilhaben."

Diese Worte bezeichnen den Stellenwert, der dem Text nach seinem Selbstverständnis zukommt[2].

I. Darstellung

Die Instruktion geht in der Einführung (Nr. 1) davon aus, daß es im christlichen Glauben um die Verbindung der Heilswahrheit mit der Existenz geht und daß Theologie als das „gläubige Bemühen um das Glaubensverständnis" einen für die Kirche unverzichtbaren Dienst bedeutet.

Ein kurzer erster Hauptteil (Nr. 2–5) handelt von der „Wahrheit als Geschenk Gottes für sein Volk"; Gottes Heilsplan „erhält durch den Geist, der ‚in die Wahrheit führt' (Joh. 16,13), dauerhafte Gestalt [wird ununterbrochen gegenwärtig gesetzt]" (Nr. 2). Der Glaube ist solcherart, daß die Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann (vgl. Zweites Vatikanum, Kirchenkonstitution Nr. 12,1).

Der zweite Hauptteil (Nr. 6–12) handelt von der Aufgabe des Theologen. Hier geht es darum, daß Theologie aus der Dynamik des Glaubens selbst hervorgeht und der Verkündbarkeit des Glaubens insbesondere auch gegenüber den noch nicht Glaubenden dient. Rechte Theologie ist nur möglich im Geist des Gebets, in kritischer Strenge (im Unterschied zum Geist der Kritik) und als

Dienst am ganzen Volk Gottes. Ausdrücklich wird zu theologischer Inkulturation ermutigt (Nr. 10). Obwohl der Glaube die Vernunft übersteigt, gilt doch, daß die Vernunft, vom Glauben erleuchtet, den Sinn der Offenbarung erfassen kann. Der Glaube setzt die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft voraus und auch die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis durch die Vernunft aufgrund unseres Geschaffenseins. – Etwas fragwürdig erscheint hier die Formulierung in Nr. 8, das „Objekt der Theologie" sei „die Wahrheit, nämlich der lebendige Gott und sein in Jesus Christus geoffenbarter Heilsplan". Kann man Gott, der nicht unter unsere Begriffe fällt und größer ist als alles, was gedacht werden kann, zum „Objekt" einer Wissenschaft machen? Sachlich gemeint ist sicher, daß Gegenstand der Theologie die historisch zugängliche christliche Botschaft ist, insofern sie beansprucht, Wort Gottes zu sein.

Besonders betont dieser zweite Hauptteil die

„Freiheit der Forschung, an der die Gemeinschaft der Wissenschaftler mit Recht als einem ihrer kostbarsten Güter festhält. (...) In der Theologie ist die Freiheit der Forschung innerhalb eines rationalen Wissens [Erkennens] anzusetzen, dessen Gegenstand von der Offenbarung vorgegeben wird, wie sie in der Kirche unter der Autorität des Lehramtes übermittelt, ausgelegt und vom Glauben angenommen wird" (Nr. 12).

Theologie ist also insofern weisungsabhängig, als ihr Gegenstand, die kirchliche Glaubensbotschaft, von der Kirche vorgegeben ist. Worauf bezieht sich dann noch die Freiheit der Forschung in der Theologie? Die Instruktion will sie als die innere Haltung verstanden wissen,

„die Wahrheit so anzunehmen, wie sie sich am Ende einer Forschungsarbeit darbietet, bei der kein Element Einfluß gewinnt, das den Erfordernissen einer dem studierten Objekt entsprechenden Methode fremd ist" (ebd.).

Hier wäre wohl hinzufügen, daß in der Theologie die Freiheit der Forschung und der öffentlichen Lehre auch darin besteht, daß grundsätzlich niemand, auch keine kirchliche Instanz, befugt ist, der Theologie die Auseinandersetzung mit irgendeiner Fragestellung an diese Glaubensbotschaft zu verbieten. Denn nur, wenn die Theologie sich mit allen nur denkbaren Einwänden gegen den Glauben auseinandersetzen kann, wird sie dem Glauben tatsächlich nützen; müßte sie irgendwelche Probleme tabuisieren oder im dunkeln lassen, würde sie ihrer Aufgabe untreu, der Verständlichkeit der Verkündigung zu dienen.

Im dritten Hauptteil (Nr. 13–20) über das Lehramt der Hirten heißt es zunächst, daß Gott „seiner Kirche durch die Gabe des Heiligen Geistes Anteil an seiner eigenen Unfehlbarkeit gegeben" (Nr. 13) hat. Der Text fährt in der deutschen Übersetzung fort:

„Durch den ‚übernatürlichen Glaubenssinn' aber [in der Übersetzung hinzugefügtes Wort] erfreut sich auch [in der Übersetzung hinzugefügtes Wort] das Volk Gottes dieses Vorzugs, unter der Leitung des lebendigen Lehramtes der Kirche, das kraft der im Namen Christi ausgeübten Autorität die einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes ist" (Nr. 13).

Gegenüber der Übersetzung ist darauf hinzuweisen, daß nach der Kirchen-

konstitution des Zweiten Vatikanums „Volk Gottes" der Oberbegriff für die Kirche insgesamt ist (vgl. die dortigen Kapitelüberschriften II, III und IV). Dieses Volk Gottes setzt sich zusammen aus den Amtsträgern und allen anderen Gläubigen. Es ist deshalb nicht möglich, zuerst der *Kirche* Unfehlbarkeit zuzuschreiben und dann „aber auch" dem *Volk Gottes*. Die Kirche ist selber das Volk Gottes.

Es heißt nun in der Instruktion, das Charisma der Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens und der Sitten werde

„insbesondere ausgeübt, wenn die Bischöfe mit ihrem sichtbaren Haupt vereint in einem kollegialen Akt, wie es bei ökumenischen Konzilien der Fall ist, eine Lehre verkünden, oder wenn der Römische Papst in Erfüllung seiner Sendung als oberster Hirte und Lehrer aller Christen eine Lehre ‚ex cathedra' vorlegt" (Nr. 15).

Auch später im vierten Hauptteil über das Verhältnis von Lehramt und Theologie wird ähnlich formuliert:

„Wenn das Lehramt der Kirche unfehlbar und feierlich ausspricht, eine Lehre sei in der Offenbarung enthalten, ist die Zustimmung mit theologalem Glauben gefordert" (Nr. 23).

Für sich allein genommen könnten diese Formulierungen sehr leicht mißverstanden werden. Im lateinischen Texte geht zwar der zum Verständnis notwendige Satz voraus: „Christus hat die Hirten in einzigartiger Weise mit dem Charisma der Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens und der Sitten ausgestattet."[3] Aber in der deutschen Übersetzung ist daraus die Formulierung entstanden, Christus habe die Hirten der Kirche „im besonderen in Sachen des Glaubens und der Sitten mit dem Charisma der Unfehlbarkeit ausgestattet"; dies klingt, als seien die Hirten außerdem noch in anderen Dingen unfehlbar.

Die Übersetzungsweise scheint zu belegen, daß man gewöhnlich gar nicht erfaßt, daß der Ausdruck „in Sachen des Glaubens und der Sitten" eine *vorgängige Einschränkung* bedeutet. Denn es trifft nicht zu, daß das Charisma der Unfehlbarkeit in Sachen des Glaubens und der Sitten ohne weiteres bereits immer dann ausgeübt wird, wenn das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst oder der Papst *(irgend)*eine Lehre verkünden oder von ihr behaupten, sie sei in der Offenbarung enthalten[4].

Gemäß der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im Ersten Vatikanum ist es eine Vorbedingung für die Unfehlbarkeit, daß diese Lehre sich nicht nur behaupteterweise, sondern *tatsächlich* auf *Glauben und Sitten* bezieht. Es heißt in der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit: Wenn der Papst eine Lehre über Glauben und Sitten als von der ganzen Kirche zu halten definiert, sind seine Aussagen aus sich irreformabel (DS 3074). Die Bedeutung dieses Sachverhalts soll weiter unten genauer erläutert werden.

Die Instruktion erklärt weiter, die Aufgabe des Lehramts schließe wesentlich ein,

„daß das Lehramt Aussagen ‚definitiv' vorlegen kann, auch wenn sie nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter letzt-

lich sich von der Offenbarung selber herleitet. Die Moral [was zu den Sitten gehört] kann Gegenstand des authentischen Lehramtes sein, weil das Evangelium als Wort des Lebens den ganzen Bereich des menschlichen Handelns anregt und bestimmt. Das Lehramt hat daher die Aufgabe, durch für das Gewissen der Gläubigen normgebende Urteile jene Akte zu bezeichnen, die in sich selber mit den Forderungen des Glaubens übereinstimmen und seine Anwendung im Leben fördern, aber auch jene Akte, die aufgrund ihres inneren Schlechtseins mit diesen Forderungen unvereinbar sind. Aufgrund des Bandes, das zwischen der Schöpfungs- und Erlösungsordnung besteht und wegen der Notwendigkeit, das ganze Moralgesetz um des Heiles willen zu kennen und zu befolgen, erstreckt sich die Zuständigkeit des Lehramtes auch auf den Bereich des Naturgesetzes.

Andererseits [Im übrigen] enthält die Offenbarung selber moralische Lehren, die an sich von der natürlichen Vernunft erkannt werden könnten, die aber aufgrund der sündigen Verfaßtheit des Menschen schwer zugänglich sind. Es ist Glaubenslehre, daß diese moralischen Normen vom Lehramt unfehlbar gelehrt werden können" (Nr. 16).

Es wird also darauf hingewiesen, daß es außer den unfehlbaren Glaubenswahrheiten auch andere Lehren gebe, die „definitiv" gelehrt werden können. Ferner gebe es Wahrheiten, insbesondere moralische Normen, die bloß authentisch gelehrt werden. Es sei aber Glaubenswahrheit, daß diejenigen moralischen Normen, die, obwohl grundsätzlich mit der Vernunft erkennbar, *auch in der Offenbarung selbst enthalten* sind, unfehlbar gelehrt werden können. Für den letzten Satz beruft sich der Text in einer Fußnote auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit des Ersten Vatikanums. Hier ist mit dem Einwand zu rechnen, daß diese Definition eine solche Aussage wohl nicht genügend belegt[5]. Auch darauf ist weiter unten zurückzukommen.

Der vierte Hauptteil (Nr. 21–41) ist der ausführlichste. Er handelt vom Verhältnis von Lehramt und Theologie, und zwar zunächst von der gegenseitigen Zusammenarbeit von Theologen und Lehramt und eventuellen „Spannungen" zwischen beiden (Nr. 21–31) und dann vom Problem des „Dissenses" (Nr. 32 bis 41). Unter „Dissens" versteht die Glaubenskongregation eine abzulehnende öffentliche Oppositionshaltung gegen das Lehramt" (Nr. 32).

Durch die „missio canonica" werde der Theologe in einem gewissen Sinn zur *Teilhabe am Auftrag des Lehramts* berufen; er werde „amtlich mit der Aufgabe betraut, mit aller Genauigkeit und unverkürzt die Lehre des Glaubens vorzulegen und zu erklären" (Nr. 22). Es bleibt hier etwas unklar, in welchem Sinn möglicherweise die Lehre solcher amtlich berufenen Theologinnen oder Theologen durch ihre Teilhabe am Auftrag des Lehramts vielleicht auch „authentisch" wird, was ja nichts anderes als „amtlich" bedeutet. Zuvor war allerdings gesagt worden, daß das Lehramt der Kirche „die einzige authentische Instanz für die Auslegung des geschriebenen oder überlieferten Wortes Gottes" sei [wörtlich: das Lehramt allein übe das Amt aus, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen] (Nr. 13).

Die Glaubenskongregation rechnet mit der Möglichkeit von „Spannungen" zwischen dem Theologen und dem Lehramt. Zunächst wird gefordert, daß der Theologe „seine abweichenden Meinungen oder Hypothesen nicht so vortrage,

als ob es um undiskutable Schlußfolgerungen ginge". Er wird deshalb auch „ihre vorzeitige Veröffentlichung vermeiden" (Nr. 27). Vielleicht wäre hier zu fragen, ob es nicht auch geschehen kann, daß Theologinnen oder Theologen zu spät warnen. Und können nicht auch sie wie überhaupt jeder Christ Dinge sagen, für die durchaus Glaubensgewißheit zu beanspruchen ist?

Die Instruktion fordert zur Wahrung der Einheit in der Wahrheit und der Einheit in der Liebe auf (Nr. 26); dies komme

„zu seiner besonderen Anwendung im Fall eines Theologen, der sich aus ihm fundiert erscheinenden Gründen mit einer reformablen Äußerung des Lehramtes in ernsthaften Schwierigkeiten befindet oder an ihrem irreformablen Charakter Zweifel hat. Eine solche Uneinigkeit könnte nicht gerechtfertigt sein, wenn sie sich allein auf die Tatsache gründete, die Gültigkeit der Lehre sei nicht offenkundig[,] oder auf die Meinung, die gegenteilige Position sei wahrscheinlicher. Ebensowenig ist das Urteil des eigenen subjektiven Gewissens des Theologen ausreichend, weil dieses keine autonome und exklusive Instanz ist, um über die Wahrheit einer Lehre zu urteilen" (Nr. 28).

In einem gewissen Gegensatz dazu sagt – bezüglich eines eventuellen Zweifels am irreformablen Charakter einer Lehre – CIC Can. 749, § 3 ausdrücklich, daß als unfehlbar definiert eine Lehre *nur* dann anzusehen ist, wenn dies „offensichtlich feststeht".

Als Heilmittel für solche Spannungen wird „tiefere und geduldige Reflexion" empfohlen.

„Bleiben die Schwierigkeiten trotz loyaler Bemühungen bestehen, ist der Theologe verpflichtet, den Lehrautoritäten die Probleme vorzutragen, die eine Lehre in sich selber, in den Begründungen, die dafür vorgebracht werden, oder auch in der Art, wie sie vorgelegt wird, enthält. (...) Der Theologe wird in diesen Fällen nicht auf die Massenmedien zurückgreifen, sondern vielmehr die verantwortliche Autorität ansprechen; denn durch das Ausüben von Druck auf die öffentliche Meinung [durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung] kann man nicht zur Klärung von lehrhaften Problemen beitragen und der Wahrheit dienen" (Nr. 30f.).

Diese Sicht klingt etwas restriktiver als frühere Äußerungen des Lehramts. Pius XII. sagte in einer Ansprache vom 17. Februar 1950 an einen Kongreß katholischer Journalisten, es würde dem Leben der Kirche etwas fehlen, wenn es in ihr keine „öffentliche Meinung" gäbe. Er warnte die Journalisten dann genauso wie vor hemmungsloser Kritik [une critique sans contrôle] auch vor stummer Unterwürfigkeit [servilisme muet] (AAS 42 [1950] 256f.). Wieviel mehr sind die Theologinnen und Theologen nicht nur vor der einen, sondern auch vor der anderen Gefahr zu warnen! Sogar im neuen CIC von 1983, Can. 212, § 3 heißt es: „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*" [Hervorhebung vom Verf.].

Wenn die Schwierigkeiten schließlich doch bestehen bleiben, wird in der In-

struktion noch einmal auf dasselbe Heilmittel der Bereitschaft verwiesen, „die Frage gründlicher zu studieren". Als Allerletztes wird empfohlen, eine solche Situation als „Aufruf zu schweigendem und betendem Leiden" zu verstehen, „in der Gewißheit, daß, wenn es wirklich um die Wahrheit geht, diese sich notwendig am Ende durchsetzt" (Nr. 31). Hier könnte die Frage entstehen, wie sich die Wahrheit durchsetzen soll, wenn man schweigen muß. Gerade weil die Theologie dieser Wahrheit zu dienen hat, wurde sie in der Kirche immer in der gleichen Öffentlichkeit ausgeübt wie das Lehramt selbst. Weil der Heilige Geist in der ganzen Kirche gegenwärtig ist, spielt kritische und zugleich liebevolle Öffentlichkeit vielleicht doch auch innerhalb der Kirche selbst eine wichtige Rolle für die Klärung der Wahrheit.

Besondere Mißbilligung äußert die Instruktion gegenüber der „Bildung von organisierten Gruppen" des Dissenses (Nr. 32). Dissens ist hier im oben genannten Sinn der systematischen Obstruktion gegen das Lehramt gemeint; es soll sicher nicht verboten werden, daß begründete theologische Bedenken auch gemeinsam vorgebracht werden[6]. Für den Dissens werden verschiedene Formen von Relativismus, Liberalismus und Soziologismus als seine möglichen Gründe genannt, und es wird schließlich vor einer Art „parallelen Lehramtes" gewarnt (Nr. 34).

Mit großem Recht betont die Instruktion, daß man den „übernatürlichen Glaubenssinn" der Gesamtheit der Glaubenden nicht einfach mit der „Meinung einer großen Zahl von Christen" identifizieren kann (Nr. 35).

Weiterhin wird darauf hingewiesen, daß sich das Lehramt zuweilen „zum Ergreifen beschwerlicher Maßnahmen" genötigt sehen kann, wie etwa, einem Theologen, der sich von der Lehre des Glaubens entfernt, den Lehrauftrag zu entziehen. „Wenn es so vorgeht, handelt es in Treue zu seiner Sendung"; daß die dabei üblichen Verfahrensweisen verbessert werden können, „bedeutet nicht, sie stünden in Gegensatz zu Recht und Gerechtigkeit" (Nr. 37)[7].

Den Abschluß der Instruktion bildet ein Hinweis auf die Vorbildlichkeit Mariens und die Mahnung an die Bischöfe, vertrauensvolle Beziehungen mit den Theologen zu halten und mit ihnen gemeinsam den Geist der Annahme des Wortes und des Dienstes an ihm zu pflegen (Nr. 42).

II. Grundsatzfragen

Die Instruktion sucht vor allem die Autorität des Lehramts einzuschärfen. Es wäre sicher ein Dienst an der Verstehbarkeit der Glaubensverkündigung, wenn es gelänge, den Gläubigen auch ausdrückliche Rechenschaft über die *Kriterien* des Lehramts für eine Inanspruchnahme von Unfehlbarkeit zu geben.

Papst Paul VI. hatte vor der Veröffentlichung seiner Enzyklika „Humanae vi-

tae" geäußert, die bisherigen Normen blieben gültig, „wenigstens solange Wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern"[8]. In der Enzyklika selbst wies er dann auf die Forschungen eines von ihm eingesetzten Ausschusses hin, dessen Folgerungen jedoch

„für Uns kein sicheres und endgültiges Urteil darstellen konnten, das Uns der Pflicht enthoben hätte, ein so bedeutsames Problem zum Gegenstand Unserer persönlichen Erwägung zu machen. Das war auch deshalb notwendig, weil es in der Vollversammlung des Ausschusses nicht zu einer vollen Übereinstimmung der Auffassungen über die vorzulegenden sittlichen Normen gekommen war; und vor allem, weil einige Lösungsvorschläge auftauchten, die von der Ehemoral, wie sie vom kirchlichen Lehramt bestimmt und beständig vorgelegt wurde, abwichen" (HV 6).

Das „subjektive Gewissen" ist, wie die Instruktion erklärt (Nr. 28), jedenfalls *bei den Theologen* kein genügendes Kriterium, um sich einer Äußerung des Lehramts entgegenzustellen. Aber ist dann das „subjektive Gewissen" *eines Trägers der Lehrautorität* von vornherein ein genügendes Kriterium dafür, daß seine Lehre durch göttlichen Beistand garantiert ist? Genügt es für einen Träger des Lehramts, um sich auf göttlichen Beistand berufen zu können, den Sachverhalt mit Sorgfalt untersucht zu haben und nach seinem Gewissen zu handeln?

Ein Verständnis von Unfehlbarkeit, wonach der göttliche Beistand prinzipiell verhindert, daß für eine falsche Lehre Unfehlbarkeit beansprucht wird, liefe wohl auf die unzutreffende Behauptung hinaus, die Träger des Lehramts hätten nicht die psychologische Freiheit, ihre Lehrautorität zu mißbrauchen; sie könnten in der Berufung auf ihre Lehrautorität nicht sündigen. Aber der Beistand des Heiligen Geistes besteht durchaus nicht darin, daß Papst oder Konzil grundsätzlich an mutwilligen Akten gehindert würden.

Die entscheidende theologische Frage lautet: Worin besteht der göttliche Beistand wirklich, und wann kann man sich zu Recht auf ihn berufen? Im Folgenden soll – wie ich hoffe, auch im Sinn der Instruktion – versucht werden, zur Klärung dieser Frage vom Grundverständnis des christlichen Glaubens her beizutragen.

1. Wann ist kirchliche Lehre unfehlbare Glaubenswahrheit?

Die christliche Botschaft beansprucht, „Wort Gottes" zu sein, das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in dem mitmenschlichen Wort der Weitergabe des Glaubens (vgl. 1 Joh 1, 2–3). Gott schenkt uns durch sein Wort, das wir im Glauben annehmen, Gemeinschaft mit sich. Dagegen ist alles von Gott Verschiedene bloße Welt und als solche Gegenstand der Vernunft und nicht des Glaubens. Zum Beispiel wird auch das Menschsein Jesu von der Vernunft erkannt und kann nicht geglaubt werden; nur sein Gottsein ist Gegenstand des Glaubens. Gegenstand des Glaubens kann allein sein, daß Gott sich selbst schenkt. Das Wort Gottes offenbart uns unser Hineingenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn; darauf lassen sich alle einzelnen Glaubensaussagen zurückführen.

Bereits das Erste Vatikanum lehrt, daß es nach der steten Lehre der Kirche zwei verschiedene Erkenntnisordnungen gebe,

„die sich nicht nur der *Erkenntnisfähigkeit* nach [principio], sondern auch dem *Gegenstand* nach [obiecto] unterscheiden: dem Erkenntnisprinzip nach, weil wir in der einen Erkenntnisordnung mit der natürlichen Vernunft, in der anderen aber mit göttlichem Glauben erkennen; dem Gegenstand nach, weil uns über das hinaus, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, würden sie uns nicht göttlich geoffenbart, nicht zu unserer Kenntnis gelangen könnten" (DS 3015).

Der Vernunft ist als Gegenstand die geschaffene Wirklichkeit zugeordnet, die auf ihren Schöpfer verweist; Gegenstand des Glaubens dagegen ist die Selbstmitteilung Gottes an sein Geschöpf. Die christliche Botschaft ist nur dann als Wort Gottes verständlich, wenn sie selbst das Geschehen dessen ist, wovon sie redet, nämlich die Selbstmitteilung Gottes. Kriterium für eine Glaubensaussage ist deshalb, daß sie in sich selbst als das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes verständlich ist. Das unterscheidet Glauben von Aberglauben. Aberglauben besteht darin, Sachverhalte zu „glauben", die ihrer Natur nach in Wirklichkeit Gegenstand der Vernunft und nicht des Glaubens sind.

Vernunftaussagen sprechen gewöhnlich von Sachverhalten außerhalb ihrer selbst und können deshalb entweder wahr oder falsch oder aber unverständlich sein; es gibt also drei Möglichkeiten. „Der Frankfurter Messeturm ist 256,5 m hoch." Die Wahrheit dieser Aussage läßt sich auf keine andere Weise feststellen als durch Nachmessen am Turm selbst; sie ist nicht „aus sich" wahr, sondern ihre Wahrheit wird nur durch den Vergleich mit ihrem Gegenstand erwiesen, der auch abgesehen von der Aussage in natura zugänglich ist. Die Aussage dagegen, der Messeturm sei nur 150 m hoch, ist falsch und wird durch Nachmessen widerlegt. Und würde jemand auf die Frage nach der Höhe des Frankfurter Messeturms antworten, seine Höhe sei grün, dann wäre die Aussage unverständlich.

Auf dem Feld des Glaubens und seiner Anwendung auf die Sitten kann jedoch eine Aussage nur entweder wahr oder aber überhaupt unverständlich sein; es ist jedoch apriori ausgeschlossen, daß sie falsch ist. Es gibt also hier nur die ersten zwei Möglichkeiten. *Denn Aussagen, die sich wirklich als Glaubensaussagen verstehen lassen, enthalten die Wirklichkeit, von der sie reden, in sich selbst und sind deshalb immer „aus sich" wahr.* Das Wort Gottes ist selbst das Geschehen dessen, wovon es redet, nämlich der liebevollen Selbstmitteilung Gottes. Wird dagegen für eine Aussage, die nicht das Geschehen dessen ist, wovon sie redet, Glauben im Sinn einer der Selbstmitteilung Gottes entsprechenden Hingabe an Gott beansprucht, dann erweist sich eine solche Aussage als ähnlich unverständlich wie der Satz, die Höhe des Frankfurter Messeturms sei grün oder blau. Ein solcher Satz ist nicht falsch, sondern überhaupt unverständlich.

Angenommen, am Anfang des Jahrhunderts wäre Pius X. auf den Gedanken gekommen, die Aussage der Päpstlichen Bibelkommission, daß der Hebräerbrief zu den echten Paulusbriefen gehöre (DS 3591), als Glaubenswahrheit zu definie-

ren. Dann wäre dennoch kein Mensch in der Lage gewesen, diese Aussage als eine Aussage zu verstehen, in der Gott selber sich mitteilt. Daß der Hebräerbrief von Paulus stamme, ist zwar verständlich als eine historische – wenn auch vermutlich unzutreffende – Aussage; aber ein solcher Satz ist nicht verständlich als eine angebliche Glaubensaussage. Denn zur Verstehbarkeit einer Glaubensaussage gehört, daß in ihr Gott selber sich schenkt.

Es ist nicht möglich, als Glaubensaussagen verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, überhaupt herzustellen. *Das allein ist die Garantie für die Unfehlbarkeit der Kirche in Dingen des Glaubens und seiner Anwendung auf die Sitten.* Nur in einer solchen Sicht wird auch der in der Instruktion (Nr. 4) zitierte Satz der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums verständlich, daß die Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann (LG 12, 1). Der Beistand des Heiligen Geistes besteht darin, daß die Weitergabe eines als Wort Gottes verstehbaren Wortes in sich selbst die Mitteilung des Heiligen Geistes *ist*. Daß falsche Glaubensaussagen nicht herstellbar sind, bedeutet allerdings nicht, daß man nicht auch das Gegenteil einer Glaubensaussage herstellen kann; nur ist es nicht möglich, das Gegenteil einer Glaubensaussage (z. B. Jesus sei nicht der Sohn Gottes) ebenfalls als Glaubensaussage zu verstehen, in der Gott selber sich schenkt.

Der Beistand des Heiligen Geistes ist also nicht ein gleichsam von außen hinzukommender Einfluß, der die Träger des Lehramts prinzipiell davor bewahrt, falsche Aussagen als wahr zu behaupten. Er besteht vielmehr darin, daß als Glaubensaussagen verständliche Aussagen genau deshalb, weil – und nur dann, wenn – sie überhaupt als Glaubensaussagen verständlich sind, grundsätzlich nicht falsch sein können. Denn dann enthalten sie das, wovon sie reden, in sich selber und sind deshalb „aus sich" wahr. In diesem Sinn gilt auch, daß die Unfehlbarkeit von Aussagen an ihrem Inhalt selbst liegt und nicht an von außen hinzugefügten Argumenten. Und so besteht auch der „übernatürliche Glaubenssinn", der der Gesamtheit der Glaubenden und damit überhaupt allen in der Kirche an Jesus Christus Glaubenden zukommt, darin, im Sinn der Hingabe des Herzens an Gott keine anderen als die wirklichen Glaubensaussagen glauben zu können.

Eine Glaubenswahrheit kann deshalb überhaupt nicht anders als mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vertreten werden. Von allen Glaubenswahrheiten gilt: „Niemand kann sagen: Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist" (1 Kor 12, 3).

2. Definitive Vernunftwahrheiten

Die Instruktion weist mit Recht darauf hin, daß die Kirche nicht nur eigentliche Glaubenswahrheiten unfehlbar lehren kann. Sie kann darüber hinaus auch solche Vernunftwahrheiten „definitiv" lehren, die vom Glauben vorausgesetzt

werden. Eine solche Vernunftwahrheit ist zum Beispiel die Aussage, daß die Welt aus dem Nichts geschaffen sei; in allem, worin sich die Welt vom Nichts unterscheidet, ist sie solcher Art, daß sie ohne Gott nicht sein kann. Denn wären wir nicht geschaffen, wäre jede Rede von Gott und damit auch von Gemeinschaft mit Gott sinnlos. Daß wir geschaffen sind, ist aber keine Glaubens-, sondern eine Vernunftwahrheit (vgl. Nr. 10 und DS 3004, 3026). Wir sind genau in dem Maß geschaffen, in dem wir sind; deshalb muß unser Geschaffensein an unserem eigenen Sein mit der Vernunft ablesbar sein. Glaubenswahrheit ist nur das „In Christus" unseres Geschaffenseins. Im Unterschied zu unserem bloßen Geschaffensein als solchem gilt von der Gnade, daß sie nicht an etwas Geschaffenem ihr Maß hat und deshalb auch nicht am Geschaffenen abgelesen werden kann. Sie muß einem im Wort der Glaubensverkündigung gesagt werden und läßt sich als wahr nur im Glauben erkennen.

Die Vernunftwahrheit unseres Geschaffenseins wird von der Kirche in dem Sinn garantiert, daß es niemals einem Menschen gelingen wird, sie zu widerlegen. Es wird gewährleistet, daß man keine Auseinandersetzung mit Gegenargumenten zu scheuen braucht; sie werden sich stets als nicht stichhaltig erweisen lassen.

Andere Vernunftwahrheiten, die vom Glauben als unwiderleglich vorausgesetzt werden, sind auch die Historizität Jesu und der Kirche sowie die prinzipielle sittliche Ansprechbarkeit des Menschen. Der Anknüpfungspunkt der Glaubensbotschaft beim Menschen ist ja die Frage, wie er aus der Macht der Angst um sich selbst befreit werden kann, die ihn sonst immer wieder daran hindert, menschlich zu sein.

Moralische Einzelnormen scheinen jedoch nicht solcher Art zu sein, daß sich ihr definitiver Charakter *aus der Offenbarung* herleiten ließe. Allein für die Selbstmitteilung Gottes und ihre Verstehensvoraussetzungen kann man sich im christlichen Verständnis auf Offenbarung berufen. Deshalb sind moralische Einzelnormen, *selbst wenn sie in der Bibel vorkommen,* dennoch nicht als solche geoffenbart, sondern bleiben fehlbare Vernunftwahrheit. Was würde sonst aus dem Satz folgen: „Wer die Rute spart, haßt seinen Sohn" (Spr 13, 24)?

3. Was wird in bezug auf die „Sitten" unfehlbar gelehrt?

Wenn in der kirchlichen Lehre Unfehlbarkeit „in Dingen des Glaubens und der Sitten"[9] beansprucht wird, dann sind damit nach der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums wohl nicht neben dem Glauben die Sittennormen gemeint, sondern der „zu glaubende und auf die Sitten anzuwendende Glaube [fides credenda et moribus applicanda]" (LG 25,1). *Die wie der Glaube selbst unfehlbare Anwendung des Glaubens auf die Sitten besteht in der Aussage, daß „vor Gott gut" nur solche Werke sein können, die aus der Gemeinschaft mit Gott*

hervorgehen. Darum geht es in dem Zusammenhang von Gottes- und Nächstenliebe: Die Liebe zu Gott besteht im Glauben als dem Vertrauen auf seine Liebe zu uns; aus ihr geht ein Verhalten hervor, das nicht mehr von der Angst um sich geleitet ist, sondern in der Weise der Nächstenliebe der Wirklichkeit der Schöpfung gerecht zu werden sucht.

Die bloße sittliche Richtigkeit von Werken, die darin besteht, daß sie keinen moralischen Vorwurf begründen, reicht für sich allein nicht zu ihrer Gutheit vor Gott aus. Wenn man zum Beispiel im Selbstbedienungsladen aus Angst, erwischt zu werden, nicht stiehlt, sondern ehrlich zahlt, verdient man zwar keinen Vorwurf; aber damit allein hat man noch nicht „gut" gehandelt und ist vor allem noch kein guter Mensch.

Moralische Einzelnormen gehören nicht wie unsere Geschöpflichkeit und prinzipielle sittliche Ansprechbarkeit oder die historische Existenz Jesu und der Kirche zu denjenigen Vernunftwahrheiten, die deshalb definitiv gelehrt werden können, weil ohne sie der Glaube keinen Bestand hätte. *Es ist keineswegs unvereinbar mit dem Glauben, sich zuweilen in der Beurteilung der objektiven sittlichen Richtigkeit der eigenen Handlungen zu irren.* Aber es wäre mit dem christlichen Glauben gänzlich unvereinbar, zum Beispiel zu meinen, Jesus habe nie gelebt.

Wer sich für den Glauben einsetzt, muß gegebenenfalls auch eigens für die Vernunft eintreten. Deshalb kommt es der Kirche durchaus zu, auch moralische Normen zu verkünden. Auch wenn solche Verkündigung fehlbar ist und bleibt, steht zunächst die Vermutung dafür, daß sie zutreffend ist. Das ist mit dem Anspruch gemeint, es handele sich um „authentische" (=amtliche) Verkündigung. *Die Amtlichkeit einer Lehre bedeutet, daß derjenige, der sie bestreiten will, die ihn um des Glaubens willen im Gewissen bindende Beweislast zu tragen hat.* Dies ist wohl auch die genaue Bedeutung der Forderung der Instruktion, jeder Gläubige sei „aufgrund seines Glaubensgehorsams" zur Grundhaltung der Bereitschaft verpflichtet, auch eine bloß authentische Lehre loyal anzunehmen (Nr. 29). Nur wenn jemand in einem konkreten Fall eine bloß authentische Lehre als falsch erweisen kann und nicht seinerseits widerlegt wird, ist für ihn wie für alle anderen, die davon erfahren, ihr verpflichtender Charakter beendet.

4. Wie werden Sittennormen erkannt?

Die moralische Schlechtigkeit einer Handlung läßt sich letztlich nicht durch eine Art moralischen Intuitionismus erweisen, auch nicht durch einen solchen von Trägern des Lehramts. Denn diese verfügen über keine andere Möglichkeit moralischer Einsicht als andere Menschen. Der allen Glaubenden geschenkte Beistand des Heiligen Geistes besteht auf diesem Feld nur darin, daß uns der

Glaube aus der Macht der Angst um uns selber befreit, die sonst sogar den Vernunftgebrauch einschränken kann.

Zur Begründung der Unverantwortbarkeit einer Handlung scheint es letzten Endes keinen anderen Weg zu geben als den des ausdrücklichen Nachweises, daß die Handlung den Charakter von *Raubbau* hat. Eine moralisch schlechte Handlung besteht darin, einen Wert nur auf kurze Sicht und auf eine solche Weise zu verwirklichen, daß derselbe Wert auf die Dauer und im Ganzen gesehen untergraben wird.

Das läßt sich mit dem traditionellen *Prinzip von der Doppelwirkung* erläutern. Dieses Prinzip antwortet auf die Frage, unter welchen Bedingungen die wissentliche oder vermeintliche Zulassung oder Verursachung eines Schadens dennoch verantwortbar ist. Eine solche Fragestellung setzt die Einsicht voraus, *daß eine Handlung überhaupt nur dann moralisch schlecht sein kann, wenn man in ihr wissentlich oder vermeintlich einen Schaden zuläßt oder verursacht; aber nicht jede wissentliche oder vermeintliche Zulassung oder Verursachung eines Schadens macht die Handlung tatsächlich schlecht.* Es geht also um die Angabe der genauen Grenze zwischen verantwortbaren und nicht verantwortbaren Handlungen; und darin erweist sich dieses Prinzip als das Grundprinzip der gesamten Moral.

Das Prinzip von der Doppelwirkung besagt: Man darf eine üble Wirkung des eigenen Handelns nur dann in Kauf nehmen, wenn 1. die Handlung selbst nicht in sich schlecht ist; 2. die üble Wirkung nicht in sich selbst beabsichtigt ist; 3. die üble Wirkung nicht der guten Wirkung des Handelns als in sich selbst beabsichtigtes Mittel zu ihrer Erreichung vorausgeht; 4. man für die Zulassung oder Verursachung der üblen Wirkung einen „entsprechenden Grund" hat.

Die entscheidende Bedingung des Prinzips ist die vierte. Wenn sie nicht erfüllt ist, dann ist die Handlung „in sich" und damit moralisch „schlecht" und ein für allemal unverantwortbar. In diesem Fall verhindert die erste Bedingung des Prinzips eine sinnlose Wiederholung der bereits abgeschlossenen Untersuchung. Die zweite Bedingung besagt, daß eine Handlung auch schon dadurch schlecht wird, daß sie über ihren eigenen Zweck hinaus auf die Ermöglichung einer in sich schlechten zweiten Handlung hingeordnet wird. Nach der dritten Bedingung kann auch umgekehrt eine in sich schlechte Handlung nicht dadurch nachträglich gerechtfertigt werden, daß man sie zur Ermöglichung einer weiteren in sich untadeligen Handlung benutzt (= Der gute Zweck heiligt nicht das in sich schlechte Mittel)[10].

Die entscheidende vierte Bedingung besagt: Eine Handlung, in der man wissentlich oder vermeintlich einen Schaden zuläßt oder verursacht, ist nur dann zu rechtfertigen, wenn durch das Vorhandensein eines „entsprechenden Grundes" die Zulassung oder Verursachung des Schadens nicht im moralischen Sinn beabsichtigt ist, sondern „indirekt" wird. Anderenfalls ist die Handlung ein für allemal „in sich schlecht". Hier ist allerdings entscheidend, den Begriff des „entspre-

chenden Grundes" genau zu verstehen; es handelt sich um etwas völlig anderes als zum Beispiel bloß einen „wichtigen Grund". Es geht vielmehr um eine innere „Entsprechung" zwischen der Handlung und ihrem Grund im Gegensatz zu einem „inneren Widerspruch".

Jede Handlung hat ihren Grund in dem in ihr angestrebten Wert oder Nutzen; aber dieser Grund ist nur dann ein „entsprechender", wenn die Handlung nicht letztlich genau diesem (für die Analyse universal zu formulierenden) Wert dadurch widerspricht, daß sie ihn auf die Dauer und im Ganzen zerstört oder andere Werte preisgibt, ohne daß dies zur Erreichung des angestrebten Wertes auf die Dauer und im Ganzen zwingend notwendig ist. Man darf nicht, um den *eigenen Wohlstand* zu erlangen, im Kontext der Gesamtwirklichkeit *Wohlstand überhaupt* untergraben. Im Deutschen haben wir dafür das anschauliche Wort „Raubbau". Raubbau ist das Gegenteil von „Bewahrung der Schöpfung".

Aufgrund mangelnder Analyse wird manchmal der durch die obige Erläuterung eigentlich bereits widerlegte Einwand erhoben, das Prinzip von der Doppelwirkung könne gar nicht das Kriterium für alle Handlungen sein. Denn es gebe Handlungen, die schon im voraus zu jeder Anwendung dieses Kriteriums „in sich schlecht" seien. Zu dieser Klasse von Handlungen gehörten zum Beispiel Lüge, künstliche Empfängnisverhütung, Sterilisation, Masturbation, direkte Tötung eines Unschuldigen usw. Jedoch sind auch diese Handlungen in Wirklichkeit nur dadurch „in sich schlecht", daß der in ihnen zugelassene oder verursachte Schaden nicht durch einen „entsprechenden Grund" im oben definierten Sinn indirekt wird, sondern moralisch beabsichtigt ist.

Wenn Lüge, Mord, Diebstahl, Ehemißbrauch vorliegen, sind sie in der Tat per definitionem immer „in sich schlecht". Aber: Zwar ist jede Lüge eine Falschrede, doch nicht jede Falschrede ist eine Lüge. Jeder Mord ist eine Tötung, doch nicht jede Tötung ist Mord. Jeder Diebstahl ist eine Wegnahme fremden Eigentums, doch nicht jede Wegnahme fremden Eigentums ist Diebstahl. Jeder Ehemißbrauch ist eine Verhinderung einer Empfängnis, doch nicht jede Verhinderung einer Empfängnis ist Ehemißbrauch. Der Unterschied liegt im Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines „entsprechenden Grundes", wohlgemerkt in dem genauen oben erläuterten Sinn. Diese Differenzierung gilt für überhaupt alle Handlungen (nur unsere Sprache erweist sich hier als noch sehr unentwickelt, weil sie oft keine zwischen der faktischen Zulassung oder Verursachung eines Schadens und deren moralischer Bewertung unterscheidende Termini bereitstellt).

So ist zum Beispiel die grundsätzlich in sich schlechte „Verstümmelung" eines Menschen niemals zu rechtfertigen; wenn jedoch ein Arzt einem Kranken das Bein abnimmt, um ihm das Leben zu retten, dann handelt es sich *von vornherein nicht* um eine „Verstümmelung" im moralischen Sinn des Wortes, sondern um einen „heilenden Eingriff". Daß anderenfalls eine Verstümmelung vorliegt, weiß

man wie bei allen anderen in sich schlechten Handlungen nur daher, daß der Grund für die Handlung kein „entsprechender" im oben erläuterten Sinn ist.

Die einzige Weise, wie man die Unverantwortbarkeit einer Handlung vor der Vernunft begründen kann, besteht also letztlich darin, ihren Charakter als Raubbau aufzuweisen. Dafür verfügt aber auch das kirchliche Lehramt über kein höheres Licht als alle Glaubenden. Der Glaube wirkt sich für die Erkenntnis moralischer Normen nicht dadurch aus, daß er Argumente ersetzt[11], sondern daß er den Menschen aus der Macht der Angst um sich befreit, die ihn sonst auch in seinem Vernunftgebrauch beeinträchtigen kann.

Als Fazit: Moralische Normen können gewiß vom Lehramt der Kirche authentisch, also amtlich gelehrt werden; innerhalb der Kirche wird damit dem, der sie bestreitet, die ihn um des Glaubens willen im Gewissen bindende Beweislast aufgebürdet. Es scheint jedoch in keinem Fall legitim möglich, für moralische Einzelnormen die Unfehlbarkeit des Glauben zu beanspruchen oder sie mit der Begründung definitiv zu lehren, daß ohne sie der Glaube keinen Bestand hat.

ANMERKUNGEN

[1] In einem „Supplemento A" der gleichen Ausgabe von „L'Osservatore Romano" findet sich der italienische Text. In deutscher Übersetzung erschien der Text in der Beilage XXV „Dokumente" der deutschen Aussage von „L'Osservatore Romano" vom 29. Juni, ferner in den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 98 und im Augustheft der Herderkorrespondenz 44 (1990) 365 bis 373. Die deutsche Übersetzung ist an vielen Stellen ungenau. In den folgenden Zitaten aus der offiziellen Übersetzung wird, wo nötig, in eckigen Klammern eine wörtliche Wiedergabe geboten.

[2] Allerdings scheint sich der Begriff „ordentliches Lehramt" bei Pius IX. (DS 2879) ursprünglich auf die Verkündigung der über die Welt zerstreuten Kirche, also auf die Verkündigung der Bischöfe für ihre jeweilige Diözese zu beziehen. Dann würde der Papst das „ordentliche Lehramt" ausüben, wenn er nur als Bischof von Rom handelt. Wo aber er selbst oder andere in seinem Auftrag für die Gesamtkirche tätig werden, handelte es sich eher bereits um die Wahrnehmung des „außerordentlichen Lehramts".

[3] „Ipse singulari modo eos charismate infallibilitatis ditavit, in iis rebus, quae ad fidem et ad mores pertinent."

[4] Bereits im gemeinsamen Kanzelwort der deutschen Bischöfe „Zum Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis Prof. Dr. Hans Küngs" vom 7. Januar 1980 hatte es ähnlich in Nr. 1 geheißen: „Wenn der Papst als oberster Lehrer oder ein allgemeines Konzil in Einmütigkeit mit dem Papst etwas als von Gott geoffenbart feststellen und zu glauben vorlegen, dann bewahrt sie der Beistand des Heiligen Geistes vor einem Irrtum (vgl. GL [gemeint: LG] 25)." Ich hatte damals an Kardinal Joseph Höffner als den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz geschrieben (14. 1. 1980), daß diese Formulierung keine korrekte Wiedergabe des katholischen Dogmas sei, weil vor „etwas" die Einschränkung „in Sachen des Glaubens und der Sitten" fehle. Ohne die Einschränkung würde der Satz ein aus den Quellen nicht legitimiertes extrinsezistisches Verständnis von „Beistand des Heiligen Geistes" insinuieren, als bestünde er darin, daß Papst und Konzil grundsätzlich an mutwilligen Akten gehindert würden. Aber so wenig mit solchen Fällen zu rechnen sei, seien sie doch nicht garantiert ausgeschlossen. Auf diesen Brief hat mir Kardinal Höffner mit Schreiben vom 10. 3. 1980 (V 1127/80) geantwortet: „Ich stimme Ihrer Meinung zu, daß die entscheidende Einschränkung ‚in Sachen des Glaubens und der Sitten' in der Nr. 1 des Kanzelwortes der deutschen Bischöfe vom 7. Januar 1980 hätte hinzugefügt werden müssen, wenn sich dies auch aus dem Verweistext – Lg 25 – ergibt. Allerdings habe ich aus manchen Gesprächen und vielen Zuschriften den Eindruck, daß der Text in Nr. 1 des Kanzelwortes durchaus richtig und im vollen Sinne einschließlich des ‚in Sachen des Glaubens und der Sitten' verstanden worden ist. Dennoch wäre es besser und richtiger gewesen, die wesentliche Einschränkung ‚in Sachen des Glau-

bens und der Sitten' in den Text aufzunehmen. Gern werde ich dafür Sorge tragen, daß dies bei etwaigen weiteren Verlautbarungen auch tatsächlich geschieht. Für Ihre Aufmerksamkeit und Mitsorge danke ich Ihnen."

[5] Vgl. die detaillierte Bestandsaufnahme von J. Schuster, Ethos und kirchliches Lehramt. Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit (Frankfurt 1984).

[6] Vgl. z. B. die weltweit von katholischen Theologieprofessoren unterzeichnete Erklärung „Für die Freiheit der Theologen und der Theologie" aus dem Jahr 1968 (Text in: La Documentation Catholique 66, 1969, 119–121), zu deren 38 Erstunterzeichnern Walter Kasper, Karl Lehmann und Joseph Ratzinger gehörten.

[7] Es sei hier allerdings die Lektüre des aus Liebe zur Kirche geschriebenen kritischen Buchs von B. Häring, Meine Erfahrungen mit der Kirche (Freiburg 1989), empfohlen.

[8] Ansprache an das Kardinalskollegium vom 29. 6. 1964: „Esse devono perciò ritenersi valide, almeno finché non Ci sentiamo in coscienza obbligati a modificarle" (AAS 56, 1964, 588 f.).

[9] In den Texten des Konzils von Trient (DS 1507, vgl. auch DS 1501) beziehen sich nach Ausweis der Konzilsakten die „mores" in dem Ausdruck „in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium [in Dingen des Glaubens und der zum Aufbau der christlichen Lehre gehörenden Sitten]" (DS 1507) auf diejenigen Handlungsweisen, die wie die Kindertaufe oder die Kniebeuge vor dem Allerheiligsten Glaubenswahrheiten ausdrücken (CT 5; 14,29–18,3). Im Ersten Vatikanum hatte Gasser in seiner Relatio den Begriff „res fidei et morum" nur als allgemein bekannt vorausgesetzt, ohne überhaupt noch über seine genaue Bedeutung zu reflektieren (Mansi 52; Sp. 1224A). Vgl. auch J. Beumer, Res fidei et morum. Die Entwicklung eines theologischen Begriffs in den Dekreten der drei letzten Ökumenischen Konzilien, in: AHC 2 (1970) 112–134.

[10] Vgl. ausführlicher P. Knauer, Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: ThPh 55 (1980) 321–360; A Good End Does Not Justify an Evil Means – Even in a Teleological Ethics, in: Personalist Morals, hrsg. v. J. A. Selling (Leuven 1988) 71–85.

[11] Deshalb war es nicht überzeugend, wenn Paul VI. sich in der Enzyklika „Humanae vitae" an die Priester mit den Worten wandte: „Wie ihr wohl wißt, verpflichtet euch dieser Gehorsam nicht so sehr wegen der beigebrachten Beweisgründe, als wegen des Lichtes des Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind" (HV 28).

Michael Sievernich SJ

Die neue Schuldfrage

Reflexionen anläßlich des Umbruchs in der DDR

Dichter Nebel herrschte, als der Reichsbahndispatcher Jakob Abs beim Überqueren der Gleise auf rätselhafte Weise von einem Zug erfaßt wurde und – Unfall oder Selbstmord? – den Tod fand. Mit diesem Ereignis an einem 8. November beginnt der vielleicht wichtigste Roman der DDR-Literatur, Uwe Johnsons „Mutmassungen über Jakob", der in der DDR nicht veröffentlicht werden durfte und daher 1959 im Westen erschien[1]. In polyperspektivischer Erzählweise und gebrochener Sprache beteiligt der Autor den Leser an der nachträglichen, detektivischen Entschlüsselung dieses Ereignisses, lädt zur mühsamen Suche nach der Wahrheit des Lebens und nach den Hintergründen des Todes ein. Doch führen die verschiedenen Erzählstränge der inneren Monologe und der Dialoge derjenigen, die Jakob kannten, zu keiner schlüssigen Antwort. Auch der Autor gibt keine Antwort auf diesen Tod, einen „gescheiterten Wiedervereinigungsversuch"[2] im geteilten Deutschland. „Eine Schuldfrage kann kaum erhoben werden", heißt es am Schluß des Romans; der Nebel bleibt „undurchdringlich" (300). Die Schuldfrage ist aufzuklären und bleibt doch unaufgeklärt und vielleicht unaufklärbar, so läßt sich die Botschaft zusammenfassen. „Ich möchte nur wahrhaben, daß keiner sich hinstellen kann und sagen: So war es und nicht anders. Die Schuld hat der und der" (167).

Der Roman liest sich heute wie ein Schlüsseldokument des Prozesses, der sich seit dem Ereignis der grenzensprengenden Kraft des Volkes im November 1989 vollzieht. Bei den Versuchen der „Vergangenheitsbewältigung" kann es nicht allein um die Bewältigung der ökonomischen und sozialen Fragen gehen; ebenso bedarf es der Frage nach den moralischen Beschädigungen, nach der Schuld und nach der Verantwortung. Sicher ist die Schuldfrage zunächst eine sehr persönliche Angelegenheit, die der einzelne mit sich selbst auszumachen hat. Da sie jedoch auch das öffentliche Leben und die institutionell vermittelten Beziehungen berührt, muß sie öffentlich diskutiert werden, um nicht die Chance eines auch moralischen Neuanfangs zu verspielen. Die folgenden Überlegungen wollen nicht anklagen oder gar verurteilen, Schuld zuschieben oder verteilen, sondern beabsichtigen, die „Zeichen der Zeit" (Lk 12,56) zu erkennen und dem Kairos des Neuanfangs zu dienen, um so auch zur Überwindung der „kirchlichen Sprachlosigkeit"[3] angesichts der dramatischen Geschichtsstunde beizutragen.

„Vergangenheitsbewältigung" im Wandel der DDR

Die moralische Frage nach der Verantwortung für Jahrzehnte einer ökonomisch und politisch ruinösen Entwicklung, für kulturelle und religiöse Unterdrückung, für staatlich verordnete Menschenrechtsverletzungen stellt sich in der DDR seit der gewaltlosen Revolution im Herbst 1989 und ruft nach praktischen wie theoretischen Antworten, die zu geben eine geraume Zeit in Anspruch nehmen dürfte. Sicherlich stehen die Fragen, die sich aus der Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion seit dem 1. Juli 1990 ergeben, bewußtseinsmäßig im Vordergrund; auch wird der rasante Prozeß der Einigung Deutschlands in einem sich zusammenschließenden Europa, der die Westbindung ebensowenig vernachlässigt wie den Ausgleich mit dem Osten und die solidarische Sorge für die Dritte Welt, noch lange das politische Tagesgeschäft prägen. All diese Aufgaben dürfen jedoch nicht dazu führen, die damit hintergründig verbundenen moralischen Probleme auszublenden. Ein Verdrängen oder Vergessen, ein Abstreifen oder Abtun der Vergangenheit würde die Gegenwart verdunkeln und als Hypothek auf der zu gestaltenden Zukunft lasten. „Wer meint", so Richard von Weizsäcker beim Empfang der Ehrenbürgerwürde von Gesamt-Berlin, „vierzig Jahre für sich oder bei anderen abschütteln zu können, der verleugnet das Leben" (FAZ, 30. 6. 1990, 10)[4].

Die Antworten, die in der DDR auf die Frage nach der Verantwortung für die vergangenen vierzig Jahre und damit auf die Schuldfrage gegeben werden, fallen je nach Nähe oder Ferne zur ehemaligen Staatspartei sehr unterschiedlich aus. So diffus sich die Lage auch noch darstellen mag, so läßt sich doch aus den in der Presse zu verfolgenden öffentlichen Diskussionen folgende, gewiß vorläufige *Typologie* rekonstruieren.

1. Zum Typ des *Schuldlosen* zählen (sich) vor allem höhere Funktionäre der ehemaligen Staats- und Parteiführung. Bei den Ermittlungen fiel dem Generalstaatsanwalt auf, „daß sie alle übereinstimmend kein Schuldgefühl hätten, sondern nach wie vor der Meinung seien, alles, wa sie getan hätten, sei zum Wohl des Volkes gewesen" (FAZ, 8. 2. 1990, 3). Der ehemalige SED-Parteichef Erich Honecker erklärte öffentlich, „daß ich mich frei von jeder Schuld im strafrechtlichen Sinn fühle" (Sp, 26. 2. 1990, 26). Zum Typ des Schuldlosen zählen auch diejenigen, die sich, wie der ehemalige General der Staatssicherheit Heinz Engelhardt, nur auf Befehle berufen und sich in blindem Gehorsam über Legalität oder Moralität ihres Tuns „persönlich keine Gedanken gemacht" haben (Sp, 5. 2. 1990, 62).

2. Der zweite Typ des *Beschuldigers* wird vor allem durch die PDS (im Volksmund die „Partei der Schuldigen"), die Nachfolgepartei der SED repräsentiert. Sie hat sich zum Beweis ihrer moralischen Reputation einen neuen Namen zugelegt, der die Kontinuität vergessen machen soll, und sie hat sich von ihren Spit-

zenfunktionären durch Parteiausschluß distanziert, um diesen – nach dem Sündenbockmechanismus – alle Schuld zuschieben zu können. Eine Analyse dieser Partei, die „immer recht" hatte, kommt zum Schluß: „Die Art, sich zu drehen und zu wenden und von eigener Verantwortung abzulenken, indem andere beschuldigt werden, kann kaum jemand ablegen, der durch die Schule des Bolschewismus hindurchgegangen ist." [5]

3. Einen weiteren Typ bilden die *betrogenen Betrüger,* die über sich selbst und ihren Mangel an Zivilcourage enttäuscht sind. „Die Existenzkrise der DDR wird für sie zu einem Spiegel, in dem sie sich als betrogene Betrüger und ihr Leben als Abwarten in der Lüge wiedererkennen." [6] In seiner zugespitzten Sprache betont auch der aus der DDR ausgebürgerte Wolf Biermann, daß das betrogene Volk seine Obrigkeit durch Mitmachen, zuletzt noch zum 40. Jahrestag der DDR, für die Realität blindmachte. „Ja, nicht nur die Führer haben das Volk getäuscht, das Volk schlug blind zurück. Selbst verblendet, schlug es seine Oberen mit der Blindheit, nach der sie süchtig waren" (Z 4. 5. 1990, 73).

4. Eher leise kommt das Eingeständnis der *Beschämten* daher. Es sind Menschen, die, nach Beschreibung des katholischen Arztes Johannes Piskorz, in einer Haltung zwischen Anpassung und Verweigerung lebten und sich ihre Verstrikkung eingestehen (PF, 9. 3. 1990, 5 f.), sei es durch Schweigen, Wahl des kleineren Übels oder unbewußte Kollaboration. In einem redaktionellen Editorial entschuldigte sich etwa die „Deutsche Zeitschrift für Philosophie" (H. 2, 1990, 97), daß sie bisher „Parteiphilosophie" betrieben und nun „Schuld abzutragen" habe.

5. Einen eigenen Typ machen die angstvoll *Verstrickten* aus, die nolens oder volens, aktiv oder passiv mit den Machenschaften des ehemaligen Ministeriums für Staatssicherheit (MfS) zu tun hatten. Die „Stasi" gehört zu den „düstersten Kapiteln der DDR-Vergangenheit" (NZZ, 31. 3. 1990, 4), und ihre Verdächtigungen verbreiten sich auch nach der Wende „wie eine Seuche" (FAZ 24. 3. 1990, 3). Sie stellte einen Teufelskreis von Korruption und Denunziation dar, der – wie bei den Hexenprozessen des 16. und 17. Jahrhunderts – das Bekämpfte („Staatsfeind") allererst hervorbrachte. Dieser Mechanismus wirkt nach wie vor; denn verdächtig ist nicht nur derjenige, der eine Akte bei der Stasi hat, ob als Opfer oder als Informant oder oft genug als beides, sondern auch derjenige, über den keine Akte geführt wurde (Sp, 16. 4. 1990, 17). „Die ökonomische Auszehrung scheint noch eher zu bewältigen zu sein als die moralischen Defekte in einem Land, in dem niemand sicher sein konnte, ob nicht der beste Freund heimlicher Zuträger der Unterdrücker war" (Z, 30. 3. 1990, 11).

Bemerkenswert erscheint indes, daß sich der Selbstgerechte, der immer schon auf der richtigen Seite stand und nun den Spieß umdreht, als Typ kaum herausgebildet zu haben scheint. Überdies ist darauf hinzuweisen, daß für die vierzig Jahre sicher ebenso viele Typen von „Gerechten" zu zeichnen wären, deren Haltung vom schweigenden Protest über die Gratwanderung zwischen Anpassung

und Widerstand bis hin zum offenen Protest und zur praktischen Verweigerung gegenüber den parteilichen Absolutheitsansprüchen oft genug mit großen Opfern, Verfolgungen und Hintanstellungen verbunden waren.

Der Einbruch der Schuldfrage

Nicht erst die Wende in der DDR führte zu einem vehementen Einbruch der Schuldfrage ins politische Leben und Bewußtsein unserer Zeit. Vielmehr drängten in den 80er Jahren eine Reihe von Ereignissen dazu, die lange verdeckte Frage nach Schuld und Sühne von neuem zu stellen.

Im bundesrepublikanischen Teil Deutschlands – die DDR erklärte sich hinsichtlich der NS-Zeit für unzuständig – waren es vor allem die runden *Jahrestage*[7], die zur schmerzhaften Erinnerung zwangen, vor allem an die beispiellose Vernichtung der Juden, aber auch an das Unrecht, das Deutsche im Bann der nationalsozialistischen Herrschaft anderen Völkern antaten. Der 50. Jahrestag der „Machtergreifung" (1933) war ein solcher Tag oder der 40. Jahrestag der Kapitulation des Deutschen Reiches (1945), der sich der „unsagbaren Wahrheit des Holocaust" und der damit verbundenen Schuldfrage stellen mußte[8]. Weitere Gedenktage waren der 50. Jahrestag der Novemberpogrome (1938), der die deutschen Bischöfe zu einem Wort zum Verhältnis von Christen und Juden veranlaßte[9], sowie der 50. Jahrestag des Ausbruchs des Zweiten Weltkriegs. Eine internationale Diskussion löste schließlich der deutsche „Historikerstreit" über die Singularität der nationalsozialistischen Judenvernichtung aus[10].

Über die Gedenktage hinaus signalisieren eine Reihe von *Buchveröffentlichungen* das unabgeschlossene Kapitel der Schuldfrage. Zum einen leben die nach dem Zweiten Weltkrieg geführten Debatten wieder neu auf. Davon zeugen etwa die wieder diskutierte „Stuttgarter Schulderklärung" der evangelischen Kirche[11] oder das neu aufgelegte Buch von Karl Jaspers über die Schuldfrage von 1946, in dem er gegenüber der Kollektivschuldthese die kriminelle, politische, moralische und metaphysische Schuld unterschied, letztere verstanden als menschheitliche Solidarität in der Schuld und kollektive Mithaftung[12]. Zum anderen veröffentlichen überlebende Augenzeugen der Barbarei in erzählerischer Form ihre Leidensgeschichten und stellen damit die Schuldfrage wieder in den Raum. Hier ist an Simon Wiesenthals autobiographische Erzählung von Schuld und Vergebungsbitte eines SS-Mannes[13] zu erinnern oder auch an die schnell in vielen Auflagen verbreitete autobiographische Novelle Cordelia Edvardsons, der Tochter Elisabeth Langgässers, die als junges Mädchen die Judentransporte und Auschwitz erleiden mußte[14].

In der *Sowjetunion* wurde lange vor dem Reformprogramm durch Alexander Solschenizyns Beschreibungen des „Archipel Gulag" eine Stimme des Gewissens

laut, die an die Abgründe menschlicher Schuld gemahnte. Im Rahmen der „Perestrojka" drängten sich ebenfalls die Fragen nach Schuld und Verantwortung auf, so daß etwa Staatschef Michail Gorbatschow von der Notwendigkeit sprach, die „untilgbare Schuld" Stalins aufzudecken[15], und beim Besuch des polnischen Staatspräsidenten Jaruzelski die sowjetische Seite nach jahrzehntelanger Leugnung die Massaker an polnischen Offizieren in Katyn 1940 als „eines der schweren Verbrechen des Stalinismus" eingestand (SZ, 17. 4. 1990, 2).

Ähnliche Prozesse löste auch die Ablösung der kommunistischen Regime in den *osteuropäischen Ländern* aus, die verdeutlichen, daß nicht allein wirtschaftliche und politische Probleme der Neuordnung anstehen, sondern auch solche der seelischen und moralischen Neuordnung. So sprach der neugewählte tschechoslowakische Staatspräsident Václav Havel die „verdorbene moralische Atmosphäre" seines Landes an; die Schuld dafür könne nicht auf die vorherigen Machthaber abgeschoben werden, sondern *alle* seien „für das Funktionieren der totalitären Maschinerie verantwortlich" gewesen (PF, 9. 3. 1990, 29). Das ungarische Parlament beschloß angesichts des Unrechts der kommunistischen Herrschaft: „Die Nationalversammlung entschuldigt sich bei der Nation, sie beugt ihr Haupt vor jedem einzelnen Opfer dieses Unrechts" (SZ, 16. 3. 1990, 8).

Schließlich ist auf *Lateinamerika* zu verweisen, wo die Schuldfrage in verschiedenen Zusammenhängen artikuliert wird, so etwa in den Zeiten, die auf die Militärdiktaturen in nicht wenigen Ländern des Subkontinents folgten. Auch im Zusammenhang der Vorbereitungen auf das 500-Jahr-Gedenken der Entdeckung Amerikas durch Kolumbus wird die Frage nach der Schuld der (europäischen) Mächte gestellt[16]. Am deutlichsten wurde die Schuldfrage von der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung gestellt, die angesichts der zugespitzten Sozialkonflikte und des Elends weiter Teile der Bevölkerung in analoger Weise von den „Strukturen der Sünde" oder der „sozialen Sünde" spricht[17]. Damit wird die an sich dem personalen Bereich zugehörige Rede von der Sünde als Schuld vor Gott auf die sozialen Ordnungen bezogen und gesagt, daß sündhaftes Handeln sich dort verobjektivieren kann. Ohne daß damit die Verantwortung von den Personen auf die Strukturen verlagert würde, heißt „soziale Sünde", daß bestimmte soziale Ordnungen, wie etwa eine Gewaltherrschaft, eine die Menschenwürde negierende Gesetzgebung oder eine nicht nach den Prinzipien der Gerechtigkeit funktionierende Ökonomie „sündhaft" sein, das heißt zur objektiven Erscheinungsform von Schuld werden können. Subjektiv schuldig werden demnach diejenigen, die solche „Ordnungen" schaffen oder bewahren, den Nutzen daraus ziehen oder komplizenhaft dazu schweigen. Der Einbruch der Schuldfrage verlangt nach Antworten, die dem Rechtsfrieden ebenso dienen wie der Gerechtigkeit und dem moralischen Neuanfang.

Strafrechtliche und politische Lösungen

Auf der politischen Ebene werden in der DDR verschiedene Möglichkeiten, die unabwendbare Schuldfrage anzugehen, erörtert. Wenn diese Möglichkeiten nicht zwischen Skylla und Charybdis des Vergessens und des Vergeltens scheitern sollen, bedarf es eines Weges, auf dessen Schwierigkeit Manfred Stolpe in seiner Ansprache zum 17. Juni 1990 im Deutschen Schauspielhaus in Berlin hinwies: „Es gibt in unserem Land ein Übermaß an Altlasten. Die einen rufen ‚alles aufdecken', und die anderen wollen ‚alles zudecken'. Finden wir den maßvollen Weg, der Unrecht sühnt, aber auch Neubeginn ermöglicht?" (Ta, 19. 6. 1990, 7)

Ein normaler Weg, geschehenes Unrecht zu sühnen, besteht in einem Rechtsstaat im *Strafrecht*. Doch läßt sich dieser Weg in der DDR nur bedingt einschlage, weil einerseits das Strafrecht selbst im Sinn der Parteidoktrin zum Teil politische, den Menschenrechten widersprechende Straftatbestände kannte (z. B. § 106 „staatsfeindliche Hetze"; § 213 „Republikflucht"), und weil andererseits die Rechtsprechung wegen mangelnder Gewaltenteilung nicht die nötige Unabhängigkeit besaß und viele Richter selbst an Unrechtsurteilen mitgewirkt haben. Der Justizminister der DDR, Kurt Wünsche, rechnete mit nicht weniger als 40 000 Fällen politischer Justiz, die rehabilitiert und entschädigt werden müßten (Sp, 5. 3. 1990, 165). Aber selbst bei gewährleisteter Rechtsstaatlichkeit reicht das strafrechtliche Instrumentarium nicht aus, die Schuldfrage zu lösen. Wie sollten etwa die Bespitzelung und Repression, die Benachteiligung aus religiösen Gründen und die willkürlichen Einschränkungen der Freiheit juridisch geahndet werden?

Abgesehen von den Mängeln des Rechtssystems erhebt sich aufgrund der kaum aufklärbaren Verstrickung so vieler die Frage, wieweit, von strafrechtlich eindeutigen Fällen abgesehen, um des Rechtsfriedens und des Gemeinwohls willen auf Strafe zu verzichten ist, wie ein alter Rechtsgrundsatz besagt, den Papst Innozenz I. in den Wirren der Völkerwanderungszeit formulierte: „Wenn von Völkern oder Gruppen gesündigt wird, dann pflegt dies oft ungesühnt zu bleiben, da wegen der großen Zahl nicht gegen alle vorgegangen werden kann." Daher müsse das Vergangene dem Urteil Gottes überlassen bleiben und in der Zukunft vorgebeugt werden[18].

Angesichts der Grenzen des Strafrechts und der dieses übersteigenden historischen und politischen Schuld werden etwa folgende politischen Antworten gegeben:

Einen mehr *psychologischen* Weg schlug DDR-Ministerpräsident Lothar de Maizière in seiner Regierungserklärung vom 19. April 1990 vor: „Wir müssen uns unsere seelischen Schäden bewußtmachen, die sich in Haß, Unduldsamkeit, in neuem, nun antisozialistischem Opportunismus, in Müdigkeit und Verzweiflung äußern" (FR, 24. 4. 1990, 10).

Für einen zugleich *moral- und rechtsförmigen* Weg plädierte der ehemalige

Pfarrer und jetzige DDR-Abrüstungs- und Verteidigungsminister Rainer Eppelmann, der alle DDR-Bürger aufforderte, „zuzugeben, daß jeder einzelne von uns an irgendeiner Stelle im eigenen Leben mit Schuld daran trägt, daß dieses System so lange funktionieren konnte", und zugleich einen „Generalpardon" forderte: „Wir müssen jetzt einen Schlußstrich ziehen und sagen, laßt uns nach vorn gukken in dem Bewußtsein, daß es hinter uns viel Schuld gibt." (Sp, 2. 3. 1990, 21 f.).

Einen mehr *ethisch-religiösen* Weg hat die erste freigewählte Volkskammer der DDR in einer gemeinsamen Erklärung aller Fraktionen eingeschlagen, als sie sich zur deutschen Schuld an der Judenverfolgung bekannte und die Juden in aller Welt um Verzeihung bat und Entschädigung materieller Verluste versprach. Überdies bekannte sie sich zur „Mitschuld der DDR an der Niederschlagung des ‚Prager Frühlings' 1968 durch Truppen des Warschauer Pakts" und bat die Völker der Tschechoslowakei um „Entschuldigung für das begangene Unrecht" (SZ, 14. 4. 1990, 5). Zwar waren die Schuldbekenntnisse und Vergebungsbitten dieser Erklärung außenpolitisch ausgerichtet, doch geben sie auch innenpolitisch wenigstens die Richtung an, auf dem Versöhnung anzustreben ist.

Solidarität in Schuld und Haftung

Zwar wird in den Diskussionen bisweilen darauf hingewiesen, es bedürfe in der DDR einer „Entstasifizierung", wie es nach der NS-Zeit eine „Entnazifizierung" gegeben habe. Doch können die Bemühungen, die nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs um eine Bewältigung der Schuld im Dritten Reich unternommen wurden, nicht als Modell dienen. Denn sowohl die These von der Kollektivschuld, derzufolge alle Deutschen allein durch ihre Volkszugehörigkeit persönlich schuldig seien, als auch der Prozeß der Entnazifizierung entsprangen dem Siegerwillen und nicht der sittlichen Einsicht der Betroffenen. Mit einem Oktroy der Sieger jedoch war die moralische Selbsterneuerung des deutschen Volks kaum voranzubringen; eher ist anzunehmen, daß er gewissermaßen kontraproduktiv gewirkt und das Rechtsbewußtsein eher geschädigt hat. Eugen Kogon war schon früh der Überzeugung, daß die Alliierten eine „revolutionäre Selbstsäuberung" auf diese Weise verhindert haben. „Das gesamte Volk wurde in die Fragebogehürden getrieben, . . . so daß die ‚Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus' Sache einer Minderheit, die Befreiung von diesem Prozeß hierauf Sache der Mehrheit des Volkes wurde!" Dieser irreparable Fehler eines falschen Beginns habe dann auch zum Versagen der Mehrheit des Volkes geführt, die Verstrickung in die NS-Vergangenheit moralisch anzugehen[19]. Auch wenn es im Fall der deutschen Einigung keine eigentlichen Sieger, schon gar keine militärischen, gibt, müssen andere Wege als nach 1945 eingeschlagen werden, wenn die Chance einer Selbstreinigung nicht wiederum verpaßt werden soll.

Die unwiderrufliche Vergangenheit ragt in ihren schuldhaften Aspekten auf doppelte Weise in die Gegenwart hinein: auf der personalen Ebene als Möglichkeit, anders gehandelt haben zu können und zu sollen, ohne es getan zu haben, also als verfehlte Freiheit; auf der sozialen Ebene als Schuldbestimmtheit sozialer Ordnungen und Institutionen, in denen sich schuldhaftes menschliches Handeln einzelner und von Gruppen anonym niederschlägt und weiterwirkt. Angesichts der Unwiderruflichkeit des Geschehenen sind solche Haltungen auszuschließen, die der bösen Vergangenheit moralisch eher zu entfliehen trachten, sei es durch Vergessen, Reduzieren oder Individualisieren. Demgegenüber sind drei Momente des Zugangs hervorzuheben.

Erinnerung. Der entscheidende Zugang besteht in der Entdeckung und Erinnerung des Geschehenen, die auch dann durch Erzählen der leidvollen Geschichten weitertradiert wird, wenn rechtliche Untersuchungen nicht mehr greifen und sich andere politische Probleme in den Vordergrund schieben. Eine solche Erinnerung ist Voraussetzung für die Möglichkeit, die Freiheit in Zukunft gut, also besser als in der Vergangenheit zu gebrauchen. Vor allem aber sind es die Opfer der Vergangenheit, seien es die von Auschwitz, von Katyn oder von der Berliner Mauer, die bleibendes Gedenken einfordern und die Konfrontation mit der Wahrheit einklagen.

Tiefenschärfe. Gegenüber einer Reduktion der Schuldfrage auf justitiable Tatbestände ist auf den erheblich weiteren Bereich moralischer, historischer und politischer Verantwortung zu verweisen. Auch beschränkt sich menschliches Handeln nicht allein auf Taten, sondern umfaßt auch die Unterlassungen, das Schweigen zum Unrecht, das opportunistische „Mitläufertum“ [20], das die eigene moralische Urteilskraft ausklammert.

Soziale Dimension. Da Schuld zwar in erster Linie ein persönliches Vergehen ist, aber auch eine soziale Dimension hat, das heißt die anderen einer Gruppe oder Gesellschaft sowie die soziale Ordnung betrifft, muß nach der subjektiv abgestuften Beteiligung an der bösen Last der Geschichte gefragt werden, nach Mitverstrickung, Mithaftung oder Mitschuld [21].

Diese Momente lassen besser verstehen, daß es eine *Solidarität in der Schuld,* unabhängig vom Maß individueller Schuld, gibt und daß eine Gruppe als moralisches Subjekt mitschuldig werden kann, auch wenn dafür bislang kein analoger Schuldbegriff zur Verfügung steht [22]. Überdies wird verständlich, daß es eine Art *Solidarhaftung* für das, was in einem Volk und seiner Geschichte an Bösem geschehen ist, geben kann und muß. Die jüdische Tradition kennt diesen Zusammenhang, insofern sie am Versöhnungstag ein Bekenntnis verschiedener Sünden in Wir-Form verlangt. Auf die Frage, warum jemand dieses Gebet vollständig sagen müsse, wenn er die eine oder andere Sünde gar nicht begangen habe, lautet die Antwort des Isaak ben Salomon Luria (1534–1572): „Du hast jene Sünde möglicherweise nicht begangen, aber dein Nächster hat sie auf sich geladen. Was

hast du getan, um das zu verhindern? In diesem Sinn bist du an der von ihm begangenen Sünde mitschuldig."[23]

Vergebung – eine politische Kategorie?

In der Figur der Solidarhaftung manifestiert sich einschlußweise ein Verständnis der Schuld auch in ihrer sozialen Erscheinungsform, das zu neuen Formen der Verantwortung führt[24]. Die Bundesrepublik hat eine solche Solidarhaftung durch die inzwischen geleistete Wiedergutmachung anerkannt, durch die das Unrecht, das rassisch und politisch Verfolgten in der NS-Zeit angetan wurde, wenigstens materiell ausgeglichen werden sollte[25]. Auch für die Verfolgten der SED-Zeit bedarf es einer solchen Solidarhaftung. Ein positives Zeichen ist sicher eine gesetzliche Regelung der strafrechtlichen, verwaltungsrechtlichen und berufsmäßigen Rehabilitierung der über 200 000 Opfer des Stalinismus (FAZ, 23. 7. 1990, 4).

Doch bleibt die Frage, ob darüber hinaus die Kategorie der Vergebung, die ursprünglich der jüdisch-christlichen Tradition entstammt, nicht auch strafrechtlich[26] und politisch wirksam werden müßte. Ein evangelischer Theologe der DDR, Karlheinz Blaschke, meinte, es sei „ein Übermaß an Schuld bloßgelegt worden", die bei den Tätern Reue, Schuldbekenntnis und Sühnebereitschaft nach sich ziehen müsse, bei der siegreichen Demokratie aber Vergebung statt Vergeltung (FAZ, 12. 1. 1990, 28). Die oben erwähnte Erklärung der Volkskammer, die sich der ursprünglichen religiösen Vollzüge von Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte bedient, weist auch in diese Richtung, die Ethik und Theologie zu einer neuen Osmose bringt. In ähnlicher Weise dürften bestimmte politische Ausdruckshandlungen zu bewerten sein, wie etwa die Geste der Versöhnung zweier ehemaliger Erbfeinde, die Adenauer und de Gaulle in der Kathedrale von Reims 1962 vollzogen, oder wie der spontane Kniefall von Willy Brandt im Warschauer Getto 1970, deutbar als Geste der Verneigung vor den Opfern und als Geste der Reue.

Es war die deutsch-jüdische Philosophien Hannah Arendt, die in ihrem Hauptwerk „Vita activa" die Figur der Vergebung in die Politik einführte, nachdem sie gleich nach Ende des Weltkriegs einen der wichtigsten Essays über die „organisierte Schuld" in Deutschland verfaßt hatte[27]. Ausgehend von den drei menschlichen Grundtätigkeiten der Arbeit, des Herstellens und des Handelns schreibt sie letzterem die Fähigkeit zu, angesichts der Unwiderruflichkeit des Getanen Vergebung zu gewähren und angesichts der Unabsehbarkeit der Handlungsfolgen Versprechen zu geben. Während das Versprechen in der Form von Verträgen längst politisch und rechtlich wirksam geworden ist (pacta sunt servanda), sei „das Verzeihen im Politischen niemals ernst genommen worden",

weil es religiösen Zusammenhängen entstamme[28]. Ihrer Meinung nach kann nur durch den Akt der Vergebung ein neuer Anfang gesetzt, der Teufelskreis der Rache gesprengt und das freie Miteinander gesichert werden. „Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Tat wieder entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden"(232).

Die Gestalt Jesu von Nazaret, der diese in der jüdischen Religion ausschließlich Gott vorbehaltene Verhaltensweise seinem Jüngerkreis zur Pflicht machte und das individuelle Schuldbekenntnis (mea culpa) mit der gemeinschaftlichen Vergebungsbitte (vergib uns unsere Schuld) verknüpfte (Mt 6,12), ist für Arendt nur der Entdeckungszusammenhang der Vergebung. Gleichwohl bringt sie die zeitliche Dimension menschlicher Existenz und menschlichen Handelns (Natalität und Mortalität) zur Überzeugung, daß das Vertrauen und die Hoffnung, die man in der Welt haben darf, am besten in den biblischen Worten ausgedrückt sei: „Uns ist ein Kind geboren" (243). Die Hoffnung auf einen Neuanfang mitten in der Schuldgeschichte liegt demnach weniger in der moralischen Anstrengung als in der Annahme dieses Kindes und seiner Botschaft, die den Teufelskreis zu „unterbrechen" und einen Neuanfang zu stiften vermag.

Einen solchen Neuanfang hat nach biblischer Überlieferung der Messias Jesus ermöglicht, der das Vergeben geübt hat: dem gelähmten Sünder gegenüber (Mk 2,1–13), der Ehebrecherin gegenüber (Joh 8, 1–11), und selbst gegenüber denjenigen, die ihn kreuzigten (Lk 23,34). Daher betrachten die Christen dieses Vermächtnis ihres Herrn als göttliche Gabe, die ihnen zur Aufgabe wird, Vergebung zu gewähren und anzunehmen. Es ist so kostbar, daß die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden vielfältige Formen der Erlangung von Vergebung ausgeprägt hat, von der klassischen Trias (Fasten, Gebet, Almosen) der Bergpredigt (Mt 6,1–18) bis hin zu den sündenvergebenden Sakramenten, unter denen die Sakramente der Taufe und der Versöhnung hervorragen.

Gewähren und Annehmen von Vergebung meint weder Vergessen der Schuld noch „billige Gnade" (D. Bonhoeffer), sondern ein kommunikatives Handeln im Angesicht Gottes, das als befreites Handeln Freiheit zu gewähren, neue Beziehung zu stiften und damit Zukunft zu eröffnen vermag, ohne sich der Erinnerung an Leiden und Schuld zu entwinden. Solches Handeln bezieht sich an erster Stelle gewiß auf die nahen Beziehungen intersubjektiver Verhältnisse; doch kann es auch politisches Handeln innerhalb eines Landes oder zwischen den Völkern bestimmen, auch wenn es nicht erzwingbar ist. Wenn den Christen aufgetragen ist, im Namen des Auferstandenen die „Umkehr zur Vergebung der Sünden" (Lk 24,47) zu üben und weiterzutragen, dann fordert eine Zeit, die einen dramatischen Einbruch menschlicher Schuld erlebt, sie dazu heraus, diese Frage im hoffnungsvollen Horizont ihres Gottesglaubens zu beantworten.

ANMERKUNGEN

[1] U. Johnson, Mutmassungen über Jakob (Frankfurt 1959).

[2] K. Migner, Uwe Johnson, in: Dt. Literatur der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Bd. I, hrsg. v. D. Weber (Stuttgart [3]1976) 563–583, 575.

[3] E. Biser, Wir dürfen nicht schweigen, in dieser Zschr. 208 (1990) 219–228.

[4] Im Text werden folgende Abkürzungen benutzt: FAZ: Frankfurter Allgemeine Zeitung; PF: Publik-Forum; SZ: Süddeutsche Zeitung; NZZ: Neue Züricher Zeitung; FR: Frankfurter Rundschau; Ta: (Berliner) Tagesspiegel; Sp: Der Spiegel; Z: Die Zeit.

[5] B. Seebacher-Brandt, Was totgesagt wird, kann lange leben, in: FAZ-Magazin, H. 529, 20. 4. 1990, 50–62, 60.

[6] J. Garstecki, Deutsche Frage und Demokratiebewegung, in: Orientierung 54 (1990) 32–35, 33.

[7] L. Baier, Blüh im Glanze deiner Schuld, in: Kursbuch 89 (1987) 35–47.

[8] R. v. Weizsäcker, Der 8. Mai 1945 – 40 Jahre danach, in: ders., Von Deutschland aus (Berlin 1985) 11–35, 19.

[9] „Die Last der Geschichte annehmen". Wort der Bischöfe zum Verhältnis von Christen und Juden aus Anlaß des 50. Jahrestages der Novemberpogrome (Bonn 1988).

[10] „Historikerstreit". Die Dokumentation der Kontroverse über die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung (München 1987).

[11] Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis, hrsg. v. M. Greschat (Neukirchen-Vluyn 1985).

[12] K. Jaspers, Die Schuldfrage (Heidelberg 1946; München 1987).

[13] S. Wiesenthal, Die Sonnenblume (Gerlingen 1981).

[14] C. Edvardson, Gebranntes Kind sucht das Feuer (München 1986, [10]1987).

[15] M. Gorbatschow, Die Rede zum 70. Geburtstag der Oktoberrevolution (Bergisch Gladbach 1987) 54.

[16] M. Sievernich, 500 Jahre Evangelisierung Lateinamerikas aus der Sicht der europäischen Theologie, in: Entdekkung des Evangeliums in Lateinamerika (Essen 1990) 8–27.

[17] Vgl. hierzu: M. Sievernich, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (Frankfurt[2] 1983) 232–282.

[18] Migne, Patrologia Latina 20, 335.

[19] E. Kogon, Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager (Frankfurt [3]1948) 395.

[20] W. Schulz, Grundprobleme der Ethik (Pfullingen 1989) 336 f.

[21] K. Rahner, Wenn sich ein Deutscher über die Vergangenheit seines Volkes schämt, in: Entschluß 37 (1982) 23–26.

[22] A. Müller, Die Befreiung zur Hoffnung. Wege der Metanoia, in: Hb. d. christl. Ethik, Bd. 3 (Freiburg 1982) 189 f.

[23] P. Landesmann, Die Juden und ihre Widersacher (München 1989) 95.

[24] K. Hilpert, Schuld in ihrer sozialen Erscheinungsform. Verschiebungen im Verantwortungsverständnis, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 38–52.

[25] Wiedergutmachung in der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. v. L. Herbst u. C. Goschler (München) 1989.

[26] Für die Verankerung des Rechts auf Vergebung plädiert der Strafrechtler A. Beristain, Un derecho fundamental de la persona, in: El delito desde la antropologia cultural. Cuestiones fundamentales, hrsg. v. A. Beristain u. J. L. de la Cuesta (San Sebastian 1986) 89–132.

[27] In: Sechs Essays (Heidelberg 1948) 33–48.

[28] H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (Stuttgart 1960) 239.

Karl-Josef Kuschel

Fridolin Stier als Theologe und Sprachkünstler

Zur Bedeutung einer neuen Übersetzung des Neuen Testaments

Eine Neuübersetzung des Neuen Testaments? Kann das noch ein Ereignis sein, nachdem die „Einheitsübersetzung" gerade zehn Jahre alt ist? Ist in Sachen neuer Bibelübersetzungen nicht langsam das Maß voll? Wozu zur Fülle noch die Überfülle hinzufügen?

Gewiß: Ein Ereignis mag das Erscheinen des Neuen Testaments von Fridolin Stier für *Bibelexperten* sein, welche die Originalität dieser Übersetzung im Vergleich zu anderen ästimieren können. Aber braucht es dafür diese Ausgabe, nachdem der Übersetzer Stier eine Markus-, Hiob- und Psalmenübersetzung bereits vorgelegt hatte?

Gewiß: Ein Ereignis mag das Erscheinen des Neuen Testaments von Fridolin Stier für *Bibelleser* sein, die sich an der hohen Variabilität und Originalität der Sprache, dem Gefühl des Übersetzers für Form und Rhythmus biblischer Prosa und Verse erfreuen können. Aber wer übersieht noch die Fülle der Übersetzungen, wer zählt die Ausgaben, die in ihrer Unübersichtlichkeit mehr verwirren als klären?

Gewiß: Ein Ereignis mag dieses Neue Testament für die treuen Anhänger dieses bedeutenden Theologen und Philologen sein, für die *Stier-Gemeinde* also. Endlich liegt ein Buch vollständig vor, auf das man so lange hatte warten müssen, endlich kann man den Meister in seiner vollen Kunst bewundern, nachdem er mit der Übersetzung des Markusevangeliums bereits 1965 eine Kostprobe abgeliefert hatte. Aber lohnt sich für diesen eingeschränkten Kreis ein solcher Aufwand?

Doch dann beginnt man zu blättern und bleibt hängen. Mt 5: „Ihr seid das Salz der Erde. Wenn aber das Salz seinen Witz verliert, womit soll gesalzen werden." Das Wort „Witz" allein genügt, damit man aufmerksam wird. Oder Mt 25: „Dann ist es mit dem Königtum der Himmel wie mit zehn Jungfrauen. Fünf von ihnen waren dem Aberwitz verfallen und fünf waren verständig. So hatten denn die Aberwitzigen nur Lampen und kein Öl mitgenommen." Nein, dieser Übersetzer läßt einen so rasch nicht los, wenn er sich einmal eingehakt hat. Man findet Gerechtheit statt Gerechtigkeit, Abstandsbrief statt Scheidebrief, Ödnis statt Wüste. Man findet Worte wie Hüllrede, Abergeister, Trugpropheten, Abermessiasse. Man findet Blender statt Heuchler, und die Episkopen sind keine Bischöfe

oder gar Vorsteher, sondern Männer mit Übersichtsamt, die Diakone solche mit Dienstamt.

Anders gesagt: Wer nur sieht, daß hier mit einer zusätzlichen Übersetzung der Fülle die Überfülle hinzugefügt wird, hat nicht verstanden, worum es Fridolin Stier und seinen Herausgebern geht. Zum erregenden Ereignis wird das Erscheinen dieses Buchs freilich nur dann, wenn man ein Doppeltes beachtet: *Erstens:* Was ist das für ein Mann, der hier als Übersetzer auftritt? Aus welcher Welt kommt er? Wie hat er Welt erfahren? Und: Welchen Ort hat er der Schrift in dieser Welt gegeben? Welchen Stellenwert hat das Arbeiten am Text der Schrift für sein Selbst- und Weltverständnis als Theologe und Zeitgenosse? Und *zweitens:* Was ist das für eine Übersetzung, die uns hier vorgelegt wurde? Welchen Bezug hat sie zu dieser Welt? Welcher Zusammenhang besteht also zwischen der Welterfahrung dieses Theologen und der Spracharbeit des Philologen Fridolin Stier?

Beide Fragen werden uns im folgenden beschäftigen. Ohne Einbeziehung der Welt des Fridolin Stier kein Verstehen dieser Übersetzung; und ohne ein Verstehen dieser Übersetzung kein Begreifen der Welt dieses Theologen. Diese Welt hat er bekanntlich in eindringlicher Weise selber beschrieben, und zwar in seinen beiden Aufzeichnungsbänden „Vielleicht ist irgendwo Tag" (1981) und „An der Wurzel der Berge" (1984)[1].

Die Welt des Fridolin Stier

6. März 1958: Ein Mann kommt von Wien, wo er die letzten Monate verbracht hat, nach Zürich, 13 blaue Schulhefte im Koffer, worin er seine Aufzeichnungen der letzten Zeit eingetragen hatte. Einem Freund sagt er bei der Ankunft in Zürich, lächelnd, aber sichtlich erschöpft: „Ich habe die ‚Handarbeit' beendet und ein paar Schulhefte in Wien bekritzelt. Sie enthalten etwas ganz anderes, als man von mir erwartet. Ich habe kein Geschichtsbild geschrieben. Heute kann man sich nur noch aphoristisch ausdrücken und auf Bruchstücke hinweisen." Die Rede ist von *Reinhold Schneider,* der diese seine Notizen unter dem Titel „Winter in Wien" noch im selben Monat dem Druck übergeben konnte, bevor er vier Wochen später, am 6. April 1958, in Freiburg starb.

Wenn es einen Autor gibt, welcher der ständige, manchmal offene, manchmal geheime Gesprächspartner der Theologen Fridolin Stier in dessen eigenen Aufzeichnungen gewesen ist, dann dieser Freiburger Schriftsteller. Schon die literarische Form, die der Theologe wählt, um Welt wahrzunehmen, läßt Erinnerungen an die Notizbücher des Reinhold Schneider aufkommen. 1. Dezember 1971, Fridolin Stier in Berlin: „Was ich da schreibe, frage ich mich, kein Tagebuch, kein ‚journal métaphysique', ein Fahrten- oder Logbuch eher, ich bin nämlich nir-

gendwo zuhause, ich bin unterwegs, exodus ex terra Aegypti, migratio in desertis... Ich habe *mein* Ägypten für immer verlassen, das ‚Haus voll Glorie' habe ich verlassen, mein Platz ist leer, aus den Fleischtöpfen der ‚Wahrheiten' esse ich nicht mehr, seit ich ahne, wie die Wahrheit schmecken müßte – nach ‚Manna'? nach ‚Wachteln'? – und wie sie erscheinen müßte – hervorlautend aus dem lohenden Busch des Alls, aufstrahlend als die Sonne des Sinnes in der kosmischen und geschichtlichen Nacht der Absurdität" (I, 135).

„Heute kann man sich nur noch aphoristisch ausdrücken und auf Bruchstücke hinweisen": Mit diesem Satz des theologischen Schriftstellers Schneider hat auch der schriftstellernde Theologe Fridolin Stier auf seine Weise Ernst gemacht. Wie bei Reinhold Schneider wird auch in den Aufzeichnungen des Theologen die Welt als Collage erlebt, als Montage disparater Wirklichkeitsstücke: Da sind Tierbeobachtungen ebenso vertreten wie Meditationen über die kosmischen Räume; da sind seine Leser Zeuge von Spaziergängen durch die Natur ebenso wie von Flanierungen durch die Welt der klassischen Literatur. Da formen sich Reflexionen zu Gedichten, da bilden sich Ansätze von Erzählungen, da werden Fragmente von Träumen festgehalten, auf politische Nachrichten reagiert, da werden Sprachübungen veranstaltet, Wortaufschüttungen inszeniert, da wird Privates (die Krankheit, der Tod) zu Öffentlichem und Öffentliches (Politik, Kirche) zu Privatem.

Und immer wieder werden die *Geisterdialoge* mit den großen Dichtern und Denkern gesucht. Immer wieder wird die große Tradition beschworen, in die dieser Theologe sich hineingestellt sieht und bei der der Tübinger Stadtfriedhof zum Ort einer Gegenheimat wird, einer alternativen Gemeinde für den Heimatlosen: „Auf demselben Friedhof... ‚ruhen' Hölderlin, Uhland, Isolde Kurz, K. Adam, Th. Steinbüchel, E. Spranger ... Haben die Heimat gesucht, ein Weilchen gelebt, gelitten, geliebt und geleuchtet – wozu? Nur um in die ewige Nacht des Nichts zu sinken, in der Erde zu verkrümeln, noch ein Weilchen in Erinnerung nachzuschimmern, bis auch diese erlöschen?" (I, 134f.)

Und immer wieder wird im Spiegel der Literatur das *Gegenbild* gegen eine Theologie entworfen, die auf das Niveau von Traktätchen heruntergekommen, immer wieder wird eine Theologie unnachsichtig kritisiert, die dem Wortschwall, den Leerformeln, den Sprachsklerosen verfallen ist: „Nach der Lektüre theologischer Traktate: Tortur! Schwülstig diese Sprache, auch wirklich an Geschwülsten leidend, bräuchte sie das Skalpell des Sprachchirurgen oder eine Strahlenkur, wenigstens entfettende oder entwässernde Pillen ... Theologen müßten schreiben wie Flaubert, der ganze Tage verbrauchte, um das einzig treffende Wort zu finden. Als Guy de Maupassant ihm seine ersten Novellen vorlegte, bekam er sie wimmelnd von roten Strichen und Durchstreichungen zurück" (I, 19f.).

Fridolin Stier also – ein Theologe, der Maß bei den großen Literaten genom-

men hat und sich von daher auch nicht scheute, kulturkritische Anmerkungen zum Zustand gegenwärtiger deutschsprachiger Literatur zu machen. 3. Mai 1974: „F. Kafka, S. Beckett: Sprache, die das Sprachlose und das Verstummen in Urlandschaften der menschlichen Existenz zur Sprache bringt ... Schade, den bundesdeutschen Literaturerzeugern, aus ihren derzeit meistbeachteten Erzeugnissen zu schließen, fällt zum Menschen nichts anderes ein als sie selbst und ihresgleichen, sie plantschen brav in seichten Gewässern bourgeoiser und antibourgeoiser Gesellschaftsproblematik herum, haschen nach den kleinen Fischen, die da herumtummeln, ohne je den großen *Hai* zu sichten, mit anderen Worten: sie schildern Menschen, ihre Charaktere, ihr Treiben, ihre Triebe, *den* Menschen aber in seiner kosmischen und geschichtlichen Situation, die Urmisere, sehen sie nicht. Bei uns gibt es keinen L. Bloy, keinen Bernanos, keinen Mauriac, keinen J. Green, keinen S. Beckett und Kafka steht allein auf weiter Flur" (II, 178f.).

Und warum das alles? Warum diese ästhetische Vorschule der Literatur für die Theologie? Weil dieser Theologe offensichtlich auf seine Weise gemerkt hatte, was der Lyriker Günter Eich in seiner Büchnerpreisrede einmal auf die Formel brachte: „Von Gott kann man nicht reden, wenn man nicht weiß, was Sprache ist. Tut man es dennoch, so zerstört man seinen Namen und erniedrigt ihn zur Propagandaformel." Merkwürdige Verwandtschaft zwischen dem Sprachkünstler Stier und dem Wortkünstler Eich. 30. November 1975: „*Günter Eich:* Sprache – das ist Übersetzen aus einer Sprache, die sich rings um uns befindet und zugleich nicht vorhanden ist – heißt Übersetzen, ohne den Urtext zu kennen" (II, 96).

Es ist diese sprachkritische Tradition, in die sich Fridolin Stier bewußt stellt. Was er als Philologe gelernt, von Heidegger her durchdacht und als Theologe ständig praktiziert hatte, bringt er in einem Gedicht auf wenige, aber luzide Zeilen (I, 56):

„Welt ist im Haus der Sprache –
in der Sprache des Menschen
sich sprechende Welt
die Welt ist sie nicht.

Wenn aber der Abgrund aufbräche,
wenn das Schweigen spräche,
sein Verschwiegenes brächte,
das Sprachlose brächte zur Sprache –
die Sprache des Schweigens zerschlüge
‚die Sprache der Welt',
das donnernde Schweigen,
die Sprache des Gottes,
zerschlüge das Sprachhaus,
erschlüge den Sprecher,
den es behaust,
es sei denn, daß
Gnade geschähe."

Keine Rede von Gott also ohne Sprachkritik, ohne Bewußtsein von der entstellenden und offenbarenden Kraft der Sprache, der Dialektik von Reden und Schweigen, von Sprache und Sprachlosigkeit, von Sprachohnmacht und Sprachmächtigkeit. *Sprachkritik ist Theologiekritik* für diesen Autor, dessen Spezifikum gerade darin besteht, daß er das Selbstverständliche in dieser Welt immer wieder neu befragt, von immer neuen Fragen her konterkariert. Was ihn in seinem theo-

logischen Denkstil auszeichnet, ist diese Grundhaltung des Staunens über das bisher so unkritisch Bejahte, das sich Nichtabfinden mit den festgestanzten Formeln, das Mißtrauen gegenüber der Selbstverliebtheit in die einmal gewonnene Plausibilität. Selbst das für ihn als Theologen Vertrauteste wird ihm im Verlauf der Aufzeichnungen fremd; seine Prosa ist eine Prosa der Selbstunterbrechungen und des mitkomponierten Zögerns: „Theologie sei ‚Sprechen von Gott' ", notiert er sich, „was heißt ‚Sprechen *von*'? Sprechen wir ‚von' etwas – von der Schallplatte, die wir eben gehört, von der Hochzeit in Nachbars Haus, an der wir teilgenommen haben, von den nächsten Bundestagswahlen, an denen wir teilnehmen werden, wir sprechen von der Liebe, wir sprechen vom Tod – immer ist dieses Etwas den Sprechenden gegeben, etwas Vorhandenes, Geschehenes, Gesehenes, Erlebtes, ein wirkliches Immer. Aber: wovon sprechen wir, wenn wir sagen, wir sprechen von Gott?" (I, 25)

Rückzüge aus einer Theologia triumphalis, einer alles verarbeitenden, alles vermessenden, alles besprechenden Theologie – das ist das Verfahren der Stierschen Selbstbefragungen. Abschied von einer Theologie der Landvermesserei – das ist der untergründige Cantus firmus all dieser Aufzeichnungen, Notizen und Reflexionen. Abschied von einer vollmundigen, selbstgewissen und unangefochtenen Zurschaustellung des Glaubens: Dafür kämpft dieser Theologe Seite für Seite. Und statt dessen: die Selbstzurücknahme der Theologie in die Frage, die Selbstbescheidung mit der demütigen Haltung desjenigen, der seinen Gott nicht hat, sondern zu ihm auf dem Weg ist. Statt dessen also eine „Theologie im Vorhof" (I, 347), wie Stier sie selber nennt. Wie nahe sind sich Reinhold Schneider und Fridolin Stier gerade bei Sätzen wie den folgenden: „Was ich zu ‚lästern' scheine, ist nicht ‚Gott'", sagt Stier, „nicht des Cusanus coincidentia oppositorum, nicht M. Heideggers ‚göttlicher Gott', es ist das Bild eines eingebildeten Gottes, und d. h., daß ich mich als relativen Atheisten erkläre, aber auch: ich bekenne mich zu einer radikalen theologia negativa, die leicht zu ‚denken', aber schwer zu leben ist. Denn sie bedeutet, daß mir das ‚Angesicht' des Gottes schwindet, sich nichtet, und dem Abgrund weicht, der Finsternis, wo ich mich dem All verfallen erfahre, Kosmos und Bios mich tödlich anschweigen, die dunklen Wasser mich überfluten" (I, 247f.).

Wahrhaftig, dieser Theologe hatte gemerkt, daß eine Theologie heute, welche die Schöpfung und den Kosmos entweder anthropozentrisch reduziert, heilsgeschichtlich verzweckt oder individualistisch ausblendet, gerade das verfehlt, was sie zu bedenken sucht: Gottes Beziehung zur *Welt*. Die „Welt" aber ist für diesen oberschwäbischen Bauern-Lehrer-Sohn (1902 in Karsee bei Wangen geboren) immer mehr als die dem Menschen verfügbare Natur. Welt ist für Stier mehr als Um-Welt, sondern das Ensemble alles Lebenden, das die Tiere und den Menschen gleichermaßen umfaßt wie die Pflanzen und das Stoffliche. Welt ist für Stier eine *kosmische Realität*. Der Mensch steht der Natur nicht gegenüber, son-

dern ist Teil von ihr. Früher als andere hat er das erkannt: daß Theologie heute wieder umfassende Schöpfungstheologie sein muß. Deshalb hat dieser Theologe keine Hemmungen, über die niedrigsten Lebewesen genauso zu reflektieren wie über die höchsten, einer Katze oder einem Hund genausoviel Aufmerksamkeit zu schenken wie den großen Fragen menschlicher Geschichte, über eine Pflanze genauso sensibel, zartfühlend und verständig zu reden wie über Fragen großer Philosophie.

Nein, hier tritt einer der Welt nicht im Zugriff gegenüber, hier macht sich einer die Welt nicht als Material fungibel, unterwirft sie nicht seinem Herrschaftswissen, sondern – in diesem Punkt mehr Hermann Hesse als Reinhold Schneider folgend – hier versucht jemand Naturwelt zu beschreiben und in ihrer Autonomie, Schönheit und Leidensfähigkeit gelten zu lassen. Seltsam: Wenn er Tiere beschreibt, Haustiere zumal, dann wählt er nicht selten die Perspektive des Todes, den Blickwinkel des Sterbens, um auch dieser Kreatur ihre eigene Würde, ihr eigenes Recht, ihre eigene Individualität zu geben. Wenn er eine Katze beschreibt oder einen Hund, dann geraten seine Aufzeichnungen nicht zu einer melancholischen oder sentimentalen Tierverkitschung, sondern zur Meditation über „die Miseria conditionis creaturae", das Leiden der unschuldigen Kreatur: „Das Gehen wurde ihr schwer, die Hinterbeine trugen sie nicht mehr, sie schleppte sich nur noch – das sehen zu müssen!" Das ist nicht von einem Menschen gesagt, sondern von einer Katze. Und über einen Hund kann er schreiben: „Warum ich plötzlich an Hannibal denke, den Bernhardiner, unseren Hofhund daheim, der sich vor Freude nicht zu fassen wußte, wenn er meinen Vater über den Sandbühl von der Schule kommen sah. Als es mit Hannibal zum Sterben kam, verschwand er. Erst nach einigen Tagen fand ich ihn, abseits, in Stille gestorben, im Dickicht unter jungen Fichten . . . Was treibt Tiere – man weiß es auch von Elefanten –, wenn sie, den Tod in sich fühlend, ihr Revier, ihre Herde verlassen, um einsam zu sterben? (I, 187)

Deshalb, weil seine Wahrnehmung der Würde alles Lebendigen gilt, hat dieser Theologe auch keine Hemmungen, im Stil eines Liebesgedichts über eine Pflanze zu schreiben, im Stil eines persönlichen Briefs eine Landschaft zu adressieren, in der Weise der Innenbeschreibung Räume auszuleuchten, in denen er sich wohl fühle. Liebesgedicht an eine Rose, 26. Oktober 1972. (I, 222):

„Ich streifte sie,
als ich vorüberging,
mit leichtem Blick,
nur so.

Auf einmal,
Schritte weiter,
rief's,
rief mich zurück –

Da sah ich sie:
die Rose.
Sah sie an,
sah sie – SAH:

Es war nicht mehr
die Rose,
ihr Anblick war's, nicht mehr –
es war, es war ihr Blick."

Wer so wie Stier zu Perspektivenwechseln fähig war, zum Austausch von Subjekt und Objekt (der Blick der Rose!), wer wie Stier ernst machte mit dem von Albert Schweitzer verfochtenen ethischen Ursatz von der „Ehrfurcht vor allem Leben", wer wie Stier Gott im Sinnlich-Konkreten erfahren, Gott buchstäblich „kosten" wollte (I, 370), den konnte es keine Ruhe lassen, bis er an den Grund der Gründe selber vorgestoßen war, bis er die Bausteine der Materie selber kannte, bis er die Urformeln und Formwurzeln alles Lebendigen selber aufgedeckt hatte. Wer so wie Stier eine Theologie der Natur betrieb – umfassend, kosmisch verstanden und anthropokritisch zugespitzt –, der konnte nicht zufrieden sein, bis er nicht seine eigene Genesis geschrieben hatte. 16. November 1971:

„Vor Milliarden Jahren,
als es mangels Sonne und Erde
noch keine Jahre gab,
zur Zeit, als noch keine Zeit war,
da geschah es eines Tages,
als es weder Tag noch Nacht gab,
da habe es plötzlich einen Knall gegeben – den Urknall.
Wenn nun das Nichts nicht knallen kann, muß das Knallende wohl ein Es, ein irgendwie Etwas, ein Seiendes, auf griechisch ein On gewesen sein, das auf einmal, wenn nicht schon von uran da war: das Ur-ON . . .
Im Anfang war das Ur-On,
und das All war im Ur-On,
und aus dem Ur-On ist alles geworden" (I, 120).

Wir sind hier am entscheidenden Punkt des Denkens von Fridolin Stier. Denn die Frage drängt sich ja nun auf: Bei allen atomisierten Reflexionen, bei allen Erfahrungen der Welt als Collage, als Montage verschiedenster Wirklichkeitsstükke, bei all den so unterschiedlichen, Geschichte und Geschick, Leiden und Größe des Menschen bedenkenden Meditationen: Was hält diese Welt zusammen? Was macht es, daß die Welt des Fridolin Stier nicht einfach in Bruchstücke sich auflöst, nicht einfach in Fragmente sich verliert, nicht von der Zentrifugalkraft dieses Kosmos auseinandergerissen wird? Es scheint – wenn ich richtig sehe – zwei Grundüberzeugungen dieses Theologen zu geben, die so etwas wie die eiserne Ration seines Glaubens darstellen, die trotz aller Fragen, Anfechtungen und Zweifel, trotz aller Brüche, Krisen und Widersprüche von Anfang bis Ende erhalten bleiben. Sehe ich richtig, so ist dies sein Gottvertrauen auf der einen Seite, das auch ein Seins- und Schöpfungsvertrauen einschließt, auf der anderen Seite aber seine Beziehung zu dem Mann aus Nazaret.

Trotz aller Brüche, Anfechtungen und Zweifel ein Seins- und Schöpfungsvertrauen: Es gibt keine anrührendere Anekdote in Stiers Aufzeichnungen dafür als die folgende: „Der Bauer (Ambros Diem) auf dem Sterbebett: Weißt du, wenn ich daran denke, Sommerfrühe, Sense auf dem Buckel, Mostkrug in der Hand, hinaus, Sonne, glitzernder Tau im Gras, singende Vögel, Himmel und Wald... – ‚do hätt' i denn oft grad juchza kenna!' Und: ‚do hon e gmerkt, daß do no eb-

bes ischt.'" Und Stier fährt fort: „In Gegenwart des Todes gedachte er dieser Seinserfahrung, dieses nur mehr des Jauchzens, nicht mehr des Wortes, der Sprache mächtigen Glückes, oder wie das immer zu nennen sei, was ihm da widerfuhr" (I, 73 f.).

Nirgendwo ist Stier mehr präsent als in diesem winzigen Fragment, ist doch im Bauer Ambros Diem die ganze Vergangenheit des Fridolin Stier mitporträtiert, seine Heimat, seine Liebe zu den Tieren und zu den Landschaften. Im Dialektzitat (so selten bei Stier) wird ein Stück heimatlicher Wärme gerettet, ein Stück Geborgenheit, Verwachsenheit mit der Erde und der Landschaft. Hier hat Stier – versteckt hinter dem Bauern aus dem Oberschwäbischen – das Geheimnis seines Glaubens mit ausgeplaudert: ein Seinsvertrauen, trotz aller Krisenerfahrungen, eine Schöpfungsverliebtheit, trotz aller Katastrophen, eine Erfahrung des „Mehr" trotz und in aller Negativität.

Nein, Fridolin Stier war letztlich nicht bereit, den Kosmos und die Geschichte vollends der Absurdität auszuliefern, die Erfahrung der echolosen Räume mit der metaphysischen Echolosigkeit schlechthin gleichzusetzen, mit der Erfahrung der Abgründigkeit der Welt den abgründigen Gott zu postulieren und mit dem Gefühl der Unheimlichkeit der Welt Gott und diese Unheimlichkeit zusammenzuaddieren. Warum nicht? Weil es auch *Gegenerfahrungen* im Denken dieses Theologen gab, wie sie für ihn zum Beispiel in der Schrift aufbewahrt waren. Da ist diese nie verstummende Hiob-Frage nach dem Warum, dem Warum des menschlichen Schicksals in dieser Welt. Und diese Frage setzte für Stier voraus, daß der Mensch einen *Adressaten* dieser Frage braucht. Hiobs Frage – so meinte Stier – setze „das dialogische Weltverständnis voraus": „Das Warum ist dem Atheisten keine Frage, aber das *Ob* (ob nicht doch wer?) – dieses von allen Seiten herandrängende, aus allen Tiefen des Seienden herausfragende Ob pocht unüberhörbar an das verdunkelte Fenster der monistisch geschlossenen Weltschau. ‚Ihr aber, ihr . . .': Habe ich recht, wenn ich meine, der Atheismus, der das Ob . . . nicht hört, leide an einer – vielleicht schuldhaften – Schwerhörigkeit, einer Gehörstarre, in deren Folge ihm auch das Schreien der Steine nicht in die Ohren ginge?" (I, 310)

Die Hiobfrage einerseits, die das Gegenüber in ihrer Frage schon fordert, und der Nazarener andererseits: Wenn es eine Grundspur gibt, die alle Aufzeichnungen durchzieht, dann ist es die *Frage nach der Bedeutung dieses Nazareners.* In der Tat: Nirgendwo wird Fridolin Stier in seinen Aufzeichnungen leidenschaftlicher als dort, wo er Annäherungen an den Mann aus Nazaret versucht; nirgendwo wird er bissiger und polemischer – gerade auch in Sachen Kirche: „Jesus ist nicht nur am Kreuz, er ist auch, zum zweiten Mal, im christologischen Dogma gestorben." (II, 207) So kann Stier formulieren und im Blick auf die Kirche fortfahren: „Die Kirche ist zu sehr weltlich-imperialistisches Machtgebilde geworden, um den weltverwandelnden, menschheitsbefreienden Geist Jesu verwirkli-

chen zu können. Aber gerade weil die Impulse Jesu in ihr wirkten, ihr Gewissen irritierten, legte sie ihn auf das Herr-Herr-sagende System fest" (II, 208).

Was Stier bei alldem offensichtlich erreichen wollte, war zweierlei: Zum einen suchte er eine *Vergegenwärtigung des Nazareners,* indem er auf die konkreten Ursprünge dieser Gestalt zurückfragte. Die Jesus-Geschichte sollte ins Konkrete entmythologisiert werden, um wieder zum Leuchten zu kommen. Nicht nach der Natur Jesu wollte er fragen, sondern nach dessen Botschaft: „Die heutige Zeit und ihre Theologie ist in bezug auf das Sein Jesu agnostisch, in bezug auf das Wollen Jesu kritisch-fragend interessiert." (II, 20)

Deshalb, weil er an der Botschaft Jesu Christi heute ein fragendes Interesse spürte, entwarf Stier – auf den Spuren Dostojewskis – die Vision von einem Jesus redivivus, einem Jesus, wenn er heute zurückkäme: „*Angenommen,* es überkäme einen modernen jungen Mann, einen Jesus redivivus (wie immer sein Name sonst laute), die *Urbotschaft* und es drängte ihn, sie zu verkünden, und es käme zu Gesprächen, Auseinandersetzungen

mit Menschen auf der Straße, mit Wohlstandsbürgern, mit Wirtschaftlern und Politikern, mit Künstlern und Wissenschaftlern, mit Kirchenmännern (‚Jesus' im Vatikan!),

und er riefe sie alle an, forderte sie auf, ‚kehrt um! Denn ...' und man begriffe, daß er nichts anderes verlangt als ein *totales Anderswerden,* als eine radikale ‚Umkehr' des Denkens und Handelns im Mit- und Zueinander der Menschen,

angenommen, inmitten der Masse, die gar nicht versteht, worum es geht, und ihn für einen utopistischen Spinner hält, gäbe es doch welche, welche ihn begreifen und eben darum als Feind ihrer Selbstbehauptung hassen und verfolgen, es gäbe aber auch Anhänger, die ihm auf den Anruf: ‚Komm, geh mit mir!' folgen – wie nähmen sich diese letzteren, die Nachfolger Jesu (als Politiker, als Wirtschaftsbosse usw.) im öffentlichen Leben aus? Verändernd, verwandelnd müßten wohl diese Veränderten wirken" (II, 19).

Dieser Verfremdung Jesu im zeitgenössischen Gewand entspricht der Abstand zu den christologischen Bekenntnisaussagen, die sich Stier immer wieder vom Leib zu halten versucht. Distanz aber schafft er sich – fern aller billigen Dogmenzertrümmerung – mit der Absicht, die Zumutung, die in diesen christologischen Aussagen steckte, neu für heute zu entdecken. 25. August 1975: „‚Jesus ist der Sohn Gottes' – ist das Bekenntnis zu diesem Satz mehr als nachsprechen eines Vorgesprochenen, von einer Autorität mir abverlangte Zustimmung zu einem Lehrsatz, so ist zu fragen, was von solchem Bekennen und Zustimmen zu halten ist, wenn ich *nicht weiß,* welche Ungeheuerlichkeit ich damit bejahe" (II, 85 f.).

Wie aber gehen der Gott, wie er sich in Jesus von Nazaret gezeigt hatte, und die Erfahrungen des schweigenden Kosmos zusammen? Wie an den Gott der Liebe glauben angesichts dieses Kosmos und Bios? Wie einen Gott aushalten, ja

wie eine Welt aushalten, wenn die Evolution nach dem Gesetz von Fressen und Gefressenwerden funktioniert? Fragen über Fragen, bei denen wieder der Schriftsteller Reinhold Schneider für den Theologen zu einer Führfigur geworden ist: „Als R. Schneider im Anblick der Kreaturen des Kreators ansichtig wurde, erschrak er und schauderte, und er fand die Liebe Gottes nur den Menschen, nicht den Kreaturen zugesprochen. Also: in Jesus dem Gott der Liebe, in der Schöpfung einem anderen Gott begegnen? Wenn aber dieser andere *einer* ist mit dem Gott Jesu, dem Liebenden? Wenn man sich mit dem Liebenden immer diesen zugleich anderen vor Augen hält, wie R. Schneider, ohne die Welt und ihre Übel als das Werk etwa eines Demiurgen zu erklären und ohne sich mit der Kette der causae-secundae-Lehre aus dem Dilemma zu ziehen? Die Zweitursachen, die das in eigenes Sein gesetzte All determinieren, sind Setzungen, Bestimmungen der Erstursache und insofern von dieser nicht zu trennen. Verlautet nicht aus allem, was da leibt und lebt, frißt und gefressen wird, eine Kunde von Gott, der mir, wenn er die Liebe ist, als amor terribilis, und wenn er der Vater ist, als pater tremendus begegnet?" (I, 382)

Gott als amor terribilis und als pater tremendus? Keine Frage: Man merkt es all diesen Reflexionen und Entwürfen an, daß hier Theologie nach dem Prinzip der Selbstverrätselung getrieben wird. Die christlichen Leser sollen die eigenen Traditionen, die eigenen Lehren wieder neu als Rätsel erfahren, sich wieder neu zur existentiellen Aufgabe machen. Und hier dürfte nun der tiefere Grund liegen, warum es Fridolin Stier auch als seine Aufgabe betrachtete, eine Neuübersetzung des Neuen Testaments in Angriff zu nehmen.

Das Neue Testament des Fridolin Stier

In der Tat: Auch wenn Fridolin Stier selber an keiner Stelle seiner Aufzeichnungen sein Übersetzungsunternehmen im Blick auf das ganze Neue Testament legitimierte, Hinweise gibt es genug, worin er die theologische Notwendigkeit einer Übersetzung des Neuen Testaments sah und wie er sich selber als Übersetzer verstand.

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum ersten – *Erschließung der Ur-Kunde* angesichts einer Kirche und einer bürgerlichen Gesellschaft, die von dieser Ur-Kunde oft meilenweit entfernt war. Übersetzungsarbeit ist für Stier also stets auch beunruhigende Erinnerungsarbeit an das, was ursprünglich einmal im Christentum intendiert war. Was das Zweite Vatikanische Konzil in die oft zitierte Formel faßte, die Schrift müsse „die Seele der ganzen Theologie" sein, hier ist es radikal realisiert. Nichtregressiver Rückgang auf den Ursprung, von der Frage beseelt, wer dieser Jesus eigentlich sei, das war das Stiersche Programm. Er wollte sich und seinen Lesern Jesus als den „konkret Lebendigen" er-

schließen, einen Jesus, „der Mensch unter Menschen war, zu ihnen kam, sie zu sich rief, mit ihnen zusammen aß und trank, ihres Elends, ihrer Gebrechen sich annahm, sie von der Schuld freisprach, sie bei der Hand nahm und aufrichtete, sich bedrängen und am Mantelsaum zupfen ließ – all dieses Konkrete und Unmittelbare seines in Wort und Tat, in Tatworten und Worttaten präsenten Seins" – das wollte er neu zum Leuchten bringen. Und wie sollte das besser geschehen als durch eine neue Schleifung des Diamanten!

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum zweiten – *Erschließung einer theologischen Erkenntnisquelle,* die selber kein Lehrbuch war, kein Dogmenkompendium, kein Moralkodex, sondern selber eine lebendige Collage aus disparaten Erfahrungsbereichen, eine unsystematische Sammlung von Geschichten und Lebenszeugnissen, eine kleine Bibliothek von Büchern, in denen die Erfahrungsgeschichte der Menschen mit diesem Gott und diesem Christus in komplexen lebensgeschichtlichen Zusammenhängen aufbewahrt worden war: „Was ist denn alles noch zu tun, um das erregendste Buch, die Bibel, zum langweiligsten aller Bücher zu machen?" – fragte Stier sich verzweifelt – „ist es nicht genug, daß man sie auf Lehren abhörte, ihre Wahrheiten abzapfte und Theologien damit zusammenbaute? Und daß man sie – neuerdings – auch auf das ‚Kerygma' reduzierte? Aber ihr Sinn ist es nicht, nur als Quelle oder Steinbruch zu glaubender Wahrheiten zu dienen. Diese Wahrheit in allen Ehren – aber sie ist mehr: lebendige Stimme, Anrede, Aufruf des Menschen zur Umkehr, Umdenken fordernd, und Aufbruch, Unruhe stiftend, drängend auf Verwandlung... und was ist noch zu tun, um dieses wildeste Buch zu domestizieren? Tut die Sprache seiner Übersetzer noch nicht genug? ‚Jahwe brüllt vom Sion her...' (Amos) – aber du meinst, blökende Schafe zu hören ... Sie halten der Bibel Schalldämpfer vor den Mund; denn der theologisch verdolmetschte Gott brüllt nicht" (I, 18f.).

Übersetzung des Neuen Testaments, das hieß für Stier – zum dritten – *Neuentdeckung der ursprünglichen, undomestizierten, unabgedämpften Kraft des Wortes Gottes* – aller kirchlichen Eingemeindung und aller wissenschaftlichen Sterilisierung zum Trotz. Und in der Tat konnte Stier der Wissenschaft gegenüber genauso bissig und kritisch sein wie der Kirche gegenüber: „Die Verfasser solcher Kommentare à la Bultmann kommen mir vor wie (kaltblütige) Pyrotechniker, die – kühl bis ans Herz hinan – sich mit hochexplosiven Stoffen beschäftigen – als Analytiker freilich nur ... im analysierten Zustand, in Komponenten zerlegt – vermöge des exegetischen Know-how – ist sogar eine Atombombe ein harmloses Ding... Aber wenn das Ding, das sie traktieren, einmal *‚losginge'* und bewirkte, was, was es ja wirken *will* und *soll;* d.h. in ihr Bewußtsein und in ihre Existenz einschlüge ... wenn ...?" (II, 86)

Hier wollte Stier ansetzten. Das Neue Testament sollte in seiner ursprünglichen Kraft erscheinen und in den Köpfen und Herzen der Menschen „losgehen".

Ich greife einige Beispiele heraus, um die Stiersche Übersetzungskunst zu illustrieren. *Beispiel I:* Matthäus 11,29, eine Stelle, die Stier schon in seinen Aufzeichnungen bedacht hatte. Er übersetzt nun: „Mein Joch nehmt auf euch und lernt von mir. Denn: Sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben." Man vergleiche diese Passage mit der revidierten Lutherübersetzung, der Einheitsübersetzung, dem Neuen Testament von Ulrich Wilkens oder der Matthäusübersetzung von Walter Jens. Es ergibt sich folgendes Bild:

Revidierte Lutherübersetzung: „Denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen." *Einheitsübersetzung:* „Denn ich bin gütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seele." *Wilkens-N. T.:* „Denn ich brauche keine Gewalt und halte mich in meinem Herzen zu den Geringen – bei mir sollt ihr finden, was eurem Leben Erquickung gewährt." *Jens-Matthäusübersetzung:* „Bedenkt: ich brauche keine Gewalt / ich bin selbstlos und arm / und ihr werdet Ruhe finden in eurem Herzen." Und dagegen nochmals *Stier:* „Denn sanft bin ich und von Herzen niedrig, und ihr werdet Aufatmen finden für euer Leben."

Im Vergleich auch mit dem griechischen Original wird die Stiersche Übersetzungs- und Sprachkunst überdeutlich: Die psychologisierende und moralisierende Wendung: „sanftmütig (bzw. gütig) und von Herzen demütig" übersetzt Stier ganzheitlicher und sozialkritischer mit: „ich bin sanft und von Herzen *niedrig.*" Diese beinahe soziologische Kategorie „niedrig" klingt darüber hinaus weniger sozialromantisch als die Jenssche Wendung „ich brauche keine Gewalt und bin selbstlos und arm". Und was genauso wichtig ist: Die Stiersche Übersetzung hält sich an den Wortrhythmus des Neuen Testaments selber, den etwa die Wilkenssche Übersetzung in unerträglicher Weise auflöst: „Denn ich brauche keine Gewalt und halte mich in meinem Herzen zu den Geringen." Ähnlich im zweiten Vers: Das statische Wort „Ruhe" ersetzt Stier durch „Aufatmen", wodurch er die Aktivität des Menschen stärker betont, und das dualistische Wort „Seele" (immer hört man ja den Gegensatz zum Körper mit) übersetzt er ganzheitlicher und konsequenter mit „Leben". Aufatmen soll der Mensch also nicht nur in seinem „Inneren" unter Vernachlässigung des Äußeren, aufatmen soll der ganze Mensch. Ruhe finden soll der Mensch in seiner Totalität von innen und außen, Leib und Seele, Körper und Geist, Kopf und Herz.

Man sieht, daß hier ein Übersetzer eigene Wege geht: anschaulicher als die revidierten Lutheraner; sozialkritischer als der ansonsten sozialkritische Walter Jens; ganzheitlicher als alle zusammen, rhythmischer und dem Urtext angepaßter als die Schriftverständigen vor ihm. Oder man lese Mk 5,13, die berühmte Dämonenaustreibung in die Schweine. Stier übersetzt: „Und heraus fuhren die unreinen Geister und hinein in die Schweine. Und die Herde schoß den Steilhang hinab in den See – an die 2000 – und ersoff im See." Wie glattpoliert, steril und bürokratisch klingt die Einheitsübersetzung: „Darauf verließen die unreinen Geister den Menschen und fuhren in die Schweine, und die Herde stürzte sich den Abhang hinab in den See. Es waren etwa 2000 Tiere, und alle ertranken."

Beispiel II: Eine berühmte Passage aus dem ersten Korintherbrief, Kapitel 13. Man vergleiche hier nur die Einheitsübersetzung mit der von Stier.

Einheitsübersetzung: „Wenn ich in den Sprachen der Menschen und Engel redete, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich ein dröhnendes Erz oder eine lärmende Pauke. Und wenn ich prophetisch reden könnte und alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis hätte; wenn ich alle Glaubenskraft besäße und Berge damit versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, wäre ich nichts. Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts."

Und dagegen *Stier* (und man beachte die Zeilenbrüche):

„Wenn ich mit Zungen
der Menschen und der Engel rede,
die Liebe aber nicht habe,
– dröhnender Gong bin ich oder lärmende Zimbel.
Und wenn ich Prophetenrede habe
und weiß die Geheimnisse alle
und alle Erkenntnis,
und wenn ich allen Glauben habe
– zum Bergeversetzen –
die Liebe aber nicht habe,
so bin ich nichts.
Und wenn ich all mein Hab und Gut veralmose
und meinen Leib zum Verbrennen ausliefere,
die Liebe aber nicht habe
– so nützt es mir nichts."

Deutlich wird auch hier der Unterschied, ohne daß man beide Übersetzungen einfach gegeneinander ausspielen könnte; beide haben ja auch ein verschiedenes Zielpublikum vor Augen. Stier macht aus Erzählprosa rhythmisierte Prosa, will durch Zeilenbrüche, stärkere Strukturierung und rhythmisierende Flexibilisierung dem Leser ein Bewußtsein davon geben, daß er diesen Text als „Lied" über die Liebe versteht. Auch bei den einzelnen Worten ist er um Genauigkeit bemüht. Statt „Sprache" bleibt er bei dem Wort „Zungen". Statt die griechische Wortfolge aufzulösen, ahmt er sie im Deutschen nach: „die Liebe aber nicht habe". Das ist plastischer übersetzt und erzeugt durch die Parenthese größere sprachliche Spannung. „Dröhnender Gong" und „lärmende Zimbel", auch das klingt konkreter als „dröhnendes Erz" oder „lärmende Pauke". Ähnlich im nächsten Vers. Statt die Wortfolge verbal aufzulösen („wenn ich prophetisch reden könnte"), beläßt Stier es bei der ursprünglich auch im Griechischen vorhandenen Substantivform „und wenn ich Prophetenrede habe", um dann einen gewöhnlich übersetzten Konsekutivsatz („so daß ich Berge versetzen könnte") mit einer Parenthese auf engstmöglichen Raum zusammenzuziehen: „Und wenn ich allen Glauben habe – zum Bergeversetzen –." Ähnliches gilt für die kühne Verwendung des Wortes „veralmosen", das in der Tat genauer klingt als die Wendung „und wenn ich all meine Habe den Armen gäbe". Keine Frage: Die Sprache Stiers ist plastischer, der Rhythmus härter, der deutsche Text kantiger und doch auf eine merkwürdige Weise dichter und biegsamer zugleich.

Stier war sich dabei darüber im klaren, daß er als Übersetzer fast Unmögliches zu erreichen versuchte: „Was am Mark des Bibelübersetzers zehrt, ihn bis zur Ohnmacht schwächt, ist der von der täglichen Erfahrung genährte Zweifel, ob unsere Sprache, wie sie nun ist, überhaupt noch vermag, das ihr Zugesprochene nachzusprechen. Und dieser Zweifel wird um so stärker, je besser er das aus dem Griechischen Gesprochene verstanden hat" (I, 62).

Das war sein Programm: Er wollte Übersetzung nicht als glatte Aktualisierung verstanden wissen, er wollte die Ungereimtheiten, Ungelenkheiten, Roheiten des Stils mancher neutestamentlicher Schriften nicht glattpolieren und wegbügeln; er wollte gerade auch das Fremde des neutestamentlichen Griechisch, das schon die Zeitgenossen so empfunden haben mußten, in der deutschen Übersetzung hörbar machen: „Tag um Tag schlage ich mich mit Übersetzungsproblemen herum. Der erste Johannesbrief ist wieder dran: simples Griechisch, ungeschlachte Syntax, den Zusammenhang verwischende Parataxen, eine ‚Logik', die sich zwischen den Zeilen versteckt . . . Mit diesem Text werden auch die antiken Leser ihre liebe Not gehabt haben; er war ihnen nicht nach dem Munde geschrieben. Der ‚dokumentarische' Übersetzertyp, von gewissen Leuten als anfänger- und stümperhafte Interlinearwörtlichkeit verächtlich gemacht, macht mich taub gegen das Feldgeschrei der Leute, die zu wissen wähnen, wie ‚Johannes' in der ‚Sprache von heute' geschrieben hätte. Er schriebe heute wie damals, wie man ‚heute' nicht mehr zu schreiben pflegt" (I, 140).

Das also war es, was dieser Übersetzer erreichen wollte: nicht die glatte, aktualisierende Übersetzung „in heutiges Deutsch", sondern durch die Übersetzung etwas vom ursprünglichen Geist der biblischen Sprache für heute transparent machen. Das setzte voraus, daß man schon bei den neutestamentlichen Autoren selber zwischen verschiedenen Sprachebenen und Sprachstilen zu unterscheiden wußte. Das setzte voraus, daß man ein Sprachgefühl für die Art des neutestamentlichen Griechisch besaß, das man ins Heutige würde übertragen können.

Er nannte das „dokumentarisches Übersetzen", wobei er drei Forderungen folgen wollte: „1. der Forderung, das, was dasteht, *vollständig* zu übersetzen, nichts hinzuzufügen und nichts wegzulassen. 2. der Forderung, die ursprünglichen *Bilder und Vorstellungen* des Originals *unverfälscht* auch ins Deutsche übertragen. 3. die *Abfolge* dieser Vorstellungen, d. h. Syntax und Wortfolge des griechischen Satzes soweit nur irgend möglich auch im Deutschen einzuhalten."

So verbindet sich die Arbeit des Theologen und Sprachkünstlers Fridolin Stier exemplarisch mit der Arbeit des Philologen am Neuen Testament. All das, was ihn auszeichnet: die Liebe zur Literatur und zu den Ursprüngen der Jesus-Geschichte, die Arbeit an und mit Sprache, die Übernahme der Sprachkritik, der Theologie- und Kirchenkritik, das Bewußtsein, daß die Wirklichkeit Gottes sich letztlich aller Sprache entzieht und dennoch in der Gestalt des Nazareners kon-

krete sinnliche Gestalt angenommen hat; die paradoxe Aufgabe des Theologen, daß er von dem reden muß, was sich aller Sprache entzieht, daß Gott durch seine Sprache Subjekt bleiben muß, obwohl Sprache Gott ständig auch verobjektiviert: das alles ist in die Arbeit am Neuen Testament eingegangen.

Aber am Ende unseres Durchgangs wird nun klar, daß dieses Neue Testament ohne die Frage-Welt des Fridolin Stier gar nicht zu verstehen ist und daß auch die Frage-Welt dieses Theologen vom Neuen Testament her gelesen werden muß. Wenn es eine paradoxe Grundspannung im Denken des Theologen und Sprachkünstlers Fridolin Stier gegeben hat, dann ist es die Spannung zwischen dem Gott, der sich aller Sprache entzieht, zwischen dem dunklen, schweigenden, manchmal unheimlichen Gott und dem Gott, wie er sich – dem Neuen Testament zufolge – in Jesus als menschenfreundliche Wirklichkeit geoffenbart hat. Ja, dieses Neue Testament – isoliert und für sich betrachtet – müßte in der Lebenswelt dieses Theologen Fridolin Stier wie eine fromme Energieleistung erscheinen, wären da nicht seine Kommentare, seine Gegenerfahrungen, seine Rückfragen, seine bohrenden Zweifel. Und diese Kommentare treiben das Gott-Denken immer wieder in solche Spannungszustände, daß beide Hälften manchmal auseinanderzufallen drohen: Hier das Neue Testament und seine Botschaft vom in Jesus Christus offenbarenden Gott und dort die Theologia negativa, die apophatische Theologie, die von Gott eher schweigen zu müssen meint als von ihm ständig zu reden, die die Welt als Frage erlebt, als dunkles, schweigendes Rätsel, das sich auch mit Hinweis auf das Neue Testament nicht einfach auflösen läßt. Nur also, wenn man das Neue Testament neben die Aufzeichnungen hält, wenn man Gesprächsfaden herüber und hinüber knüpft, wenn man das Neue Testament im Licht der Aufzeichnungen und die Aufzeichnungen im Licht des Neuen Testamentes begreift, hat man die Spannungen verstanden, denen dieser Theologe ausgesetzt war: Erfahrung und Gegenerfahrung, Botschaft und Widerspruch, Trost und Protest, Offenbarungen und Zweifel. Das Neue Testament *und* die Aufzeichnungen: das erst ergibt den ganzen Fridolin Stier.

Man höre zum Schluß in zwei Texte hinein: einen, den er selber schrieb (24. Mai 1972), und einen anderen, den er übertrug und wo er die Botschaft gewissermaßen treuhänderisch weitergab (Kol 1):

„Wenn ich aufmerksam lausche,
lautet die Stille,
brüllt der Sturm der Atome
im schweigenden Schilf.
An die Wand des kosmischen Kerkers geschrieben:
wieviel auch von mir –
ich selbst bin nicht hier.
Münchhausen! schrieb einer darunter,
auch der zog sich am eigenen
Zopf aus dem Sumpf . . .“ (I, 192)

„Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene aller Schöpfung.
Denn in ihm wurde erschaffen das Allsamt:
in den Himmeln und auf der Erde,
das Sichtbare und das Unsichtbare.
Ob Throne, ob Herrenwürden,
ob Mächte, ob Vollmachten:
das Allsamt ist durch ihn und auf ihn hin erschaffen.
Und er ist vor allen
und das Allsamt ist in ihm zusammengehalten."

Nur also, wer beide Welten zusammenzudenken gelernt hat, nur wer immer wieder im Gespräch ist mit der Welt des Hiob und des Nazareners und gleichzeitig mit der Welt von Einstein und Teilhard, Camus und Camoes, Unamuno und Bloch, Kafka und Beckett, der ahnt noch etwas von der Sprengkraft, die im Wort des Neuen Testaments verborgen ist. Aus dieser Spannung heraus müßte Theologie heute getrieben werden, wenn sie sich auf Fridolin Stier berufen will. So soll am Ende die Vision einer anderen Theologie stehen, wie sie Fridolin Stier einmal entworfen hat, eine Theologie an der Grenze der Sprache und an der Grenze des Schweigens, eine Theologie, die sich bewußt ist, daß von Gott nur in der Dialektik von Reden und Schweigen, von Zugriff und Entzug, von Nähe und Distanz überhaupt noch gesprochen werden kann. Fridolin Stier am 28. November 1970 (I, 82):

„Wenn der Theologie einer à la Samuel Beckett geboren würde,
und wenn solcher Samuel Beckett zu Jesus von Nazaret käme,
und dieser ihn riefe,
und er ginge mit ihm,
weiter und weiter ging er mit ihm,
bis an die Grenze der Sprache,
und darüber hinaus bis dahin,
wo das Unsagbare die Sprache erschlägt,
und – wenn dann dieser Samuel theologus
von dort, von da drüben,
zur Grenze zurückfände, dahin,
wo die Sprache noch schweigt
und das Schweigen schon zu sprechen beginnt –
dann! Dann?
Wenn der Theologie,
wenn das der Theologie geschähe,
wenn, wenn, wenn..."

ANMERKUNG

[1] F. Stier, Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen (Freiburg 1981), zit.: I; ders., An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II (Freiburg 1984), zit.: II; Das Neue Testament, übers. v. F. Stier (München, Düsseldorf 1989), s. dazu E. Biser, Die Botschaft – hörbar gemacht, in dieser Zschr. 208 (1990) 135 f.

Bénézet Bujo

Autorität und Normsetzung

Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt

Die katholische Moral gründet im wesentlichen auf Argumenten, die aus dem traditionellen Naturrecht abgeleitet werden, das vornehmlich auf der aristotelisch-thomanischen Philosophie beruht. In seiner offiziellen Lehre beruft sich das Lehramt meistens auf die – gewiß geniale – Konzeption des Thomas von Aquin, was in unserer Zeit für den modernen Menschen, der sich mit anderen Denkrichtungen als denen des Mittelalters konfrontiert sieht, einige Probleme hervorruft. Heute aber müssen wir uns fragen, ob und inwieweit ein Diskurs, der in hohem Maß der Vergangenheit verhaftet geblieben ist, noch relevant sein kann angesichts gegenwärtiger Herausforderungen, nicht nur des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, sondern auch der Tatsache der polyzentrischen Welt. Im folgenden möchte ich auf eines der fundamentalen Prinzipien in der Lehre des Thomas hinweisen. Von da aus wird es möglich sein, den Paradigmenwechsel in der neueren ethischen Argumentation deutlich zu machen.

Der Ausgangspunkt der thomanischen Argumentation

Das Modell der aristotelisch-thomanischen Moral basiert auf dem Prinzip des „guten Lebens". Besonders Thomas von Aquin geht in seiner Morallehre vom Urinstinkt des Menschen aus, der in folgendem Grundprinzip zum Ausdruck kommt: „Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden" (bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum). Thomas sagt: „Wie jedoch ‚Seiendes' das schlechthin Ersterfaßte ist, so ist ‚Gutes' das, was die auf das Tun gerichtete Vernunft zuerst erfaßt; denn alles, was handelt, handelt eines Zieles wegen, das die Bewandtnis des Guten hat. Deswegen gründet sich der erste Grundsatz der auf das Tun gerichteten Vernunft auf die Bewandtnis des Guten, die ... ist: Das Gute ist das, wonach alle streben. Dies ist also das erste Gebot des Gesetzes: Das Gute ist zu tun und zu erstreben, das Böse ist zu meiden. Auf dieses Gebot gründen sich alle anderen Gebote des Naturgesetzes."[1]

Dieses Prinzip, das noch sehr allgemein formuliert ist, stößt in der praktischen Anwendung auf konkrete Gegebenheiten[2]. Dann aber wird eines deutlich: Allein das erste Prinzip des Sittengesetzes ist unwandelbar und gilt ausnahmslos, da

es niemals erlaubt sein kann, das Gute zu unterlassen und das Böse zu tun. Dies bedeutet: Sobald das allgemeine Prinzip durch sekundäre Prinzipien konkretisiert wird, werden das „Gute" (bonum) und das „Böse" (malum) anders zu beurteilen sein, und zwar gerade aufgrund der partikulären und variablen Situationen. Für Thomas werden die Gesetze nur generell formuliert, und sie gelten auch nur für die meisten Fälle: „ut in pluribus" (STh I–II q.94 a.4c; q.96 a.6c). Dies wird an einem Beispiel verdeutlicht: Das Prinzip, das vorschreibt, Hinterlegtes zurückzugeben (depositum est reddendum), wird von dem allgemeinen Prinzip abgeleitet, man solle vernünftig handeln (STh I–II q.94 a.4c). Wer im Wissen, daß der rechtmäßige Besitzer des anvertrauten Gutes dieses mißbrauchen wird, dennoch blind dem Prinzip „depositum est reddendum" folgen würde, handelte vernunftwidrig. Daraus folgt, daß in einer konkreten Situation das Prinzip der praktischen Vernunft, die den ethischen Bereich regelt, außer Kraft gesetzt werden kann, ohne aufgehoben zu werden.

Die Ausnahme, von der hier die Rede ist, läßt nur eine vorläufige Aufhebung des allgemeinen Prinzips zu. Wenn also Thomas von der Wandelbarkeit des Prinzips in bezug auf das Konkrete spricht (STh II–II q.57 a.2 ad 1), denkt er gewiß nicht an eine radikale Änderung der Natur selbst in dem Sinn, daß ein naturrechtlich bindendes Gesetz völlig aufgehoben werden könnte. Es geht vielmehr um die Nichtanwendbarkeit des Gesetzes, die seine bleibende Gültigkeit nicht in Frage stellt. Da die Vernunft nicht alles zu überschauen in der Lage ist, gilt es dem in concreto Rechnung zu tragen. Thomas weiß übrigens, daß die sittliche Reife durch Kontext, Erziehung und anderes mehr bedingt sein kann, ohne daß dies die Gültigkeit eines Prinzips aufhebt. Obwohl beispielsweise die Germanen, von denen Julius Cäsar spricht, den Raub nicht für ein Verbrechen hielten, bleibt dieser Akt dennoch im Widerspruch zum Naturrecht (STh I–II q.94 a.4c).

Trotz dieser Beobachtung ist es wichtig zu unterstreichen, daß Thomas das Gesetz und den ganzen Moralbereich im dynamischen Prozeß sieht. In der Tat hat die Vernunft darüber zu entscheiden, was in einem konkreten Fall dem Wohl des Menschen dienlich ist. In einem auch noch so überholten Argument wie dem hinsichtlich des Samenergusses betont Thomas ohne Umschweife das „bonum hominis", das Wohl des Menschen: Dieser Akt sei gegen das „bonum naturae", den Naturzweck, nämlich gegen die Erhaltung des Menschengeschlechts. Der Kern des thomanischen Arguments besteht darin, daß das ethische Ureil über den Samenerguß nicht vom Naturzweck abhängig gemacht werden darf. Gerade in diesem Sinn muß auch die andere Aussage verstanden werden: „Gott wird nämlich nur dadurch beleidigt, daß wir gegen unser eigenes Wohl handeln" (SCG III c.122)[3].

Selbst für Thomas wird also das ethische Urteil nicht durch eine blinde Natur, sondern durch die Urteilskraft der Vernunft gesteuert. Das Vernunfturteil muß ebenso die Willkür wie die rein utilitaristischen Betrachtungen vermeiden. Dann

aber ist hervorzuheben, daß der Mensch das Wesen ist, das die Erfahrung des Absolutums macht, die jegliche Willkür ausschließt. Der Mensch macht also die Erfahrung „einer ihn unbedingt angehenden und seine Sinnhaftigkeit bestimmenden Befindlichkeit/Wirklichkeit". Dabei geht es um die Selbstverwirklichung des Menschen als Person; es betrifft ferner auch sein Tun und Handeln, die diese Selbstrealisierung sichtbar machen. Die Unbeliebigkeit des ethischen Tuns gründet darin, daß der Mensch nicht nur die Selbstverwirklichung anstrebt, sondern sich auch sich selbst entfremden kann. Diese zwei Momente, die Selbstverwirklichung und die Selbstentfremdung, können, wie Josef Fuchs trefflich sagt, den Menschen nicht gleichgültig lassen. Er stellt fest, daß sein moralisches Handeln nicht in ein Laisser-faire, Laisser-aller geraten darf, da die Erfahrung, die er macht, letztlich auf einem ethischen Absolutum beruht[4].

Eine Bemerkung drängt sich hier auf. Obwohl diese Erfahrung des Absolutums in allen Menschen die gleiche ist, drückt sie sich verschieden aus, je nach Individuen und Gruppen, die aus verschiedenen sozialen und kulturellen Kontexten stammen. Trotzdem – so J. Fuchs – ist es möglich, theoretisch die Erfahrung des Absolutums im Hinblick auf das Unbedingte des sittlichen Handelns zu erklären, obwohl diese Erfahrung nicht absehen kann von Gruppenfaktoren, Glaube, Humanismus usw.[5] Wenn zum Beispiel ein Negro-Afrikaner das Fundament des sittlichen Handelns auf seine in Gott verwurzelten Ahnen zurückführt, wird ein Buddhist nicht gleich verfahren. Auch die Interpretation des Absolutums in bezug auf das sittliche Handeln kann verschieden ausfallen, je nachdem ob es sich um eine kirchliche oder eine nichtkirchliche Gemeinschaft handelt.

Wenn man all diese Interpretationen des gleichen Absolutums in ihrer Mannigfaltigkeit mit in Betracht zieht, stellt man fest, daß es sich nicht um eine ethische Offenbarung handelt, sondern um den menschlichen Geist, der reflektierend die Wahrheit sucht. Diese Suche ist bedingt durch die verschiedenen, von Kulturen, Epochen, religiösen Überzeugungen etc. geprägten menschlichen Auffassungen.

Wenn das thomanische Prinzip „Das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden" ein Absolutum ist, muß es seinerseits durch andere ausnahmslose Absoluta, wie zum Beispiel die Gerechtigkeit, die Keuschheit, die Treue gegenüber dem gegebenen Wort etc., konkretisiert werden. Jedoch sind auch diese Absoluta nur Imperative, die die verschiedenen Lebensbereiche betreffen, das Absolutum aber noch nicht hic et nunc konkretisieren[6]. Da selbst die konkrete Bestimmung der absoluten Imperative nicht unabhängig von der Kontingenzbedingtheit verstanden werden kann, müssen die das Absolutum konkretisierenden Absoluta als bedingte Realisierung des „bonum" in „bona", des Guten schlechthin in bedingten Gütern, gesehen werden. Je tiefer man in das Konkrete hinabsteigt, desto kontingenter und relativer werden die Bona, so daß sich das Bonum immer nur durch

die Bona erfassen läßt. Gerade in diesem Kontext muß die Vorzugsregel zu Rate gezogen werden, die die Frage nach dem vorzugswürdigeren Bonum stellt und die Möglichkeit gibt, nach „Güter- und Wertprioritäten" zu entscheiden[7].

Wird die Kontingenz als unvollkommene Verwirklichung des Absoluten ernst genommen, dann muß mit einem ethischen Pluralismus gerechnet werden. Die Ethik schlechthin gibt es nicht, sondern es gibt nur Ethiken mit den gleichen Idealen. Das gilt auch für die Naturrechtslehre: Wenn man sich auf die Natur beruft, erkennt man, daß sie nicht automatisch eine für alle Kulturen und Epochen gültige, klare und explizite Interpretation liefert. Die Natur, das ist auch die Sprache und die Art, wie der Mensch sich durch alles, was er tut, artikuliert. Zweifellos sind die Natur und die aus ihr herrührenden Folgen wichtig für das moralische Handeln, aber als solche liefern sie noch keine ethischen Normen; diese können vielmehr nur das Ergebnis der vernünftigen Interpretation des Menschen in seiner konkret gegebenen Existenz sein. Folglich ist es berechtigt zu sagen, daß eine gleiche Wirklichkeit offen für unterschiedliche Interpretationen sein kann, die darum bemüht sind, sich dem gleichen Absoluten zu nähern[8].

Obwohl die Fortführung der thomanischen ethischen Reflexion diese Öffnung auf den Pluralismus hin aufweist, kommt sie um die Kritik und die Herausforderung des modernen Denkens nicht herum, dem man unbedingt Rechnung tragen muß.

Paradigmenwechsel – Die Diskursethik

Dem ethischen Modell, wie es beschrieben wurde, stellt sich jenes der Verfahrensethik entgegen, zu der auch die berühmte Diskursethik gehört, wie sie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel entworfen wurde[9]. Die Diskursethik basiert grundlegend auf dem kommunikativen Handeln. Die Frage der ethischen Normativität setzt eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft voraus. Es handelt sich – wie Apel sagt – um eine solidarische Verantwortungsethik all jener, die fähig sind, in den Lebensbereichen, die zur Diskussion gestellt werden können, zu argumentieren. Das setzte prinzipiell das gleiche Recht aller Teilnehmer ebenso wie ihre Verantwortlichkeit für einen argumentativen Diskurs voraus[10]. Konkret heißt das, daß man die Diskursregeln in den Diskussionen beachten und alle Argumente und Gegenargumente ernst nehmen muß. Jede Beherrschung und Manipulation der Gesprächspartner ist auszuschließen, denn nur unter symmetrischen Bedingungen kann der kommunikative Sprechakt eine Chance haben zu gelingen[11].

Nun kann man sich freilich fragen, wie ein kommunikatives Handeln durch Sprechakte zu gültigen ethischen Normen führen kann. Für Apel wie für Habermas bindet der Wille, sich durch Sprechakte mitzuteilen, das Subjekt auf eine

nichthintergehbare Weise in den Anspruch auf die Gültigkeit seines Arguments ein. Die Argumentation wird damit zu einem Handeln, das auf unbeliebigen Voraussetzungen beruht. „Etwas, das ich nicht, ohne einen aktuellen Selbstwiderspruch zu begehen, bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische petitio principii deduktiv begründen kann, gehört zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muß, wenn das Sprachspiel der Argumentation einen *Sinn* behalten soll." [12]

Also wäre zum Beispiel das Ansinnen, jemanden mit einer Lüge überzeugen zu wollen, ein offenkundiger performativer Widerspruch. Dies würde man vielmehr überreden nennen können, denn überzeugen bedeutet, daß der Proponent einen Geltungsanspruch auf Wahrheit erhebt, den der Opponent in der „diskursiven" Situation überprüfen kann [13]. Die Diskursethik verweist also auf den realen Verständigungsprozeß innerhalb einer unbegrenzten „idealen" Kommunikationsgemeinschaft als einziger Legitimationsinstanz, in der jeder Teilnehmer, der zur Diskussion fähig ist, von der Gültigkeit und der Universalisierbarkeit seiner Aussage überzeugt ist [14]. Die Überprüfung dieser Universalisierbarkeit kann nicht einem einzigen Subjekt überlassen werden, sondern sie ist Gegenstand eines „rational motivierten Einverständnisses" [15]. Sie braucht die Zustimmung aller Diskussionsteilnehmer, wodurch den Interessen aller Rechnung getragen und die Chancengleichheit ohne jede Repression gewährt wird. Als eine der fundamentalen Charakteristiken dieser Theorie muß man – nach Apel und Habermas – beachten, daß die Diskussion nur stattfinden kann zwischen Gleichrangigen, die in der Lage sind, vernünftig zu argumentieren. Die Interessen der Tierwelt, jene der Verstorbenen oder der noch nicht Geborenen, aber auch der Kinder und der geistig Zurückgebliebenen können nur advokatorisch wahrgenommen und verteidigt werden [16].

Der Unterschied zwischen der Diskursethik und dem aristotelisch-thomanischen Modell ist, daß die Diskursethik sich nicht auf „gut" und „böse" gründet, sondern vielmehr auf „richtig" und „falsch". Ziel ist es, der Gefahr des Partikularismus zu entgehen, die der Ethik des „guten Lebens" auflauert. Daher bemüht sich die Diskursethik, Normen mit universalem Anspruch zu finden, deren Gültigkeit deontologisch ist. Sie widersetzt sich dem Gegensatz objektiv-subjektiv, der in der traditionellen Moral gang und gäbe ist; denn eine bloß subjektive Gültigkeit eines Arguments, ohne Diskussion und ohne Universalisierungsanspruch, kann es nicht geben. Eine Tugendmoral – individual oder kollektiv – wird damit abgelehnt, denn sie steht unter dem Verdacht, Partikularismus und Relativismus zu begünstigen. Indem es sich auf richtig oder falsch konzentriert, will das diskursethische Modell sowohl den „naturalistischen" als auch den „ethnozentrischen Fehlschluß" vermeiden [17]. Es ist also eine Ethik der Regeln, die um das moralisch Richtige kreist, und nicht eine Ethik des Guten oder der Tugenden. Übrigens geht die Diskussion über den kategorischen Imperativ

Kants hinaus in der Weise, daß dieser Imperativ selbst nicht privatisiert werden darf, sondern sich dem gegenseitigen Verständnis und der Intersubjektivität öffnen muß, da sonst die Universalisierbarkeit von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre.

Die Theorie von K.-O. Apel und J. Habermas ist nicht ohne *Widerspruch* geblieben. Einer der herausragendsten Gegner ist Charles Taylor, dessen These wie folgt lautet: „Ich behaupte also, daß alle Theorien, die der Frage nach dem Richtigen den Vorrang geben, in Wirklichkeit auf einer Idee des Guten beruhen, und zwar in zweierlei Hinsicht: a) daß es der Artikulation dieser Idee bedarf, um deren Motive zu verdeutlichen, und b) daß jeder Versuch, an einer Theorie des Richtigen ohne Untermauerung durch eine Theorie des Guten festzuhalten, zum Scheitern verurteilt ist." [18]

Taylor richtet an die Verfahrensethik die kritische Frage, warum es zwingend geboten sein muß, „bestimmten, eine Sonderstellung einnehmenden Verfahren Folge zu leisten". Die Antwort auf diese Frage findet sich sowohl im Kontext des menschlichen Lebens als auch in der menschlichen Vernunft. Es handelt sich darum, positiv die Conditio humana zu erklären, womit eine inhaltliche Erklärung des Guten unumgänglich wird. Unsere moralische Urteilskraft ist niemals im voraus explizit; sie kann daher nicht durch einen „Regelkatalog" festgelegt werden, selbst dann nicht, wenn es sich um einen umfangreichen Katalog handeln würde. Die moralische Urteilskraft ist wesentlich gegründet auf die „Phronesis" (Klugheit). Laut Taylor liegt ein „Teil des Verständnisses des Guten ... in dem Wissen begründet, wie unter wechselnden, nicht vorhersehbaren Bedingungen gehandelt werden soll". Falls man – so Taylor weiter – dazu aufgefordert werden sollte, dieses Wissen verständlich zu machen, wäre das nur möglich, indem man sich auf beispielhafte Handlungen oder Menschen beruft oder es durch das Erzählen von Geschichten illustriert [19].

Wenn man sich an diese These hält, können die Normen nicht kontextfrei sein, sondern man muß immer ihrem „Sitz im Leben" Rechnung tragen. Dieses ethische Modell wird *Kommunitarismus* genannt: Die Normen werden in bestimmten Gruppen gelebt, und für ihre Auslegung und Anwendung sind sie auf die Phronesis angewiesen.

Der Einwand von seiten der Verfahrensethik ist nun, ob das kommunitaristische Modell nicht den Status quo und den „ethnozentrischen Fehlschluß" begünstigt. Taylor antwortet mit einem kategorischen Nein. Hier sein Argument: „Ein Zuwachs an praktischer Vernunft vollzieht sich im Rahmen eines Vorgriffs auf das Gute und beinhaltet die Überwindung früherer Verzerrungen und fragmentarischer Erkenntnisse. Die Sicherheit, die wir hinzugewinnen, besteht gerade nicht in der Endgültigkeit von Überzeugungen, sondern darin, daß sie eine Erweiterung des bis dato gewonnenen Wissens darstellt." Das bedeutet nach Taylor, daß sich das moralische Wissen, im Gegensatz zum naturwissenschaftli-

chen, nicht auf etwas völlig Neues bezieht, weil es sich immer um etwas handelt, das wir schon impliziterweise im Sinn der platonischen Anamnese besitzen[20].

Wenn man den Gedanken Taylors in radikaler Weise ausdrücken wollte, müßte man sagen, daß die konkreten Güter im Licht des „Bonum" schlechthin transzendiert und beurteilt werden müssen. Hier muß sich der Mensch fragen, ob die Verwirklichung eines partikularen Gutes sowohl mit dem absoluten Guten als auch mit seiner Würde als Mensch vereinbar ist.

Indem er so eher für eine Ethik des Guten als für eine Ethik der Regeln plädiert, glaubt Taylor gleichzeitig den ethischen Pluralismus zu retten. In der Tat geht eine Verfahrensethik nicht davon aus, daß die Quellen des Guten vielfältig sein können. Für die Verfahrensethik etabliert ein exklusiv gültiges Verfahren die Regeln, die universalisiert werden können, und schließt damit jeden Widerspruch aus[21].

Abgesehen von diesem Offenheitsdefizit im Blick auf den ethischen Pluralismus ist der Verfahrensethik auch vorgeworfen worden, sich ausschließlich auf die Rationalität zu konzentrieren. Es kann sich in der Tat nicht alles auf die Vernunft gründen lassen. Eine rationale Diskussion mit Chancengleichheit setzt unter anderem Vertrauen in den Gesprächspartner voraus. Im weiteren müßte alles, was diskutiert und aufgezeigt wird, schließlich frei in eine ethische Entscheidung integriert werden[22].

An dieser Stelle ist auf die Problematik der *Phronesis* hinzuweisen. Die diskursethische Theorie erweckt den Eindruck, daß die Phronesis, die sich mit dem „guten Leben" beschäftigt, den faktischen Status quo bevorzugt. Die Phronesis in der aristotelisch-thomanischen Tradition beispielsweise darf aber nicht in diesem Sinn mit Naivität gleichgesetzt werden. Es handelt sich eher um eine kritische Auslegung des bestehenden Gesetzes und der vorgegebenen Situation[23].

Die Phronesis ist ein situatives Moralurteil, das sich keineswegs von der Vernunft trennen läßt. Für Thomas von Aquin, auch wenn sie mit der „recta ratio agibilium", der praktischen Vernunft, zu tun hat, gehört die Phronesis als Klugheit zu den Verstandestüchtigkeiten (STh I-II q. 56, a. 3c; q. 57, a. 4–6; II-II q. 47, a. 1–3)[24]. Im konkreten Leben wird die Phronesis mit Konflikten konfrontiert, aus denen sie Kenntnis für das praktische Handeln gewinnen soll. Das ethische Urteil kommt durch öffentliche Debatten, durch Gespräche und Meinungsaustausch zustande, wobei die Klugheit als praktische Weisheit eine wichtige Rolle spielt[25]. Sie wird von der Erfahrung geleitet, die dazu hilft, einzelne Fälle richtig zu beurteilen.

Wenn man also die Phronesis im Licht der urteilenden Vernunft sieht, ist ein Dialog mit der Verfahrensethik möglich. Die Klugheit ist schließlich ja die Manifestation der strebenden Vernunft bzw. des vernünftigen Strebens, das den Menschen zum Urheber seiner Taten macht[26]. Wichtig ist dabei, daß jede Klugheit sich zur Diskussion stellen und durch andere „Klugheiten" kritisieren läßt.

Im Rahmen der Kontextualität, die bestimmend für die Phronesis ist, muß das Problem von *Tradition* und *Kultur* erwähnt werden. Das Wort „Tradition" ist nicht unbedingt negativ aufzufassen. Paul Ricoeur unterscheidet zwischen den Traditionen und der Tradition. Die Traditionen betreffen ein Volk, eine Kultur oder eine Gemeinschaft, während die Tradition sich auf die antiargumentative Autorität bezieht. Die diskursethische Kritik trifft nur auf letztere zu. Sofern es sich aber um verschiedene Völker und verschiedene Traditionen handelt, muß diese Verschiedenheit nicht unbedingt zum ethnozentrischen Fehlschluß führen. Die Traditionen und Kulturen sind die „prima instrumenta laboris", die allerersten Arbeitsinstrumente, die zur Argumentation herausfordern und die Verständigung aller Kulturen ermöglichen. Was als universalisierbares Ergebnis einer bestimmten Kultur gilt, darf seinen Geltungsanspruch nicht ohne Dialog mit anderen Kontexten und Völkern durchsetzen. Die Universalisierbarkeit muß sich in Konfrontation mit Andersdenkenden bewähren. Nimmt man den Dialog und die Diskussion mit anderen Traditionen ernst, dann kann das Universale nur kontextuell entstehen. Mit anderen Worten: Der Kontext ist der Ort, an dem das Universale potentiell gegenwärtig ist[27]. Das Zustandekommen der Normen durch die Diskursethik ist ein Prozeß, der sich durch verschiedene Überzeugungskonflikte vollzieht, in denen die Phronesis das Richtige unterscheidet.

All diese Kritiken können freilich nicht die Tatsache ignorieren, daß das Modell der Diskursethik ein Ideal vorschlägt, bei dem es darum geht, die Gefahr – wie sie in einer substantiellen Ethik vorhanden ist –, sich zu irren, auf ein Minimum zu beschränken. Dieses Ideal wird zweifellos niemals ganz erreicht werden, aber das kann nicht von der Anstrengung entbinden, es wenigstens zu versuchen. Das läßt sich besser verstehen, wenn man zwischen Ethik (Sittlichkeit) und Moralität unterscheidet. Im Denken von Habermas beschreibt die Ethik einen Prozeß, in dem wir bereits engagiert sind und der uns gegeben ist in Bräuchen, in der Gesellschaft, den Gemeinschaften. Die Moralität im Gegensatz dazu ist eher auf dem Niveau der Rationalität situiert im Hinblick auf die Etablierung der Gültigkeit dieser oder jener Norm.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Verfahrensethik sehr wohl anwendbar ist zur Problemlösung im makro-ethischen Bereich, aber sie scheint wenig effizient zu sein auf mikro-ethischem Niveau. In der Mikro-Ethik wird man oft mit sofort zu fällenden Entscheidungen konfrontiert, wo der Faktor Zeit von großer Wichtigkeit ist. Diese Situation kann mit den etablierten Regeln in Konflikt geraten. Hier kann schwerlich die Diskursethik Anwendung finden, da sie in erster Linie darum bekümmert ist, sichere deontologische Regeln aufzustellen, ohne die konkrete Anwendbarkeit zu bedenken. An dieser Stelle kann die substantielle Ethik, die als Ausgangspunkt das „gute Leben" hat, eine wesentliche Ergänzung zur Verfahrensethik sein, weil sie eher dem Pluralismus und der Individualethik Rechnung tragen kann.

Trotz dieser Vorteile ist die substantielle Ethik jedoch wenig ertragreich auf makro-ethischem Niveau. In den schwerwiegenden Problemen wie den strukturellen Sünden und der neuen Weltwirtschaftsordnung kann eine Tugendethik, die sich einzig auf das „bonum faciendum" gründet, zwar auf individueller Ebene ein ruhiges Gewissen sichern, aber sie scheint nicht die nötige Dynamik zu besitzen, um die etablierten Systeme zu stürzen und eine Erneuerung der Moral herbeizuführen. Aber selbst was die sofortigen Entscheidungen im mikro-ethischen Bereich angeht, erweist sich der Dialog mit der Diskursethik als notwendig; denn um die Gefahr eines subjektiven Relativismus zu vermeiden, muß man von gewissenhaft aufgestellten Normen ausgehen. Und was den Pluralismus angeht, ist es möglich, in diskursiver Weise zu bestimmen, von welcher Norm ausgehend ein ethischer Pluralismus akzeptabel sein kann. Dafür jedoch ist es nötig, sowohl in bezug auf die Verfahrensethik als auch im Hinblick auf die substantielle Ethik eine kritische Distanz zu wahren.

Ein nichtwestliches Modell: die afrikanische Ethik

Im afrikanischen Modell erkennt man Elemente der substantiellen Ethik, die sich am besten im Rahmen des Kommunitarismus erfassen lassen. Andererseits umfaßt der afrikanische Kommunitarismus die Dimension der Verfahrensethik.

Was die substantielle Ethik anbelangt, beruft sich das afrikanische Modell auf die Gemeinschaftserfahrung; diese Erfahrung ist im wesentlichen gegründet in der Lebensweisheit der Vorfahren und der Ältesten der Sippe. Die Normen, die von ihnen aufgrund ihrer Erfahrung und Weisheit aufgestellt wurden, sollen das „gute Leben" in der Gemeinschaft gewährleisten. Das ist der Grund, warum die Ethik nicht in individualistischer Weise gelebt werden kann.

In diesem Modell muß in zweiter Linie unterstrichen werden, daß gemäß der afrikanischen Auffassung der Mensch nicht zum Menschen wird durch das „cogito", sondern durch die Beziehung und die Verwandschaft. Das fundamentale Prinzip dieser Ethik ist nicht „cogito ergo sum", ich denke, also bin ich, sondern eher: Ich bin verwandt, also bin ich. Derjenige, der fern von jeder Verwandtschaft lebt, wird niemals das Cogito erreichen. Ohne gemeinschaftliche Beziehung wird man weder seine Identität finden noch denken lernen. Das Selbstbewußtsein setzt ein Gegenüber in Menschengestalt voraus. So wird ein Mensch, der in der wilden Natur heranwächst, inmitten von Tieren, keinen Zugang haben zum Denken, weil er von jeder Verwandschaft abgeschnitten ist. Ausgehend von der Gemeinschaft werden die Beziehungen kosmisch und die Natur erweist sich als bestimmend für die menschlichen Gemeinschaftsbeziehungen. In diesem Sinn impliziert das kommunitaristische Modell der afrikanischen Ethik auch die Versöhnung mit der Natur[28].

Ersichtlich sprengt die negro-afrikanische kommunitaristische Ethik den Rahmen der klassischen substantiellen Ethik des okzidentalen Typs, die ihre Grenzen an der Moral des „guten Lebens" findet und in einseitiger Weise die private Tugendethik ebenso wie das abstrakte und private Cogito betont. Von ihrem Standpunkt aus nähert sich die negro-afrikanische Ethik vielmehr der Verfahrensethik an. Sie basiert ebenfalls grundlegend auf der *Kommunikation.* So entstehen viele Normen auf den Umweg der Palaver, in denen man den Interessen der ganzen Gemeinschaft, einschließlich der Verstorbenen, Rechnung trägt. Die Teilnehmer an diesen Palavern sind die Weisen der Gemeinschaft, die nicht nur ihr Volk gut kennen, sondern die gleichzeitig in die gleichen Erfahrungen dieses Volkes einbezogen sind. Konsequenterweise sind ihre Argumente keine Abstraktionen, sondern sie haben einen existentiellen Charakter.

Diese Charakteristika unterstreichen gleichzeitig den Unterschied zwischen der Diskursethik und dem Modell der negro-afrikanischen Ethik. Zuerst lebt die negro-afrikanische kommunitaristische Ethik in Solidarität mit den Verstorbenen, die durch ihre Erfahrung und Weisheit und ihr Leiden lebendig bleiben inmitten ihrer Nachfahren. Der Dialog mit den Toten geschieht durch die Annahmitten ihrer Nachfahren. Der Dialog mit den Toten geschieht durch die Anamnese, die es diesen erlaubt, an unseren kommunikativen Handlungen teilzunehmnese und Erkenntnis ebenfalls die unsichtbare Gemeinschaft der Ahnen in ihre Rede und ihr moralisches Handeln integrieren. Eine der Konsequenzen einer solchen Erinnerungssolidarität und -erkenntnis ist, daß schon unter den Lebenden die Älteren keine vernachlässigbare Größe darstellen. Die junge Generation weiß sich den Älteren verpflichtet, den Erbauern der Gemeinschaft, die die Jüngeren trägt und leben läßt. Des weiteren sind die Älteren durch ihre Erfahrung und ihre Weisheit noch fähig, die Gemeinschaft zu bereichern, damit diese auf solide aufgestellten Regeln aufgebaut wird. In diesem Sinn können die alten Personen nicht von der Gesellschaftsorganisation ausgeschlossen werden, sondern sie haben das Recht, an den Diskussionen, die die Lebensbedingungen verbessern sollen, teilzunehmen[29].

Ein zweiter Unterschied betrifft die Methode und das Instrumentarium der beiden Ethikmodelle. Die Diskursethik erscheint elitär und diskriminierend, weil nur die Vernunft zählt. Man kann nur mit denen diskutieren, die fähig sind, rational zu argumentieren. Damit bleibt die Diskursethik der westlichen Tradition des Cogito treu, die die menschliche Person einzig über die Vernunft definieren will. Läuft eine Ethik, deren einziges Prinzip nur die Rationalität ist, nicht Gefahr, die Vernunft zu verabsolutieren und jene herabzuwürdigen, die nicht die Möglichkeit haben, die gleiche rationalistische Klugheit zu erlangen?[30]

Die kommunitaristische Ethik, die auf dem Modell des Palavers basiert, bedient sich in erster Linie der sapientialen Phronesis. Dennoch begünstigt sie keineswegs einen Status quo in den ethischen Normen. Vielmehr ist sie eine fort-

währende, ununterbrochene Interpretation der etablierten Normen, die den verschiedenen Situationen angepaßt werden, um der Gemeinschaft Gerechtigkeit widerfahren zu lassen in ihrer Aufgabe, das Leben zu fördern. Kraft dieser fortwährenden Interpretation der bereits existierenden Normen ist die afrikanische kommunitaristische Ethik offen und bereit, auf ihre Weise die Modernität, soweit sie richtig und wertvoll ist, zu integrieren. Sie ist auch fähig, die gleiche Modernität von innen heraus zu kritisieren und zu verändern. Ein Beispiel wäre das System der Einkommensgesellschaft, die oft ihre Arbeiter ausbeutet durch eine geradezu entwürdigende Entlöhnung. Die afrikanische Solidarität hat es sich zur Aufgabe gemacht, ein solches System umzuorganisieren. So kommt es, daß sich Arbeiter und Arbeiterinnen jeden Monat treffen, um turnusmäßig ihr ganzes Gehalt einem einzigen Kollegen bzw. einer einzigen Kollegin zu übergeben, damit ein Ausweg aus den materiellen Schwierigkeiten der Familien der Betroffenen gefunden wird.

Das deutlichste Beispiel in bezug auf die kommunitaristische Ethik des Palavers ist das Problem des Inzestverbots. Bei verschiedenen negro-afrikanischen Stämmen kann selbst eine in den Augen von westlichen Menschen entfernte Verwandtschaft den sexuellen Verkehr in absoluter Weise verbieten. Wenn sich die beiden betroffenen Partner gegen die Einwände auflehnen, indem sie sich auf das moderne Verständnis von Verwandtschaft und Familie beziehen, müssen sich die Ältesten und Weisen der Sippe mit allen Interessierten zusammenfinden, um die geltende Tradition zu überprüfen. Der Austausch, der hier stattfindet, basiert auf gegenseitigem Anhören von Argumenten und Gegenargumenten. Die kommunikative Gemeinschaft des Palavers ist auch bereit, die Erfahrungen der Vergangenheit der Vorfahren anzuhören und sie mit den Ansprüchen der modernen Zeit zu konfrontieren[31]. Dieses Modell eignet sich als ideales Feld für die Artikulation der Verfahrensethik. Durch eine aufmerksame Diskussion können die Beteiligten und Betroffenen schließlich einen Konsens erreichen, der entweder in der Verwerfung oder der Aufrechterhaltung der existierenden Tradition besteht.

Obwohl dieses Modell nicht in allem vollkommen ist und es nötig hat, positive Elemente der Diskursethik des westlichen Modells zu integrieren, scheint es weniger diskrimierend und weniger dominierend zu sein als das Modell, das hauptsächlich, wenn auch anders als Descartes, einzig das Cogito herausstreicht und die weisheitliche Dimension vernachlässigt. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet kann die kommunitaristische Ethik des afrikanischen Palavers eine Ergänzung für die Diskursethik in bezug auf die unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft sein.

In einer vielfältigen Welt, in der die Denksysteme und die kulturelle Pluralität Respekt und Anerkennung fordern, ist es dringend nötig, den traditionellen moralischen Diskurs einer Revision zu unterziehen. Die ethischen Probleme, die sich heute stellen, scheinen durch das Modell der Individualethik nicht lösbar zu

sein, die nicht selten auch individualistisch gelebt wird. Ein neues ethisches Modell drängt sich auf, das sich nicht mehr begnügt mit einer privaten oder gar privatisierten Tugendethik, sondern in dem gemeinschaftliche und dialogische Dimensionen eine wichtige Rolle spielen. Eine Ethik, in der eine einzige Person eine umfangreiche Autorität besitzt oder ein einziges System, das nicht hinterfragbar ist, Recht und Gesetz bestimmt, ist nicht mehr fähig, überzeugende Normen zu etablieren, die auch dem heutigen Kontext gerecht werden. Die Ethik des „guten Lebens" und die Diskursethik sind aufgerufen zu gegenseitiger Kritik, indem sie sich ihres einseitigen westlichen Cogito entledigen. Die Öffnung gegenüber nichtwestlichen Ethikmodellen ist eine Notwendigkeit in einer multikulturellen und polyzentrischen Welt.

ANMERKUNGEN

[1] STh I–II q. 94 a. 2c in der Übers. von O. H. Pesch, Das Gesetz (DThA 13, Graz 1977) 74.

[2] Vgl. zum folgenden B. Bujo, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin (Paderborn 1979); ders., Die Begründung des Sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin (Paderborn 1984); O. H. Pesch, Kommentar, a. a. O. 568–743.

[3] L. Oeing-Hanhoff, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach Humanae Vitae, hrsg. v. F. Henrich (München 1970) 34.

[4] J. Fuchs, Das Absolute in der Moral, in dieser Zschr. 207 (1989) 825–838, 826. [5] Ebd. 827. [6] Ebd. 830.

[7] F. Böckle, Fundamentalmoral (München [4]1985) 307. [8] J. Fuchs, a. a. O. 832f.

[9] J. Habermas, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln (Frankfurt 1983); ders., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde. (Frankfurt [4]1987); K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral (Frankfurt 1988). [10] Ebd. 116.

[11] J. Habermas, Moralbewußtsein 145. [12] Ebd. 92, der hier K.-O. Apel zitiert. [13] Ebd. 98–101.

[14] K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung 117, Anm. 17/2. [15] J. Habermas, Moralbewußtsein 98.

[16] K.-O. Apel, Diskurs und Verantwortung 239, 272; J. Habermas, Moralbewußtsein 104, 133. [17] Ebd. 89.

[18] Ch. Taylor, Die Motive einer Verfahrensethik, in: Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, hrsg. v. W. Kuhlmann (Frankfurt 1986) 101–135, 119. [19] Ebd. 119f. [20] Ebd. 130.

[21] Ders., Le juste et le bien, in: Revue de métaphysique et de morale 93 (1988) 33–56, 53.

[22] R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik (Stuttgart 1989) 177–185; E. Tugendhat, Probleme der Ethik (Stuttgart 1984) 108–131. S. auch die Kritik v. O. Höffe, Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne (Frankfurt 1990) 331–390. [23] Vgl. P. Ricoeur, Soi-même comme un autre (Paris 1990) 337.

[24] B. Bujo, Die Begründung des Sittlichen 84–88. [25] P. Ricoeur, a. a. O. 337.

[26] Vgl. H. Schnädelbach, Was ist Neuaristotelismus?, in: Moralität und Sittlichkeit, a. a. O. 38–63, 57 unter Berufung auf Aristoteles, Nik. Eth. 1113a 11–13 und 1139a 30ff.

[27] P. Ricoeur, Soi-même comme un autre 336, spricht von „universels potentiels ou inchoatifs".

[28] B. Bujo, La rationalité scientifique occidentale et son incidence sur le Tiers monde, in: Civitas 44 (1989) 312ff.

[29] B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? Eine Anfrage an westliches Denken, in dieser Zschr. 207 (1989) 591–601, 595–597.

[30] 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) 192–198. Ich habe einige kritische Punkte der Diskursethik hervorgehoben in meiner Studie: Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik? 602–606.

[31] Zum Ganzen vgl. B. Bujo, Gibt es eine spezifisch afrikanische Ethik?

UMSCHAU

Ignatius von Loyola in der medizinisch-psychologischen Fachliteratur

Die Person des heiligen Ignatius medizinisch-psychologisch zu untersuchen, hat seit jeher zahlreiche Autoren gereizt. Nun sind rückwärtsgerichtete Diagnosen von längst Verstorbenen stets problematisch. Insbesondere ist die rücksichtslose Anwendung medizinischer und psychoanalytischer Intimerfahrungen von heute lebenden Patienten auf Persönlichkeiten der Vergangenheit ein beklagenswertes Übel in der Geschichte sowohl der medizinischen wie der psychologischen Wissenschaft.

Unsere Absicht ist bescheidener. Anläßlich der kommenden Ignatiusjubiläen sollen einige Arbeiten dargestellt und gewürdigt werden, die im Gespräch zwischen Theologen, Medizinern und Psychologen über das Krankheitsbild und die Persönlichkeitsstruktur des Heiligen hilfreich sein können, vor allem solche, die für Theologen nicht leicht greifbar oder kaum bekannt sind. Je besser man einen Menschen versteht, desto besser versteht man dann auch die Wirkungsgeschichte, die er ausgelöst hat.

Zunächst sollen zwei grundlegende Arbeiten über den organmedizinischen Befund dargestellt werden, sodann psychiatrisch-neurologische Gesichtspunkte und schließlich Aspekte seiner Persönlichkeitsstruktur in der Sicht der Psychoanalyse Sigmund Freuds und der analytischen Psychologie C. G. Jungs, wobei es kaum möglich sein wird, dies alles zu einem einheitlichen Bild zu synthetisieren. Insbesondere wird man – so verlockend dies auch sein mag – aufgrund der Quellenlage Zurückhaltung darin üben müssen, ein Psychogramm des Heiligen zu entwerfen, also eine übersichtliche und vollständige Darstellung aller psychologischen Daten. Die zeitgenössischen Berichte und seine Selbstäußerungen im Pilgerbericht und im geistlichen Tagebuch geben dafür zu wenig her; und es fehlt die persönliche Anamnese, die eine interpretative Zusammenfassung erst verantwortbar macht.

Walther Hans Ullman (in: Medizinische Welt 13, 1963, 1758–1763) referiert in seinem medizinisch-geschichtlichen Beitrag die organische Krankengeschichte des Ignatius, soweit sie sich aus dem Pilgerbericht und den frühen Zeugnissen und Biographien erheben läßt. Die Schwerpunkte liegen in der Darstellung der Beinverletzung in Pamplona und dem Krankheitsbefund der letzten Lebensjahre. Besonders ausführlich stellt Ullman den Sektionsbefund des damals berühmten Realdo Colombo dar.

Colombo hatte Ignatius autopsiert und darüber drei Jahre nach dessen Tod in seinem Buch „De re anatomica", Bd. 15, einem Freund berichtet: „Ich habe wahrhaftig mit eigener Hand ungezählte Steine herausgenommen, die sich in verschiedener Färbung in den Nieren, in den Lungen, in der Leber und in der Pfortader befanden, wie du, lieber Jakob, dies mit eigenen Augen hättest sehen können bei dem verehrungswürdigen Ignatius, dem General der Gesellschaft Jesu." Dies ist, nebst einer Bemerkung in Polancos Chronicon, der früheste Hinweis darauf, daß die organische Krankheit des Ignatius in einem multiplen Steinleiden – insbesondere von Gallensteinen – bestand und nicht in einem Magenleiden, wie seine Zeitgenossen zunächst vermutet hatten.

Ebenfalls auf den Autopsiebefund Realdo Colombos bezieht sich *Eugene G. Laforet* (in: Linacre Quaterly 24, 1957, 85–89), der in der Entzündung der Gallenblase und der Gallenwege und einer Zirrhose von Galle und Leber die Krankheit sieht, die schließlich zum Tod führte.

Ullman und Laforet haben gründlich recherchiert. Nur ist der medizinische Aspekt des Leidens des Ignatius komplizierter. Denn die diagnostischen Erwägungen bewegen sich nicht nur zwischen Gallen- und Magenleiden, da nach dem heutigen medizinischen Wissen die Beschwerden des Heiligen alles andere als eindeutig sind.

So begründet aus psychiatrisch-neurologi-

scher Sicht *G. Hesse* den Verdacht auf das Vorliegen eines zerebralen Leidens (in: Der Nervenarzt 38, 1967, 102–107). Hesse stellt die Hypothese eines Hirnleidens bei Ignatius auf, das sich je nach Stoffelwechsellage entweder in psychomotorischen Anfällen oder in psychotischen Episoden äußerte. So deutet er die Erfahrungen des Ignatius in Manresa als Schilderung einer endoformen depressiven Psychose anankastischer Prägung. Seine visionären Erlebnisse deutet Hesse als typische Erscheinungen einer Temporallappenepilepsie. Die von Ignatius verzeichnete absolute Keuschheit entspreche der Hyposexualität bei psychomotorischer Epilepsie. Die von ihm empfohlene Gebetsmethode, bei jedem Atemzug nur ein Wort zu beten, wodurch es zu einer unwillkürlichen Hyperventilation komme, sei anfallsprovozierend und habe ihm möglicherweise als selbstinduzierter Anfallsauslöser gedient, womit er depressive Stimmungen kupierte.

Hesse verarbeitet eine Fülle bis dahin erschienener Fachliteratur und versucht zu zeigen, wie der Mensch Ignatius sein Leiden bewältigte und seine Persönlichkeit trotz anscheinender Progredienz des Hirnleidens in einem einzigartigen Prozeß der Entpsychotisierung wandelte und vergeistigte, so daß der Inigo von Manresa mit dem Ignatius von Rom kaum identische Züge aufweist. Zwar können nicht alle Schlußfolgerungen Hesses überzeugen; so erscheint es medizinisch fraglich, die angeblichen Depressionen an den im Pilgerbericht und im geistlichen Tagebuch beschriebenen Weinen festzumachen. Dennoch ist es bedauerlich, daß diese grundlegende Arbeit in der Ignatiusforschung bislang so gut wie gar nicht zur Kenntnis genommen wurde.

Erstmalig im deutschen Sprachraum – soweit wir sehen – deutet *Georg Lomer* die Person des Ignatius im Bezugssystem der Psychoanalyse (Ignatius von Loyola – vom Erotiker zum Heiligen. Eine pathographische Geschichtsstudie, Leipzig 1913). Für ihn ist Ignatius ein Hysteriker, der niemals einen wirklichen Freund besessen hat, aber voll brennenden Ehrgeizes und Herrschbegier war. Lomer deutet die Marienvision auf dem Krankenlager als sexuellen Wunschtraum und die Schlangenvision in Manresa als Bild des männlichen Gliedes und weiß sich als orthodoxer Anhänger Sidmund Freuds auch sonst dessen Thesen verpflichtet. „Solange Inigo in der Welt lebte und die Frauen liebte, ... war der männliche Petrus sein bevorzugter Heiliger. Sobald er aber ... aller Fleischeslust entsagte, wurde Maria der Gegenstand seiner besonderen Andacht" (47).

Ebenfalls im Bezugsrahmen der Psychoanalyse deutet *Jose R. Lombillo* die Bekehrungsgeschichte des Ignatius (in: Psychiatrical Quaterly 47, 1973, 386–418). Er versteht sie als Suche nach Identität. In einem Prozeß der Regression und Umstrukturierung seiner Abwehrmechanismen habe Ignatius den ursprünglichen phallischen Narzißmus seiner militärischen Identität als Soldat in einen „normalen und gesunden" Narzißmus seiner religiösen Identität als Ordensmann umgeformt. Auch sei es ihm gelungen, seinen ödipalen Konflikt durch Verschiebung auf übernatürliche Objekte – die Jungfrau Maria, die Dreifaltigkeit – zu lösen. In der Vision von Maria mit dem Jesuskind würde sich Ignatius in einer präödipalen Regression als das Kind sehen und darin einen Lösungsversuch einander widerstreitenden Wertsysteme unternehmen.

Lombillo hält sich strikt an die Biographie des Ignatius, soweit sie ihm bekannt ist. Dennoch kann sich der Leser in einigen Passagen des Eindrucks eines doch ein wenig vereinfachenden „Vulgär-Freudianismus" nicht erwehren, etwa wenn Lombillo die Stadt Pamplona als Mutter, die angreifenden Franzosen als Vater und die Verletzung durch die Kanonenkugel als symbolische Kastration deutet oder im Impuls des Ignatius, den Mauren zu töten, die Verschiebung inzestuöser Wünsche sieht.

Kaum bekannt ist, daß *C. G. Jung* während seiner Vorlesungstätigkeit an der Eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich in den Jahren 1939/40 eine psychologische Deutung der Visionen des Ignatius und des Exerzitienbuchs versucht hat (s. H. Kügler, in: Theologie und Philosophie 64, 1989, 334–363). Jung versteht die Schlangen- und Hostienvision des Ignatius in Manresa als Begegnung mit seiner eigenen Ganzheit. Leider manipuliere Ignatius aber sein Unbewußtes mit der Zeit mehr und mehr und interpretiere seine Visionen so, daß sie in das

kirchliche Dogma paßten. So sei die Vision von La Storta eine projizierte und konkretisierte Phantasie der Dinge, die Ignatius in Rom erhoffte und erwünschte.

In den Geistlichen Übungen sieht Jung eine westliche Parallele zum Yoga. Sie entsprechen seiner Ansicht nach unter der Rücksicht, den Prozeß der Individuation zu fördern, exakt dem östlichen Weg des Yoga – nur in christlicher Form und in Übereinstimmung mit der Psychologie des Westens. Jung versucht, am Beispiel der Exerzitien zu zeigen, wie für Ignatius mit Hilfe aktiver Imagination der Individuationsprozeß verläuft. Leider erliegt Jung aufgrund der von ihm verwendeten Literatur einigen gravierenden Fehleinschätzungen und hat auch den von Ignatius intendierten Ablauf des Exerzitienprozesses nicht eigentlich erfaßt.

Sorgfältiger als Jung selbst hat der Jungianer *Bruno Lautenschlager* den Weg des Ignatius als Individuationsprozeß dargestellt (in: Entschluß 44, 1989, 6–12). Anhand der Biographie zeigt Lautenschlager, wie Ignatius die vier Phasen des Individuationsprozesses durchlaufen hat, nämlich die erste Begegnung mit dem Unbewußten nach seiner Verletzung in Pamplona, gefolgt von der Einsicht in seinen Schatten in der Begegnung mit dem Mauren vor dem Montserrat als Bekämpfung des eigenen uneingestandenen Unglaubens. Es folgt die Begegnung mit der Anima als der weiblichen Seite im Mann, die bei Ignatius von den Liebesabenteuern seiner Jugend bis zur Verehrung „unserer Herrin" durch den reifen Ignatius in Rom reicht. Schließlich versteht Lautenschlager die Christuserscheinungen des späten Ignatius psychologisch als Begegnung mit dem Selbst, die Trost, Kraft und Bestätigung schenkt.

Abschließend sei noch das von *Girolamo Moretti* anhand von Schriftproben erstellte graphologische Gutachten über die geistigen und charakterlichen Neigungen des Ignatius erwähnt (Die Heiligen und ihre Handschrift, Padua 1952, dt. Heidelberg 1960, 101–106). Es attestierte ihm eine überdurchschnittliche Intelligenz und den Drang zu großen Taten. Ignatius habe die Neigung zum Befehlen. Er räche sich an allen, die an seinem Tun etwas auszusetzen wagten. Es fehle ihm an Nächstenliebe; statt dessen mache sich sein starkes Geltungsbedürfnis bemerkbar.

Nun ist die Annahme, die Handschrift sei Ausdruck der Persönlichkeit, in der Psychologie stark umstritten. Zwischen Merkmalen der Persönlichkeit und der Handschrift bestehen zwar Zusammenhänge, diese sind aber zu gering, um die Graphologie allein als Methode der Persönlichkeitsdiagnostik verwenden zu können. Im Jahr 1989 hat der Präsident des graphologischen Instituts der Schweiz, Josef Sailer (Bern), ein neues Gutachten über die Handschrift des Ignatius erstellt. Jedoch ist dieses Gutachten, das Ignatius eine Dominanz des Intellektuellen bei gleichzeitiger „verhaltener Leidenschaft" bescheinigt, bisher nicht veröffentlicht.

Auch gibt es noch keine Studie über Krankheitsbild und Persönlichkeitsstruktur des Ignatius – soweit das aufgrund der Quellenlage möglich ist – aus der Sicht der Psychosomatik.

Adelheid Franz – Hermann Kügler SJ

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7: P–Q. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer. Basel: Schwabe 1989. VI, 933 S. Lw. 298,–.

Fünf Jahre verstrichen seit dem Erscheinen des 6. Bandes bis zu diesem weiteren großformatigen, schwergewichtigen und bisher umfangreichsten Zeugnis einer immensen Gelehrtenarbeit. (Die Bände 8–10 sollen in Abständen von zirca drei Jahren folgen; auch ein Registerband ist angekündigt.) Auf die 305 Artikel entfallen im Schnitt je drei große Spalten; die Autorennamen scheinen 455mal auf, d. h. daß öfters mehrere Verfasser an einem Artikel mitgearbeitet haben. Der Artikel „Philosophie" bildet mit 305 Spalten (572–879) und 36 Autoren den Schwerpunkt des Bandes; er stellt eine ganze Monographie der vor allem europäisch-westlichen Philosophiegeschichte dar, soweit diese eben das Begriffswort „Philosophie" kennt, und davon ist denn auch eine gesonderte Buchausgabe vorgesehen. Die Belegstellen für den Begriffsgebrauch einzelner Epochen oder Richtungen umfassen gelegentlich 3–4 Kleindruckspalten. Eigene Teile behandeln die institutionellen Formen der Philosophie von Antike bis 20. Jahrhundert, Philosophenschulen usw. (795–848), ähnlich wenigstens ansatzweise ihre literarischen Formen (848–858), schließlich Analoga zu „Philosophie" im ostasiatischen Denken (858–879). Hierzu kommen eigene ergänzende Artikel (879–927) über analytische, arabische, christliche (Phil. perennis), jüdische Philosophie, Philosophiegeschichte usw., schließlich über „Philosophy of x", nämlich eine in England seit dem 18. Jahrhundert aufkommende, sehr weite Wortverwendung „abfallender Präzision", wie „philosophy of manufactures", „of the short-story", „of railroads", bis zum deutschen Werbeslogan von 1978: „Bahlsen, das ist die rechte Philosophie, jedenfalls was feines Gebäck angeht" (924–926). Es genüge, abschließend zu sagen, daß was hier zwischen den Buchdeckeln steht von „Pädagogik" bis „Quoad se/quoad nos" insgesamt von einzigartiger Informationsbedeutung ist für heutiges Wissen. Und für christliches Denken gilt das speziell für Artikel wie „Pantheismus" (59–63), ausnahmsweise kurz geraten), „Paradox" (81–97), „Person" (269–338; M. Scherner), „Philanthropie" (543–552), „Prozeß" und „Prozeßtheologie" (1543–1565). *W. Kern SJ*

Pfürtner, Stephan H. – Lührmann, Dieter – Ritter, Adolf Martin: *Ethik in der europäischen Geschichte.* Bd. 1: Antike und Mittelalter. Bd. 2: Reformation und Neuzeit. Stuttgart: Kohlhammer 1989. 187 S., 204 S. Kart. je 39,80.

Die elf Autoren dieses Werkes sind fast alle als akademische Lehrer der evangelischen Theologie tätig. Die beiden Bände erheben nicht den Anspruch, einen vollständigen Überblick über die Geschichte der europäischen Ethik zu geben; sie wollen vielmehr Paradigmatisches auswählen. Themen des ersten Bands sind die griechische Antike von Homer bis Aristoteles, die Bibel und das frühe Christentum, das Mittelalter mit dem Schwerpunkt Thomas von Aquin. Der zweite Band führt von der Reformation über die frühe bürgerliche Gesellschaft, den Deutschen Idealismus, den Utilitarismus und Pragmatismus zu gegenwärtigen Problemen: Ethik und Wissenschaft und das Ethos der Menschenrechte. Den einzelnen Beiträgen ist eine kurze Biographie angefügt.

Grundlegendes in der moralischen Praxis und in der theoretischen Begründung sittlicher Normen, so erläutert Pfürtner das Anliegen des Werks, sei heute fragwürdig geworden; tragende Institutionen wie Familie, Staat und Kirchen litten an einen Schwund ihrer Glaubwürdigkeit. Die Beschäftigung mit der Geschichte soll zeigen, daß auch frühere Epochen solche Krisen kannten, die sie zwangen, nach dem lebenserhal-

tenden Guten zu fragen. Es könne nicht darum gehen, frühere Lösungen zu übernehmen; die Beiträge wollen vielmehr der Bildung des eigenen sittlichen Urteils dienen. Dazu sei es unerläßlich, die historische Bedingtheit unserer Wertvorstellungen zu zeigen. Vor allem der zweite Band fragt nach dem spezifischen Ethos, welches das in Bildung begriffene Europa von anderen Kulturkreisen unterscheidet, und er nennt an erster Stelle das gemeinsame Ende der Humanität und Sozialität.

Die Bände wenden sich an einen weiteren Leserkreis; sie wollen dem immer drängender werdenden Bedürfnis nach sittlicher Orientierung dienen. Ihr besonderer Akzent liegt darin, daß die Fragen der sittlichen Praxis und der Begründung moralischer Normen nicht abstrakt betrachtet werden, sondern eingebettet in den Zusammenhang theologischer, ökunomischer, politischer Entwicklungen. *F. Ricken SJ*

Lenz, Hubert: *Mut zum Nichts als Weg zu Gott.* Bernhard Weltes religionsphilosophische Anstöße zur Erneuerung des Glaubens. Freiburg: Herder 1989. 339 S. (Freiburger Theologische Studien. 139.) Kart. 46,-.

Der 1983 verstorbene Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte ist einer der großen christlichen Denker unseres Jahrhunderts. Tief verwurzelt in der abendländlichen Tradition widmete er sich zeitlebens der Aufgabe einer intellektuellen verantwortbaren Vermittlung zwischen Glauben und Denken. Wieviel er unserer kritischen, doch zugleich geistig und speziell religiös so verunsicherten Zeit zu sagen hat, das zeigt nicht zuletzt die umfassende Darstellung seines Werkes durch Hubert Lenz.

Der Autor führt in Weltes Denken durch einen systematisch ausgerichteten Mitvollzug seines gesamten Werks ein. Leitfaden der Darstellung ist das „Nichts", ein Zentralbegriff Weltes, der als Zusammenfassung der Diagnose wie der Theorie des modernen Geisteslebens fungiert. Ergebnis der Diagnose ist nach Welte ein eigentümliches Schwanken des neuzeitlichen Menschen zwischen zunehmender „Ungeborgenheit und Heimatlosigkeit" (17) und einen diesen Mangel verdrängenden und kompensierenden „Omnipotenzwahn" (15). Das diesen extremen Ausschlägen zugrundeliegende Lebensgefühl der Gefährdung und Bedrohtheit ist zusammenfassend zu kennzeichnen als das „Wohnen in der Nachbarschaft des Nichts" (54). Eine christliche Religionsphilosophie hat hier anzusetzen und vor diesem Geistes- und Gefühlshintergrund die klassischen Wege zu Gott neu zu formulieren. Der Ausgang muß dabei von der als unselbstverständlich erfahrenen Faktizität des Daseins und seiner Bedrohtheit durch das Nichts genommen werden. Die Erkenntnis dieser Lage verlangt eine Antwort. Will sich nun der Mensch nicht in die Widersprüche einer allseitigen Verneinung verstricken, muß seine Antwort als „Sinnpostulat" (86) gegeben werden, wobei dieses Postulat keine eigenwillige Setzung, sondern nur die vertrauende Voraussetzung eines bereits vorhandenen Sinnes sein kann. Dieser Zusammenhang fordert sodann das Denken heraus. Geleistet werden muß die Entfaltung einer Anthropologie, in der Abschied zu nehmen ist vom neuzeitlichen „Primat des Subjektes", (105ff.) bei gleichzeitigem Festhalten an der „Freiheit als ‚Organ' der Gotteserkenntnis" (95).

„Mut zum Nichts" bedeutet nun zweierlei: Annahme der Nichtigkeit der eigenen Existenz ohne Verdrängung und Kompensation (198ff.), sowie Offenheit für die Erscheinung Gottes in der Erfahrung des Nichts (203ff.). Das Nichts ist somit Ausdruck der Frage und der Antwort. Zur Zentralgestalt wird für Welte in diesem Zusammenhang die Mystik des Meisters Eckhart. Nach ihm ist die Konsequenz der Sehnsucht nach Gott ein Nichtigwerden vor ihm. Diese Einsicht Eckharts kann dem heutigen Menschen helfen, seine sonst innerlich abgelehnte und verdrängte Nichtigkeit als Chance zu begreifen und als den ihm eröffneten Weg zu Gott. Der Mensch kann und soll auf diesem Weg immer deutlicher die Gefährdung durch das Nichts in der Gestalt des Bösen sowie die Errettung durch das Nichts im Geheimnis Gottes erkennen. Vom falschen ist somit ein wahres Nichts zu unterscheiden. Und deshalb gilt, in Weltes Worten: „Wo Gott verschwunden ist, erscheint das Nichts. Und dies dann merkwürdigerweise wiederum in den Dimensionen Gottes" (283).

Bernhard Welte war nicht nur ein Denker auf hohem Niveau, sondern auch ein begeisterter und von seinen Freiburger Schülern verehrter, ja geliebter Lehrer. Nicht zuletzt war er Priester und Seelsorger. In seiner Philosophie verbindet sich denn auch wissenschaftliche Strenge mit einem pastoralem Bemühen, eine Verbindung, die seinem Denken menschliche Wärme und seinem Stil eine unpretentiöse Schlichtheit gibt, die den Leser nicht abschreckt, sondern zum Mitgehen einlädt. All das kommt in der Arbeit von Lenz gut heraus. Die Lektüre des Buches wird demnach für gebildete Erwachsene sowie für Studenten der Philosophie und der Theologie nicht nur Gewinn, sondern auch eine Freude sein.

J. Schmidt SJ

ZU DIESEM HEFT

Im traditionellen Kirchenverständnis, wie es trotz der Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils noch weithin gilt, haben Prinzipien der Demokratie keinen Platz. Sind der Kirche wirklich alle demokratischen Elemente wesensfremd? Peter Neuner, Professor für Dogmatik an der Universität München, setzt sich mit diesem Problem auseinander.

Die im Juni dieses Jahres veröffentlichte römische „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" stieß vielfach auf heftige Kritik. Peter Knauer, Professor für Fundamentaltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, geht es um eine sachliche, am Inhalt des Textes ausgerichtete Würdigung, vor allem der Grundsatzfragen um die Autorität des Lehramts.

Auf dem Weg zur deutschen Einheit geht es nicht allein um die ökonomischen und sozialen Probleme, auch die Frage nach Schuld und Sühne muß gestellt werden. Michael Sievernich, Professor für Pastoraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, macht deutlich, daß neben strafrechtlichen und politischen Lösungen die Vergebung eine zentrale Rolle spielt, weil nur sie einen neuen Anfang setzen kann.

Der Theologe Fridolin Stier (1902–1981) hat neben seinen beiden Aufzeichnungsbänden (1981, 1984) auch eine aufsehenerregende Übersetzung des Neuen Testaments hinterlassen (1990). Karl Josef Kuschel, Akademischer Rat am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen, macht auf die Bedeutung dieser Werke aufmerksam.

Benezet Bujo, Pofessor für Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), stellt der ethischen Argumentation des Thomas von Aquin und der Diskursethik von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel das afrikanische Modell gegenüber, das sich auf die Gemeinschaftserfahrung beruft. Er fordert, solche nichtwestliche Modelle ernst zu nehmen und sich ihnen gegenüber zu öffnen.

Berichtigung: In dem Beitrag „Konkordate und Kirchenverträge" (September 1990, S. 644) fiel wegen eines Versehens bei der technischen Herstellung die Anmerkung mit dem Titel des besprochenen Buchs weg. Sie lautet: Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis. Bd. 1–2. Hrsg. v. Joseph Listl. Berlin: Duncker & Humblot 1987. VI, 864 S., XXXIX, 824 S. Lw. 168,–

Postmoderne Pädagogik

Sicherheit kann man offensichtlich in der pädagogischen Welt nicht mehr finden; denn in den letzten dreißig Jahren löste ein Erziehungsmodell in großer Hektik das andere ab. Der antiautoritären Erziehung in den Exempeln „Summerhill" und „Kinderläden" folgte auf dem Fuß die Abrechnung mit der sogenannten „Schwarzen Pädagogik" des Bürgertums. Die bald hörbaren Imperative der Emanzipation wurden von der Antipädagogik übertroffen, die die (nach ihrem Urteil) destruktive Sozialgeschichte der Kindheit mit psychoanalytischen Begriffen sich und anderen vorgeführt hatte und am Ende resignativ in einem Anti verharrte: Nichterziehung als beste aller Erziehungen. Wieder einmal die Utopie Rousseaus. Diese pädagogische Echternacher Springprozession langt nun in der postmodernen Pädagogik an. Wenn diese mehr sein will als die pädagogische Spiegelung einer modischen Philosophie, müssen ihre Anliegen auf Begriffe gebracht und mit den Werten der abendländischen Bildungsgeschichte verglichen werden können.

Was ist und was will eine Pädagogik der Postmoderne, die heute von einigen Erziehungswissenschaftlern und Sozialpädagogen als letzte Neuheit verkündet wird? Für die verschiedenen Entwürfe kann allgemein gelten: Die postmoderne Pädagogik ist zurückgebunden in eine Fragesituation, in der bewußtgeworden sei, daß die Offenheit des Erziehungsfelds radikal ist und daß es an einem Konsens in Grundwerten und Grundsätzen mangelt. Eine solche Rückfrage führt notwendig zu den Prinzipien einer „kritischen Pädagogik". Diese verdankten sich bislang einem eher gesellschaftskritischen, materialistischen Denken. Die postmoderne Pädagogik schwört auf die „Vernunft" und will auf dreifache Weise zu einer neuen Aufklärung beitragen: Sie will den Realitätsverlust pädagogischer Schlagworte wie Elternrecht, Kindeswohl, Sozialisation entlarven, will gefährliche Strömungen im Denken wie im politischen Alltag aufspüren, will die Innovation voranbringen, vor allem durch den Überstieg auf eine neue Bewußtseinsebene. Eine Meta-Pädagogik steht zur Debatte, die als erziehungwissenschaftliche Reflexion einen Blick in größere Zusammenhänge erlauben soll.

Was ein solches Programm inhaltlich bedeuten kann, formuliert Heinrich Kupffer negativ in „acht fragwürdigen Prämissen" einer heutigen Erziehung, in denen er durchwegs bisherige Grundsätze in erzieherischer Theorie und Praxis als sinnvoll bestreitet und der Faszination einer geschichtslosen Neuartigkeit der Lage unter dem Motto „postmodern" zu erliegen scheint. Günther Bittner nennt das ganze Vorhaben einer postmodernen Pädagogik einfach nihilistisch und erinnert an die Vorhersagen Nietzsches.

In diesen Prämissen werden ausdrückliche Zentralperspektiven ebenso in Frage gestellt wie emotionale Bindungen, etwa an die Heimat, und die Sinnorientierungen überhaupt. Dieser totalen Offenheit der erzieherischen Situation wird man nur gerecht, wenn man einen „Nutzen" der Sozial- und Geisteswissenschaften bestreitet und herausarbeitet, daß der Mensch grundsätzlich nur Fragen kennt und kaum Antworten weiß. Am Ende bleibt eine Einsicht, die wohl immer gültig war: Man kann sich gegen Überraschungen im Erziehungsfeld nicht versichern. Aus der Nähe betrachtet, eigentlich eine triviale Einsicht, solange Erziehung sich als Vollzug von Liebe und Wohlwollen versteht. In den genannten Grundsätzen der postmodernen Pädagogik kommen verdichtet jene Perspektiven zum Tragen, wie sie in den letzten dreißig Jahren der jüngsten Erziehungsgeschichte bunt miteinander abwechselten. Diese Perspektiven stammen aus der Psychoanalyse, aus der Sozialgeschichte, aus einer Antimetaphysik, aus den Naturwissenschaften und nicht zuletzt aus dem Neomarxismus.

Jenseits des Problems, ob eine solche „existentialistische" Pädagogik nicht die Erziehungskunst von Eltern und Erziehern überfordert, werden einige grundsätzliche Fragen aufgeworfen: Zeigt sich in dieser neuen Pädagogik nicht auch ein Reflex auf jene Individualisierung, wie sie sich in der Sozialgeschichte des Aufwachsens (Helmut Fend) ausformte? Wenn sich bereits dort das Problem der Entsolidarisierung stellte, müßte dann nicht auch auf der Ebene der Theorie nach dem Allgemeinen, dem Gemeinsamen, dem Verbindlichen Ausschau gehalten werden? In die gleiche Richtung weisen anthropologische Überlegungen: Wird das Individuum nicht gerade dadurch aus seiner es überfordernden einsamen Einmaligkeit befreit, daß es seine Herkunft aus der Geschichte wahrnimmt und würdigt? Aus der Geschichte kommen ihm immer wieder Lebensdeutungen in Wahrheiten, Werten und Riten für eine bestimmte Gesellschaft und Kultur zu. Diese aber stellt ein Mensch nicht ungestraft in Frage. Endlich spielen in jedem Erziehungsprozeß – und auf einen solchen bezieht sich Pädagogik immer – Ziele und Wertgesichtspunkte eine Rolle. Die Werte gilt es wieder zu finden.

Solche Überlegungen mögen in den Verdacht einer konservativen Anhänglichkeit an die Vergangenheit geraten. Sie sind nicht deshalb schon falsch. Im Gegenteil: Die Frage nach dem sozialen und geschichtlichen Wesen Mensch legt offen, daß sein „aufrechter Gang" über den Gebrauch der Vernunft hinaus von vielen anderen Bedingungen abhängt und zudem seltener glückt, als es der Mensch angesichts seiner unendlichen Utopien wünscht. Ist die postmoderne Pädagogik demnach nur ein Zugeständnis an jenen Menschen, der in der Erziehung bereits resigniert hat? Eine Kapitulation statt eine Ermutigung? Dem jungen Menschen ist gerade in der heutigen Lebens- und Erziehungssituation nicht gedient, wenn auch jene Plausibilität noch schwindet, gemäß der Erziehung nichts anderes ist als eine notwendige Hilfe zur Menschwerdung, eine Hilfe, die sinnstiftend und selbstlos, alltäglich und mühevoll ist. *Roman Bleistein SJ*

Josef Neuner SJ

Der Weltkatechismus

Erwartungen der Dritten Welt

In der außerordentlichen Synode der Bischöfe 1985 wurde der Wunsch nach einem Katechismus, einem Kompendium christlicher Lehre, geäußert. Es sollte gleichsam „Beziehungspunkt sein für die Katechismen, die in verschiedenen Ländern erarbeitet werden". Papst Johannes Paul II. hat sich den Vorschlag zu eigen gemacht und im Juli 1986 eine bischöfliche Kommission mit Vertretung der verschiedenen Kontinente eingesetzt. Sie sollte in Zusammenarbeit mit den entsprechenden Kongregationen der Kurie, unter dem Vorsitz der Kongregation für die Glaubenslehre, einen Text vorbereiten.

Die Kommission legte zunächst Richtlinien für ihre Arbeit fest. Das Werk soll „eine organische, synthetische Darbietung, so knapp und vollständig wie möglich, der wesentlichen, grundlegenden Elemente der katholischen Glaubens- und Sittenlehre enthalten, im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils und im Zusammenhang der vorausliegenden Tradition. Sie soll ausgiebig die Quellen der Schrift, der Väter, der Liturgie und des Lehramts benützen." Das Werk ist für die Gremien gedacht, die für die Erarbeitung und Approbation diözesaner und nationaler Katechismen verantwortlich sind.

Nach verschiedenen Arbeitsphasen wurde 1989 der bis dahin erarbeitete Text, „The Revised Draft", an alle Bischöfe der Welt geschickt, um ihre Ansichten und Vorschläge für die endgültige Redaktion zu hören. Der Text existiert in drei offiziellen Sprachen: Englisch, Französisch und Spanisch. In aller Welt wird dieser Text jetzt studiert und von überall kommen die Vorschläge nach Rom. Es gibt schon eine Menge kritischer Äußerungen über die Gesamtorientierung des Textes, über die Benützung der Quellen und viele Einzelheiten, und man kann nur hoffen, daß die Vorschläge in einem endgültigen Text fruchtbar werden.

Es ist nicht die Absicht dieses Beitrags, den Text von über 400 Seiten kritisch zu analysieren. Aber es soll etwas gesagt werden von den Erwartungen, mit denen man in Indien – und wohl auch in anderen Ländern der Dritten Welt – einem solchen Text entgegenschaut. Denn dieser Text soll doch für die Glaubensverkündigung in den nächsten Generationen maßgebend sein.

Die indische Welt hat sich in den letzten Jahrzehnten zutiefst gewandelt. Wir werden uns bewußt, daß die Perspektiven unserer Glaubensverkündigung neu durchdacht werden müssen. Dazu hat das Konzil entscheidende Impulse gege-

ben, die sich im Leben der Kirche auswirken müssen. Von einigen dieser Perspektiven soll hier die Rede sein. Sie sind im vorliegenden Text des Katechismus nicht genügend enthalten und sollten doch in seiner endgültigen Fassung klar zum Ausdruck kommen.

Christen in Indien leben in einer Atmosphäre des religiösen Pluralismus. Sie sind weniger als drei Prozent der Bevölkerung, davon sind fast die Hälfte Protestanten oder Anhänger verschiedener Sekten. Das wußten wir natürlich schon lange, aber in den Jahren seit der indischen Unabhängigkeit ist es uns neu und intensiv bewußt geworden. Früher nahm es jeder Katholik als selbstverständlich an, daß die katholische Kirche die einzig wahre Religion ist. Nie hat ein Christ einen Tempel betreten; die Gemeinden führten ihr soziales Eigenleben. Überall sind heute die schützenden Abgrenzungen aufgebrochen, nicht nur durch den sozialen Mischungsprozeß des modernen Lebens, sondern auch im Verhältnis zu den anderen Religionen. Hinduismus ist sich der Schätze seiner religiösen und philosophischen Traditionen neu bewußt geworden, östliche Spiritualität wird weltweit gesucht. Längst haben wir auch als Christen gelernt, daß Anhänger anderer Religionen nicht vom Heil ausgeschlossen sind. Religiöse Toleranz ist eine dringende Notwendigkeit, ohne die es in unserer Welt – und besonders in Indien – kein friedliches Zusammenleben geben kann. All das ist eigentlich selbstverständlich, ist aber theologisch noch keineswegs voll verarbeitet. Wie soll es sich im praktischen Leben auswirken? Glaubensbildung muß in dieser Situation die rechte Orientierung geben.

Dialog mit den Religionen

Das Konzil war sich bewußt, daß sich die Kirche, daß sich unser Glaubensbewußtsein in einer gewandelten Weltsituation neu orientieren muß. In der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate" (NA) hat es nicht nur praktische Richtlinien, sondern auch ihre theologische Grundlage gegeben. Dies konnte freilich nur in grundsätzlichen Perspektiven geschehen. So ist also die katechetische Verkündigung heute vor die Aufgabe gestellt, diese Grundsätze und Richtlinien in sinnvoller Weise zu vermitteln.

Das Konzilsdokument öffnet eine neue Perspektive gegenüber den Religionen der Menschheit: nicht mehr bloß apologetisch in der Begründung der Einzigartigkeit der christlichen Offenbarung, auch nicht bloß missionarisch mit dem Auftrag, das Evangelium aller Welt zu verkünden – all das ist keineswegs vergessen; aber die Kirche sieht sich eben in der heutigen Welt vor eine neue Aufgabe gestellt, „Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern" (NA 1). Dabei handelt es sich keineswegs nur um eine pragmatische Anpassung an die moderne Welt, sondern um das Grundverständnis unse-

res Glaubens: Gott ist Liebe; die ganze Menschheit ist von Anfang an in diese Liebe eingeschlossen. Alle haben denselben Ursprung, dasselbe letzte Ziel, und „seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrekken sich auf alle Menschen" (NA 1).

Diese Glaubensperspektive des Heilsuniversalismus führt zu theologischen und praktischen Schlußfolgerungen, die wir in der nachkonziliaren Zeit bewältigen müssen: Die Kirche muß offen bleiben zum Walten Gottes in der gesamten Menschheit, und so „lehnt sie nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist". Sie verlangt sogar von heutigen Christen, daß sie „jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern." Gleichzeitig aber „verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat" (NA 2).

Das also ist die Polarität, die die Theologie zu bewältigen hat – davon kann hier nicht die Rede sein –, in der aber konkret das Glaubensbewußtsein einer jungen Generation in Indien heranwachsen muß. Beide Pole sind wesentlich: Wenn das christliche Glaubensbewußtsein in intellektuellem Relativismus oder in praktischer Indifferenz geschwächt wird, haben wir keine Botschaft mehr für Indien, für die heutige Welt; aber ebensowenig dürfen wir uns abschließen, dem Dialog ausweichen. In Isolierung verengen und verarmen wir.

Wie also sollen wir heute unseren Glauben verstehen und verkünden? Oft haben wir Religion zu sehr als die Suche des Menschen nach Gott verstanden. So tut es auch der Entwurf des Weltkatechismus mit dem Ergebnis: „Der Glaube Israels unterscheidet sich von anderen Religionen dadurch, daß er schon eine Antwort auf Gottes Offenbarung im ersten Bund ist." So ist von Anfang an der rechte Zugang zu diesen Religionen versperrt. Es ist schwer zu verstehen, wie ein solcher Satz nach dem Konzil geschrieben werden kann, und zwar als Norm für die Katechismen der ganzen Welt. Das Konzil hat anders gedacht. Jede Religion ist (bei all ihren Begrenzungen) Antwort auf Gottes Offenbarung.

Diese Offenbarung kommt in vielfacher Weise zu uns. In der Konstitution über die Offenbarung nennt das Konzil vier Wege: „Gott ... gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich" (DV 3, vgl. Röm 1,19f.). Gott offenbart sich aber auch im Herzen der Menschen: „Da er aber den Weg übernatürlichen Heils eröffnen wollte, hat er darüber hinaus sich selbst schon am Anfang den Stammeltern kundgetan" (ebd.). Gott hat sich auch im Wirken der Geschichte kundgetan, namentlich in der Geschichte Israels, und endlich hat er „zuletzt in diesen Tagen zu uns gesprochen im Sohn" (DV 4, vgl. Hebr 1,1f.). Keine dieser Offenbarungsweisen schließt die anderen aus, löst die vorausliegenden ab oder macht sie überflüssig. Jede für sich genommen und isoliert wird einseitig und verarmt. Das gilt auch von der Offenbarung in Jesus Christus.

Es wäre ein schwerer Verlust, wenn wir in unserer Glaubensunterweisung die vielen Wege, auf denen Gott uns begegnen will, ignorierten. Jesus hat sich nie isoliert. Er kam nicht als ein Fremder; er war mit seinem Volk, mit allen Menschen verbunden. Israel hatte doch immer aus Gottes Wort gelebt, aus seinem Sprechen nicht nur in der Geschichte, sondern in der Schöpfung und in der Erfahrung des Herzens. So weiß auch Jesus in wundersamer Weise von Gottes Geheimnis in unserer Welt zu sprechen, von seiner Sorge für das Geringste seiner Geschöpfe, und um wieviel mehr für seine Kinder! Jesus weiß auch, daß alle äußere Offenbarung fruchtlos ist, wenn nicht Gott unsere Herzen aufweckt: Niemand kommt zum Glauben an Jesus, wenn ihn nicht der Vater zieht (Joh 6,4; Mt 16, 17). Jesus weiß sich auch in die Geschichte seines Volkes hineingebunden – er gibt ihr Sinn und Erfüllung. So deutet er selbst ihnen die Schrift und öffnet ihre Augen für Gottes Walten in seiner Sendung und auch in seinem Leiden. Wenn also Gott in seinem Sohn zu uns spricht, sagt er uns nicht etwas schlechthin Neues, sondern was er den Menschen von Anfang an mitteilte, ist in Jesus greifbar geworden. Wir sollen auch weiterhin unsere Augen offen halten: Er ermahnt die Jünger, aufmerksam auf die Zeichen der Zeit zu achten.

Der weite Rahmen des vielfältigen Sprechens Gottes in der Natur, im Herzen, in der Geschichte scheint wesentlich für eine lebendige Glaubensschule. In Indien sollte der Zusammenhang des Evangeliums mit den alten religiösen Traditionen eine große Hilfe sein, denn die Heilsbotschaft in Jesus Christus löscht Gottes Mitteilung in der Vergangenheit nicht aus. Dabei handelt es sich nicht nur um inhaltliche Erkenntnisse, die in der traditionellen Religion enthalten sind, sondern um die Fähigkeit, Gottes Gegenwart in der Schöpfung, seine Mitteilung im Herzen wahrzunehmen. Eben diese Fähigkeit, die göttliche Tiefendimension alles Geschaffenen zu erspüren, ist in indischen Religionen sehr entwickelt, während sie uns in der Technisierung des Lebens und im Pragmatismus des Wirtschaftsdenkens weithin abhanden gekommen ist.

Das religiöse Indien hat aus dem Bewußtsein gelebt, daß Gott alles Geschaffene durchwaltet, unfaßbar in Begriffen und Vorstellungen und eben deshalb so unendlich nahe. Ein altes Sanskrit-Gebet lautet: „Verzeihe, höchster Herr der Welt, drei Fehler, die ich in meiner Schwachheit begangen habe: Ich habe über dich meditiert, du Formloser, und dich mir in vielen Gestalten und Formen vorgestellt; ich habe dich gepriesen, Herr des Alls, und vergessen, daß du unaussprechlich bist; ich bin als Pilger zu heiligen Orten gewandert, o Herr, und habe nicht an deine Allgegenwart gedacht."

Indiens religiöses Bewußtsein ist in die Landschaft gewoben und ins Herz geschrieben. Wälder waren dem Inder nicht nur Baumaterial und Feuerholz, sondern Haine, in denen Gott uns begegnet; auf allen Höhen stehen Tempel. Vor allem kommt Gottes Segen im Wasser zu uns. Alle Flüsse Indiens sind heilig, weil in ihnen Fülle und Fruchtbarkeit ins Land strömt. Die Schlucht, wo der Ganges

aus den Bergen in die indische Ebene durchbricht, heißt Hardwar, Gottes Tor. Ein Inder hat das tiefe Verlangen, daß am Ende seines Lebens seine Asche in den Ganges gestreut und ins Meer getragen wird. Das sind die Symbole, in denen er den Sinn seines Lebens sieht. Natürlich kann jedes Symbol zum Idol werden, Frömmigkeit wird zu Aberglauben; wir sollen helfen, das zu verhüten, aber wir dürfen nicht dieses kostbare Erbe verlorengehen lassen.

Bei Indiens Ureinwohnern ist diese Naturverbundenheit noch viel lebendiger. (Man mag bedenken, daß in Nordindien über 80 Prozent der Christen zu Stämmen der Ureinwohner gehören.) Das Denken und Fühlen dieser Stämme ist holistisch, eine Welt, in der Gott und Geister, Wälder und Flüsse, das Land und die Ernte eine Ganzheit bilden. Es gibt in diesen Stämmen eine Unmittelbarkeit zu Gott, um die wir sie beneiden möchten. Sie können die Stille seiner Gegenwart gleichsam einatmen. Das hat nichts mit Naturromantik zu tun, es ist einfach die urtümliche Erfahrung von Anfang an, daß Gott sich in der Schöpfung kundtut. Die Bewahrung dieses Bewußtseins ist auch ein äußerst wichtiger Beitrag zum Kampf gegen die ökologischen Verbrechen, die das Land, und besonders die Wälder dieser Stämme, bedrohen.

Eng verbunden mit Gottes Offenbarung in der Schöpfung ist seine Gegenwart im Herzen, in der „Höhle des Herzens", wie indische Tradition sich ausdrückt, seine Gegenwart im Schweigen. Man begegnet dem überrraschenden Reichtum des Schweigens noch in vielen Ashrams Indiens, wo man manches wiederfinden kann, was wir in der christlichen Tradition verkümmern lassen. Wir müßten es viel mehr pflegen. Man kann in Indien die Erfahrung machen, daß es etwa in einer Schule viel leichter ist, mit der Jugend aus Hindu-Familien zu beten und zu meditieren, als mit christlichen Kindern.

Diese kostbaren Traditionen müssen also in unserer Glaubensunterweisung gefördert werden. Ihr hoher Wert ist auch der westlichen Welt in den letzten Jahrzehnten immer mehr bewußt geworden. Freilich sind diese Traditionen oft mit Inhalten und Ideologien gefüllt, die in die Irre führen, besonders wenn sie popularisiert und kommerzialisiert werden. Es ist deshalb durchaus berechtigt, vor dem unkritischen Gebrauch östlicher Meditationsmethoden zu warnen. Aber die positiven Werte sollen nicht übersehen werden. Ihr Beitrag besteht nicht sosehr in begrifflichen Erkenntnissen als in der Fähigkeit zu sehen, die göttliche Tiefendimension der Schöpfung zu erfassen, und zu hören in der Stille, im Schweigen. Solche Fähigkeiten konnten sich in den östlichen Religionen entwickeln, weil sie eben die kollektive Antwort auf Gottes Sprechen in der Schöpfung und in der menschlichen Tiefenerfahrung sind. Man kann auch immer wieder beobachten, wie wahrhaft gläubige Christen, die sich in solche Meditationsformen einführen lassen, eine unerwartete Vertiefung und Bereicherung ihres Glaubens finden. Die Glaubens- und Kirchenmüdigkeit vieler Christen kommt wohl daher, daß wir traditionelles Christentum zu sehr zu einem intellektuellen

und ethischen System werden ließen und die Tiefe innerer Wahrnehmung, die doch im Neuen Testament so wichtig ist, vernachlässigt haben.

Geistliche Sendung – Soziales Engagement

Glaubensunterweisung muß weiter auf die Ereignisse und Probleme unserer Welt bezogen sein; sie soll helfen, die Situationen, die Bewegungen in unserer Zeit und im eigenen Leben im Licht des Evangeliums zu sehen und im Geist Jesu Orientierung zu finden. Jesus hat nie abstrakte Dogmen gelehrt, sondern die Gottesherrschaft in seinem Volk, in unserer Welt verkündet. Immer fühlten sich die Hörer von seinem Wort aufgerufen, betroffen, herausgefordert, vielleicht verwirrt. Seine Lehre hat mit ihrem Leben zu tun. So war es stets in der prophetischen Tradition Israels gewesen. Auch in Indien war von alters her jede religiöse Bewegung, selbst jede philosophische Schule auf das Leben bezogen, eine Wegweisung zu „Moksha", zur Erlösung aus dem Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt, zum vollendeten Sein (wie immer es konkret verstanden wurde). So muß auch unsere Glaubensunterweisung im Dienst des Lebens und der Welt stehen. Sie soll helfen, den wahren Sinn unseres Lebens zu finden. Das ist die zweite Erwartung dem Weltkatechismus gegenüber.

Diese Erwartung steht nicht im Widerspruch zur erklärten Absicht der Kommission, einen Text zu erstellen, der organisch, synthetisch und vollständig ist, wenn man nur diese Begriffe von ihrer rein logischen Enge befreit, als ob es sich nur um ein System der Orthodoxie handle. Organisch ist die Darstellung des Glaubensguts nicht nur durch die logische Kohärenz der Lehre, sondern durch ein umfassendes Verstehen des Glaubens, der Lehre und Leben umfaßt. Vollständig ist eine Darstellung des Glaubens nicht, wenn sie alles zusammenträgt, was sich an Erkenntnissen im Lauf der Jahrhunderte angesammelt hat – das ist völlig unmöglich –, sondern wenn kein entscheidendes Element ausgelassen oder abgewertet wird. Spannungen in der Glaubenslehre, und vor allem im christlichen Leben, müssen so dargestellt werden, daß beide Pole in ihrer ganzen Bedeutung anerkannt und verkündet werden.

Eine solche Spannung besteht heute in Indien – und wohl auch anderswo – zwischen innerkirchlicher Spiritualität und sozialem Engagement. Es gibt eine Spiritualität, die um das ewige Heil der Menschen besorgt ist, aber die irdischen Dinge vernachlässigt; die Gottesdienst feiert, aber sich aus den sozialen Problemen und den Ungerechtigkeiten der Wirtschaft und Politik heraushält. Es gibt die umgekehrte Richtung, die sich sozial engagiert, auch mit großen Opfern, aber die spirituelle Dimension unseres Menschseins und der christlichen Botschaft vernachlässigt. Die Polarisierung hat sich nach dem Konzil verschärft.

Papst Paul VI. hat sich schon zehn Jahre nach dem Konzil in dem Apostoli-

schen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" um das Problem bemüht, noch lange vor der Kontroverse um die Befreiungstheologie. Einerseits erwartet er unmißverständlich das Engagement der Kirche für die Befreiung von Millionen. In der Synode über Evangelisierung (1974) hatten Bischöfe von allen Kontinenten, besonders aus der Dritten Welt, von den Millionen Christen gesprochen, die von Hunger, Krankheit, Analphabetismus, Armut und internationaler Ungerechtigkeit erdrückt werden: „Die Kirche hat die Pflicht, die Befreiung von Millionen Menschen zu verkünden, die Pflicht zu helfen, daß diese Befreiung Wirklichkeit wird, für sie Zeugnis zu geben und mitzuwirken, daß sie ganzheitlich erfolgt. Dies steht durchaus im Einklang mit der Evangelisierung" (30). Zugleich aber warnt Paul VI. vor der Versuchung, die Sendung der Kirche „auf die Dimensionen eines rein diesseitigen Programms zu beschränken: ihre Ziele auf eine anthropozentrische Betrachtungsweise; das Heil... auf einen materiellen Wohlstand, ihre Tätigkeit... auf Initativen im politischen und sozialen Bereich" (32).

Die Synthese dieser beiden Anliegen, des sozialen Engagements und der spirituellen Sendung der Kirche, ist ein Hauptanliegen der Kirche in Entwicklungsländern – man spürt nicht viel davon im Entwurf des Weltkatechismus. Jesus selbst hat die Richtung gewiesen, wenn er seine Botschaft unter dem Schlüsselwort „Gottesherrschaft" verkündet, also nicht als individuelle Spiritualität, sondern als die in Gott erneuerte Gesellschaft. Er will nicht, daß wir in Erwartung des verheißenen Reiches unsere irdische Verantwortung vernachlässigen. Gottesherrschaft bedeutet für Jesus einen wirklichen Wandel unserer Gesellschaft, echte Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ohne Unterdrückung und Ausbeutung. Keinen Titel von Überlegenheit läßt er gelten, politisch, sozial oder religiös. Deshalb fühlten sich alle in ihren Machtpositionen bedroht. Ebensowenig aber glaubt er an einen politischen Kurzschluß, an eine Revolution gegen die Fremdherrschaft. Unsere menschliche Gesellschaft muß sich von innen her wandeln durch die Kraft der Botschaft, durch die Bekehrung der Herzen, aus denen die neue Gemeinschaft wachsen soll. Es ist eine Revolution, die nicht töten kann, die aber auch in Niederlage und Tod an die Macht von Gottes Liebe glaubt.

Das also ist das Problem und die Versuchung der Kirche auch heute. Sie kann die Lösung sozialer Probleme durch Gewalt nicht annehmen, sie darf aber auch nicht dem Problem ausweichen und aus Angst vor den Mächtigen dieser Welt in eine Dichotomie flüchten: daß sie sich um die „geistlichen Dinge" kümmere, während sich der Staat mit den sozialen und wirtschaftlichen Problemen abgeben müsse. Die Versuchung zu einer solchen Dichotomie, die völlig unbiblisch ist, bedrängt uns sehr: Wenn wir in Indien die soziale Arbeit unter den Kastenlosen und Ureinwohnern aufgeben und uns auf die Spendung der Sakramente beschränken, dann gibt es nicht mehr viele Probleme.

So muß man also den Text des Weltkatechismus sorgfältig auf die Dichotomie der spirituellen und sozialen Sphäre prüfen. Man ist mit Recht besorgt (um nur

ein Beispiel zu nennen), wenn die Geschichte des Alten Testaments als die religiöse Führung Israels dargestellt wird. Gott hat doch Israel zu seinem Volk gemacht nicht nur, daß es ihn im Tempel anbete, sondern daß das ganze Leben des Volkes von ihm geprägt werde. Die Treue Israels Gott gegenüber wird nicht nur am Opferkult, sondern an der Politik seiner Herrscher geprüft, und die Botschaft der Propheten betrifft vor allem die Korruption und die soziale Ausbeutung des Volkes.

Noch viele andere Dinge müßten über den Zusammenklang von Lehre und Leben, vom Geist Jesu und seiner Verwirklichung in der irdischen Sphäre gesagt werden. Nur ein paar Stichworte seien genannt: Die Schöpfungslehre muß doch heute Fragen unserer Kultur und Gesellschaft im Licht der biblischen Offenbarung beleuchten; man kann diese Fragen nicht in die Sittenlehre abschieben. Im Zusammenhang des Schöpfungsauftrags müßte auch vom Sinn und von der Würde der menschlichen Arbeit die Rede sein und von ihrer Gefährdung, wenn der Mensch zum Produktionsfaktor degradiert wird. Wissenschaft und Technik wurden vom Konzil im Zusammenhang des göttlichen Schöpfungsplans gesehen. Das ökologische Problem ist zu einem zentralen Anliegen unserer Kultur geworden; es geht nicht bloß um praktische Maßnahmen, sondern um grundlegende Einstellungen. Die Stellung der Frau in Gesellschaft und Kirche ist mehr als eine Frage sozialer Gerechtigkeit; sie muß im Licht des Glaubens und auf dem Hintergrund geschichtlicher Entwicklungen gesehen werden. Man möchte, kurz gesagt, wünschen, daß es in einem modernen Katechismus keinen Abschnitt gibt, der nicht in den Zusammenhang des Lebens gestellt wird. Glaubenslehre ist nicht ein hohes Firmament, das sich über der Erde wölbt, ohne sie zu berühren; sie soll uns die Augen für die Tiefensicht der irdischen Realität öffnen.

Kirchliche Gemeinschaft

Noch eine dritte Erwartung dem Weltkatechismus gegenüber muß wenigstens erwähnt werden: das lebendige Verständnis der christlichen, kirchlichen Gemeinschaft. Es muß geweckt und praktisch eingeübt werden. Im Konzil war es eines der großen Anliegen. Die Probleme der Hierarchie konnte das Konzil erst aufgreifen, nachdem es zuerst vom Volk Gottes gehandelt hatte. Denn es war sich tief bewußt, daß alle Autorität in der Kirche nur „im Dienst der Brüder steht, damit alle, die zum Volk Gottes gehören und sich der wahren Würde des Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heil gelangen" (LG 18).

Was das Konzil vom Volk Gottes, und im besonderen von den Laien, gesagt hat, ist nur zögernd verwirklicht worden. Allen ist noch in Erinnerung, mit welcher Dringlichkeit die Synode über die Laien (1987) von den Erwartungen und

auch Enttäuschungen weiter Kreise gesprochen hat. Die ganze christliche Gemeinschaft muß sich als Kirche fühlen, als Trägerin ihres Lebens und der Geistesgaben, als Hüterin des Glaubens, die für Jesu Botschaft verantwortlich ist, als lebendige Gemeinschaft, in der das Gottesreich greifbar wird.

Für Indien ist das Thema Gemeinschaft von besonderer Bedeutung. Immer war Religion eine gemeinschaftsbildende Macht, sehr zum Segen des Volkes, aber auch als schwerste Gefahr. In der Feier der Feste kommt eine Gemeinsamkeit zum Klingen, die im Alltag nicht spürbar ist, wenn die Häuser geschmückt sind und die Öllichter in den Fensternischen brennen. Aber Religion grenzt auch ab von anderen Religionen; oft werden religiöse Gefühle für politische Ziele manipuliert. Immer wieder wird Indien durch religiöse Gegensätze in seinem Wachstum gelähmt.

Nicht nur sind Hindus von Mohammedanern und Sikhs getrennt. Auch die soziale Stufung der Kasten und die Kastenlosigkeit werden religiös sanktioniert. Trotz aller Gesetze bleiben sie ein entscheidender wirtschaftlicher und politischer Faktor. In Indien also bedeutet Religion Gemeinschaft, bindend oder trennend. Das Kastenbewußtsein ist auch in die Kirche eingedrungen. Besonders in Südindien spaltet es oft christliche Gemeinden. Bei Bischofsernennungen spielt es eine große Rolle. In Nordindien ist das Kastenproblem weniger akut, um so ernster aber ist die Frage der Kastenlosen und der Ureinwohner, die trotz offizieller Zusicherung und gesetzlicher Begünstigungen am Rand der Gesellschaft bleiben und vielfach unterdrückt werden.

Ein weiteres Problem der Einheit Indiens besteht in der Vielfalt der Sprachen. Im kirchlichen Leben wurde es nach dem Konzil durch die Liturgiereform akut, weil nun die Eucharistie in allen indischen Sprachen gefeiert wird. Es gibt immer mehr heftige Spannungen und Parteiungen. In den Großstadtpfarreien müssen Gottesdienste oft in vier oder mehr Sprachen gefeiert werden.

Jesus hat den Anbruch der Gottesherrschaft verkündet, die umfassende Gemeinschaft aller Menschen über die Grenzen von Sprache und sozialem Stand hinaus. Gemeinschaft muß ein zentrales Anliegen der Glaubensbildung in Indien sein. Sie muß nicht nur gelehrt, sondern praktisch gelebt werden. In der Kirche selbst muß es Gemeinschaft geben, frei von Kastengeist, ethnischen Gegensätzen und sprachlichen Abgrenzungen. Nur so kann sie dafür Zeugnis geben, daß wahrer Gottesglaube, wahre Religion nicht trennt, sondern verbindet. Sie sollte gerade in Indien Sakrament, Zeichen und Werkzeug, nicht nur der Vereinigung mit Gott, sondern „für die Einheit der ganzen Menschheit" werden (vgl. LG 1).

Die Verantwortung für diese Aufgabe der Kirche, zu verbinden und zu versöhnen, darf nicht auf den Klerus abgeschoben werden. Priester haben in Indien sehr hohes Ansehen, ihr Wort und Beispiel ist äußerst wichtig. Gerade deshalb sollen in der Glaubensbildung die Akzente auf die Laienverantwortung gesetzt werden, die das Konzil so stark betont hat. Es ist befremdend, daß im Weltkate-

chismus trotz eingehender Erklärungen der Kirchenkonstitution gerade das Kapitel über die Laien nicht behandelt wird.

Noch ein anderes Kapitel ist im Entwurf des Weltkatechismus ausgelassen: Das Thema Ordensleben. Es ist gerade in Missionskirchen wichtig. Das Konzil hat es in neuem Licht gesehen, nicht als Sonderorganisation, sondern als kirchliche Gemeinschaft, die in jungen Kirchen unersetzlich ist, „weil es durch die in der Kirche vollzogene innigere Weihe an Gott lichtvoll das innerste Wesen der christlichen Botschaft offenbart und darstellt" (Missionsdekret 18).

Die Gemeinschaft des Gottesvolkes muß auch im Zusammenhang der Sakramentenlehre, besonders der Eucharistie, viel stärker betont werden. Es ist richtig, die Bedeutung des Amtspriestertums hervorzuheben, aber ein moderner Katechismus soll das traditionelle Bild einer klerikalen Kirche vermeiden. Die ganze Kirche feiert Eucharistie und ist um den Tisch des Herrn versammelt. Als Ganzes ist sie in Christi Opfer eingeschlossen und wird in ihm zum geheiligten Gottesvolk.

All das, und wohl manches andere, wird in der Dritten Welt von einem modernen Katechismus erwartet. Die Kommission hat es ja selbst in ihren Richtlinien formuliert: Er soll im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils verfaßt werden. Das Konzil hat Lehre und Leben neu verbunden und für die Botschaft Christi eine Sprache gefunden, die den Menschen von heute etwas bedeutet.

Ein Katechismusmodell für die ganze Welt müßte diese Aufgabe weiterführen. Dafür ist nun freilich die Schulsprache, in der das Dokument abgefaßt ist, wenig geeignet. Wohl mag sie beruhigend sein für manche, die um die Bewahrung der Orthodoxie besorgt sind. Denn hier findet man nochmals die Sprache, wie sie in den Seminarien und Fakultäten in früheren Jahrzehnten gebraucht wurde. Aber eben diese Sprache wird heute von vielen nicht mehr verstanden. Für junge Kirchen hindert sie auch die Entwicklung der Theologie, wie sie im Konzil vorgesehen wurde. Denn die Kirche sollte doch endlich auch in anderen Kulturen von Asien und Afrika Gestalt gewinnen und „aus Brauchtum und Tradition ihrer Völker, aus Weisheit und Wissen, aus Kunststil und Fertigkeit alles entlehnen, was beitragen kann, die Ehre des Schöpfers zu preisen, die Gnade des Erlösers zu verherrlichen, das Christenleben recht zu gestalten". Um diesem Ziel näherzukommen, „muß in jedem sozio-kulturellen Großraum die theologische Besinnung angespornt werden" (Missionsdekret 22). Das Konzil wollte also gerade nicht, daß traditionelle Formeln und Denkmodelle einfach weitergereicht werden, sondern daß die Glaubensbotschaft schöpferisch formuliert wird, wie sie von heutigen Menschen und von anderen Völkern verstanden werden kann.

All das kann man natürlich nicht von einem Weltkatechismus erwarten; es muß den Verfassern der regionalen Katechismen überlassen bleiben. Aber die Dynamik der christlichen Botschaft müßte im Text spürbar sein, die existentielle Dringlichkeit, mit der Welt von heute ins Gespräch zu kommen.

Jacob Kremer

Wir alle werden leben

Die christliche Hoffnung auf die Auferstehung der Toten

Etwa um das Jahr 200 schrieb der christliche Theologe Tertullian: „Die Hoffnung der Christen heißt Auferstehung der Toten; alles, was wir sind, sind wir im Glauben daran." In diesem Sinn haben alle Christen bis in die Neuzeit hinein einmütig die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten als zentralen Glaubensinhalt bewertet und im Credo bekannt: Ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt. Heute ist dies nicht mehr der Fall. Viele zweifeln daran, ja stellen diesen Glaubenssatz in Frage oder erklären, entscheidend für das christliche Leben sei nicht die Hoffnung auf eine zukünftige Auferstehung, sondern auf die Auferstehung hier und heute. Wohl erstmalig in der Weltgeschichte ist ein sehr großer Teil der Menschen, ob Christen oder Nichtchristen, sogar der Meinung, mit dem Tod sei alles aus. Aufgrund dieser Einstellung bewerten viele irdisches Leben, Gesundheit und Wohlstand als höchste Güter und geraten nicht selten in eine panische Angst angesichts der existentiellen Bedrohung des eigenen Lebens und unserer Umwelt. Die uns allen damit aufgegebene Problematik möchte ich hier in vier Schritten behandeln[1].

Gründe für die heutige Infragestellung christlicher Auferstehungshoffnung

Warum hoffen heute so wenige auf ein Leben über den Tod hinaus oder stellen ein solches sogar ganz in Frage? Ein erster Grund dafür liegt in der veränderten Lebenssituation: Die neuzeitliche Beherrschung der Naturkräfte hat für viele die Möglichkeit geschaffen, hier auf Erden ein glückliches Leben zu führen, und das greifbare irdische Glück übt eine solche Faszination aus, daß demgegenüber das Verlangen nach einer ewigen, nicht vorstellbaren Seligkeit im Himmel ganz zurücktritt.

In enger Verbindung damit steht ein zweiter Grund: Durch den Einblick in die Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Psyche wird die Hoffnung auf eine persönliche Auferstehung verdächtigt, nur ein Produkt menschlichen Wunschdenkens zu sein, eine Illusion, durch die wir uns selbst oder andere über die Härte dieses Lebens hinwegtäuschen wollen. Hinzu kommt, daß nach Karl Marx und anderen die Hoffnung auf eine jenseitige Erfüllung unserer Wünsche in der Ver-

gangenheit seitens der Mächtigen mißbraucht wurde, um die Unterdrückten zu vertrösten und mit diesem „Opium" zu beschwichtigen. Heinrich Heine nennt sie „das alte Entsagungslied, / das Eiapopeia vom Himmel, / Womit man einlullt, wenn es greint, / Das Volk den großen Lümmel" (Deutschland. Ein Wintermärchen). Selbst Theologen haben deshalb vereinzelt zum „Abschied vom Jenseits" aufgefordert.

Für das Verblassen der Auferstehungshoffnung in weiten Kreisen der Christenheit ist aber wohl noch ein dritter Grund ausschlaggebend: Die kirchliche Verkündigung wird heute nicht mehr verstanden. Die biblischen Worte wecken nämlich Vorstellungen von der Auferstehung des Leibes am Jüngsten Tag, die sich kaum mehr mit der modernen Medizin und dem Wissen um die inzwischen auf Milliarden angewachsene Menschheit vereinbaren lassen. Bei vielen rufen sie nur mitleidiges Lächeln oder gar Spott hervor, wie ihn James Joyce in seinem Roman „Ulysses" dem Teilnehmer an einer Beerdigung in den Mund legt: „Gebrochenes Herz. Eine Pumpe doch letzten Endes, die Tausende von Gallonen Blut täglich umwälzt. Eines schönen Tages verstopft sie sich und man ist erledigt. Haufenweise liegen sie hier herum: Lungen, Herzen, Lebern. Alte rostige Pumpen: einen Schmarren was andres . . . Wenn man erst mal tot ist, ist man tot. Dieser Einfall mit dem Jüngsten Tag. Die ganze Bagage aus ihren Gräbern trommeln."

Zu dieser Diskrepanz zwischen der kirchlichen Sprache und der modernen, wissenschaftlichen Sicht von Mensch, Welt und Geschichte kommt noch ein vierter Grund hinzu: Die meisten Schriften des Alten Bundes enthalten kaum direkte Aussagen über die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod; daraus folgern nicht wenige Theologen und Prediger, auch für die Christen gehe es in erster Linie um die Verwirklichung der Gottesherrschaft auf Erden, die nicht selten nach Art eines paradiesischen Lebens vorgestellt wird. Diese Folgerung entspricht dem, was Heine in dem zitierten Gedicht dem alten „Entsagungslied" als „ein ‚neues', besseres Lied" gegenübergestellt: „Wir wollen hier auf Erden schon / Das Himmelreich errichten. / Wir wollen auf Erden glücklich sein, / Und wollen nicht mehr darben . . . / Es wächst hienieden Brot genug / Für alle Menschenkinder."

Nun haben uns die politischen Vorgänge in den östlichen Nachbarländern gezeigt, wie fragwürdig die Hoffnung auf ein irdisches Paradies ist. Schon vor Jahren schrieb Karl Popper: „Die Hybris, die uns versuchen läßt, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, verführt uns dazu, unsere gute Erde in eine Hölle zu verwandeln – eine Hölle, wie sie nur Menschen für ihre Mitmenschen verwirklichen können" (Das Elend des Historizismus, Tübingen 1965, ^{5}1979, VIII). Darüber hinaus verheißen die neuesten Entwicklungen von Biologie und Technik für die Zukunft alles andere als ein menschenwürdiges Leben hier auf Erden. Für viele stellt sich deshalb in letzter Zeit wieder verstärkt die Frage nach einer Zu-

kunft, die die Grenzen dieser Welt übersteigt. Manche setzen ihre Hoffnung auf fernöstliche Lehren von der Wiedergeburt oder geben sich den irrationalen Erwartungen eines „New Age" hin. Verdient aber alldem gegenüber nicht die christliche Verkündigung von der Auferstehung der Toten den Vorzug, wenn sie recht verstanden und ausgelegt wird? Sie wird uns in den Kirchen als glaubwürdige Zusage Gottes verkündet. Eine sorgfältige Untersuchung der biblischen Texte zeigt zudem, daß sie keineswegs im Widerspruch zum modernen Verständnis von Welt und Mensch steht. Sie muß jedoch von späteren, zeitgeschichtlich bedingten und heute überholten Erklärungen unterschieden werden. Um das zu verstehen, ist es gut, sich zunächst diese in Erinnerung zu rufen.

Kritik traditioneller Erklärungsversuche

1. *Problematik der Unterscheidung zwischen Leib und Seele*

Bis vor wenigen Jahrzehnten herrschte bei den meisten Christen, besonders bei Katholiken, folgende Ansicht: Im Tod wird die Seele des Menschen von seinem Leib getrennt; während der Leib als Leichnam begraben wird und in der Erde verwest, existiert die geistige Seele weiter, und zwar je nach dem Urteil des persönlichen Gerichts im Fegefeuer, im Himmel oder schon in der Hölle; am Ende der Welt wird die Seele bei der Auferstehung aller Toten wieder mit dem Leib vereinigt und auferstehen; je nach dem Urteil im Jüngsten Gericht wird sie schließlich für immer entweder in den Himmel kommen oder in die Hölle (vgl. Jüngstes Gericht von Michelangelo). Wer allerdings die Bibel aufmerksam liest, stellt unschwer fest, daß dort die Auferstehung der Toten niemals als Wiedervereinigung von Seele und Leib beschrieben wird. Außerdem versteht die Bibel, abgesehen von sehr wenigen Ausnahmen, den Menschen niemals als eine Zusammensetzung aus Leib und Seele. Durchweg wird er als eine lebendige Einheit betrachtet.

Wie aber kam dann die Kirche dazu, bis vor wenigen Jahren so unbefangen über die Auferstehung als Wiedervereinigung von Leib und Seele zu sprechen? Der Hauptgrund liegt wohl darin, daß den Christen in den ersten Jahrhunderten die Unterscheidung zwischen Leib und Seele aus der damals einflußreichen griechischen Philosophie geläufig war und ihnen eine Hilfe bot, die biblischen Aussagen über die Auferstehung der Toten ihrem Verstehenshorizont entsprechend verständlich zu machen. Sie standen nämlich vor folgendem Problem: Die meisten Texte sprechen davon, daß die Toten erst am Jüngsten Tag, bei der Auferstehung der Toten die volle Seligkeit erlangen; einzelne Stellen aber besagen, daß Verstorbene schon unmittelbar nach dem Tod in das ewige Leben eingehen (z. B. Lk 16,22-26; 20,37f; 23,43; Phil 1,23; 2 Kor 5,8). Viele Christen waren zudem der festen Überzeugung, daß die Märtyrer unmittelbar nach dem Tod die ewige

Seligkeit erlangen. Um diese beiden unterschiedlichen Aussagen – ewiges Leben erst am Jüngsten Tag / schon unmittelbar nach dem Tod – miteinander zu vereinbaren, bot sich ihnen die in ihrer Umwelt verbreitete Unterscheidung zwischen Seele und Leib als eine plausible Erklärung an: Im Tod erlangt die unsterbliche Seele schon das ewige Leben, die selige Schau Gottes; aber erst am Jüngsten Tag wird sie wieder mit ihrem Leib vereinigt und erhält der Verstorbene mit Leib und Seele Anteil an Gottes Herrlichkeit. Auf diese Weise konnten sie auch gegenüber Gnostikern, die den menschlichen Leib abwerteten, die leibliche Auferstehung verteidigen.

Schon früher wurden gegen diese Erklärung mehrfache Einwände geäußert: Ist die leiblose Seele der Heiligen im Himmel überhaupt eine ansprechbare Person? Wozu erwartet alle ein doppeltes Gericht: das persönliche und das allgemeine? Darauf wie auch auf die Kritik der Reformatoren kann hier nicht näher eingegangen werden. Diese Anfragen vermochten jedenfalls nicht der gängigen, leicht verständlichen Erklärungsweise ihre Anziehungskraft und Beliebtheit zu rauben. Unter dem Einfluß der Philosophie Descartes' wurde die Lehre von der unsterblichen Seele sogar von den Aufklärern noch als eine ihrer zentralen Wahrheiten vertreten. Allerdings meinten sie damit – ganz in Widerspruch zum Evangelium –, daß die Seele aufgrund ihrer immateriellen Seinsweise von sich aus unsterblich sei, das ewige Leben also unabhängig von Jesu Tod und Auferstehung erlangt werden könne.

2. *Philosophisch-psychologische sowie bibeltheologische Gegenargumente*

Eine schwerwiegendere Kritik an dieser Erklärung der biblischen Botschaft findet seit dem Beginn dieses Jahrhunderts großes Echo. Aus der Sicht von Philosophie und Psychologie wird nämlich die platonische Lehre von der Existenz einer immateriellen, unzerstörbaren Seele weithin in Frage gestellt: Existiert wirklich eine solche vom Körper mehr oder minder unabhängige Seele? Unterscheidet sich der Mensch durch eine solche Psyche wesentlich von anderen Lebewesen? Friedrich Nietzsche konnte schreiben: „Man hat ein Nervensystem, aber keine Seele." Für Sigmund Freud und fast alle Tiefenpsychologen ist „Seele" nur die Bezeichnung für eine Art „Wunderblock" im Menschen, wo alle seine ererbten Anlagen und frühkindlichen Eindrücke unbewußt aufgespeichert sind, von denen nur einzelne – wie die Spitze eines Eisbergs – in unser Bewußtsein ragen.

Zu dieser heute weitverbreiteten philosophischen und psychologischen Kritik an der traditionellen Sicht des Menschen als eines aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesens kommen noch die schon oben erwähnten Argumente der Bibelwissenschaft: Das meist mit „Seele" übersetzte hebräische Wort „nefeš" hat eine viel weitere Bedeutung: Hauch, Atem, Kehle, sodann: Lebenskraft, Lebewesen, Leben. Abgesehen von dem jüngeren Weisheitsbuch ist damit niemals eine leiblose Seele gemeint, sondern das Leben des geistbegabten Menschen, dem

dank der einzigartigen, treuen Zusage Gottes ein den Tod überdauernder Wert zukommt. Nach der frühen alttestamentlichen Auffassung stirbt im Tod der ganze Mensch; damit endet zwar nicht seine ihm von Gott als seinem Abbild verliehene Existenz; sie verdient aber als ein Schattendasein in der Unterwelt nicht mehr den Namen Leben. Die in den späteren Schriften und vor allem im Neuen Testament für die Zukunft erhoffte Auferstehung der Toten ist demnach eine Errettung des ganzen Menschen, mit Leib und Seele, aus der Unterwelt. Über diese Auferstehung enthält die Bibel viele Aussagen, die engstens mit jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen von damals verbunden sind und im einzelnen einer Interpretation bedürfen.

Auferstehung der Toten aus der Sicht neuerer Bibelwissenschaft

1. *Das biblische Verständnis von Tod und Todesverfallenheit durch die Sünde*

Viele naturwissenschaftliche und archäologische Forschungen im letzten Jahrhundert haben unseren Horizont geweitet, etwa über die unendliche Größe des Universums, das Alter der Menschheit, die Geschichte Israels und die altorientalischen Religionen, mit denen sich die Verfasser der alttestamentlichen Schriften auseinandersetzen mußten. Zu diesen Einsichten gehört auch, daß die Menschen vor 2000 Jahren mit den Wörtern Tod und Auferstehung andere Bedeutungsinhalte verbanden, als wir dies in unserer abendländischen Welt gewöhnlich tun. So bedeutet Tod in der Bibel nicht dasselbe, was wir heute unter klinischem Tod (Stillstand des Herzens) oder biologischem Tod (Zerfall der Gehirnzellen) verstehen. Oft wird der Tod – wie später noch in den sogenannten Totentanzbildern – als unerbittliche Macht nach Art einer Person vorgestellt, welche die Menschen überfällt und ohne Rücksicht auf Alter oder Stand hinwegrafft. Paulus schreibt, daß am Ende der Zeit der Tod, der durch die Sünde zur Herrschaft gelangte (Röm 5,21), als der „letzte Feind" vernichtet wird (1 Kor 15,26; vgl. 15,54; Offb 20,13 f.). In der Offenbarung des Johannes wird sogar der Tod als einer der vier apokalyptischen Reiter gezeichnet; ihm folgt der Hades als die personifizierte Unterwelt (Offb 6,5–8). Zudem gilt nicht selten in der Bibel sogar schon eine schwere Krankheit als Tod: So betet zum Beispiel ein Kranker in Ps 88,6: „Ich bin zu den Toten hinweggerafft… du hast mich ins tiefste Grab gebracht, tief hinab in die finstere Nacht" (vgl. Ps 13,3 f.; 30,2–4).

Wenn wir diese Texte aufmerksam studieren, stellen wir fest: Die Furchtbarkeit des Todes besteht für die Menschen von damals nicht einfach im Aufhören des irdischen Lebens, sondern in der Trennung von Jahwe, dem Quell des Lebens. In diesem Sinn sind auch die Aussagen über den Tod als Folge der Sünde zu interpretieren: Fern von Jahwe verliert die menschliche Existenz jeden Halt, jeden Sinn; ein solches Schattendasein ohne jegliche Kommunikation mit Gott

und den anderen, das nicht mehr den Namen Leben verdient, wird in jüngeren biblischen und jüdischen Schriften regelrecht als Hölle ausgemalt (z. B. Jes 66,24; Mt 25,41). Wo diese Trennung von Jahwe für endgültig erachtet wird, spricht die Bibel vom ewigen Tod – im Kontrast zum ewigen Leben (2 Thess 1,9; Hebr 6,2). Der medizinische bzw. biologische Tod ist demnach nur ein Symptom dieses jedem Menschen drohenden Unheils.

Wer diese tiefe Bedeutung des Wortes Tod bedenkt, versteht auch, in welchem Sinn den Stammeltern in der mythisch klingenden Erzählung vom Sündenfall der Tod als Strafe für ihr Vergehen angedroht wird. Es geht nicht um den physischen Tod – dem waren sie als Menschen doch wohl auch vorher ausgesetzt –, sondern um den ewigen Tod. In diesen sind wir nach der Bibel alle verstrickt, infolge unserer Zugehörigkeit zur sündigen Menschheit und unserer eigenen Sünden (vgl. Röm 5,12). Unseren Vorfahren war das sehr bewußt; sie verstanden sich als Verlorene, die ohne die Errettung durch Jesus Christus dem Tod in der Hölle preisgegeben sind. Das Wissen darum ist uns seit der Aufklärung leider verlorengegangen. Die meisten von uns wiegen sich in einer erstaunlichen Selbstsicherheit und meinen, sich irgendwie aus der „Entfremdung" selbst befreien und zu einer vollen Verwirklichung ihres Lebens gelangen zu können. In Kontrast zu dieser gängigen Meinung stehen allerdings die Werke vieler unserer Maler und Dichter; sie halten uns oft auf eine schockierende Weise unsere schreckliche Todesverfallenheit vor Augen.

2. *Die bildhafte Bedeutung von „Auferstehung"*

Von dem skizzierten vollen Verständnis des Todes her fällt Licht auf die Aussage über die Auferstehung der Toten. Vielfach wurde und wird die Auferstehung Jesu wie auch die erhoffte Auferstehung der Toten als Wiederbelebung eines Leichnams bzw. als Heraustreten des Toten aus dem Grab aufgefaßt. Es ist nur zu verständlich, daß kritisch eingestellte Christen sich schwertun, solches zu glauben, und viele mit der Religionswissenschaft vertraute Intellektuelle dies als Mythos ablehnen. Eine nähere Betrachtung der biblischen Aussagen führt uns von einer oberflächlichen Sicht zum wahren Verständnis. Als erstes muß uns nachdenklich stimmen, daß die Auferstehung Jesu im Neuen Testament niemals geschildert wird. Uns vertraute Darstellungsweisen wie auf dem Gemälde des Isenheimer Altars sind erst im späten Mittelalter belegt und lehnen sich an die Schilderung im apokryphen Petrusevangelium an. Innerhalb der Bibel findet sich auch keine Schilderung einer Öffnung der Gräber am Jüngsten Tag, des Heraustretens der Toten und des darauf folgenden Gerichts. Für die uns vertrauten Darstellungen der Auferstehung der Toten und des Endgerichts wie etwa in der Sixtinischen Kapelle gibt es keinen entsprechenden biblischen Text. Die Maler haben hingegen auf ihren Gemälden mehrere unterschiedliche Angaben in freier Weise miteinander verbunden. Wo innerhalb der Bibel Ansätze zu solchen Schil-

derungen vorliegen, wie etwa in Offb 20 oder Ez 37, handelt es sich eindeutig um bildhafte Aussagen, wie auch das Nebeneinander sehr verschiedenartiger Bilder unschwer erkennen läßt.

Dieser Befund macht uns darauf aufmerksam: Wie die Auferstehung Jesu darf auch die Auferstehung der Toten nicht mit der Rückkehr von Verstorbenen in das Leben dieser Welt verwechselt werden. Thomas von Aquin nennt daher die im Johannesevangelium geschilderte Auferweckung des Lazarus eine „unvollkommene Auferweckung"; diese befreite Lazarus ja nicht von der Notwendigkeit, noch einmal zu sterben. Von ihr ist die „vollkommene Auferweckung" zu unterscheiden, durch die Christus ein für alle Mal der Todesmacht entrissen wurde und durch die auch die Toten durch Christi Macht ebenfalls für immer dem Tod entnommen werden.

Auch ist folgendes zu beachten. Die den Übersetzungen von „auferwecken" bzw. „auferstehen" zugrunde liegenden griechischen Wörter bezeichnen im Alltag das Aufwecken bzw. Aufstehen vom Schlaf. In Aussagen über Tote bezeichnen sie in einem übertragenen Sinn das Ende des Todeszustands, zum Beispiel bei der Auferweckung des Jünglings von Nain (Lk 7,1–11). Eine solche Auferweckung ist nach der Bibel immer Tat Gottes, gleichgültig, ob sie ausdrücklich Auferweckung oder Auferstehung (als Bezeichnung des Effekts) genannt wird. In den Wundererzählungen wird eine solche immer als Rückkehr in das Leben dieser Welt aufgefaßt. Ähnlich wird auch die Auferstehung der Toten in alttestamentlichen und jüdischen Apokalypsen (Enthüllungen über die Zukunft) als Rückkehr der Entschlafenen und im Grab Ruhenden auf eine neue Erde vorgestellt (z. B. Dan 12,2.13). Von solchen Angaben über die bloße Aufhebung des Todeszustands sind nun die Aussagen über die Auferweckung Jesu eindeutig zu unterscheiden; denn diese bedeutet ja, wie schon gesagt, die endgültige Überwindung des Todes.

Die Wörter Auferstehung bzw. Auferweckung haben dabei mehr noch als in den Wundergeschichten und apokalyptischen Texten eine übertragene, bildhafte Bedeutung: Sie dienen dazu, ein Geschehen auszusagen, das unseren innerweltlichen Erfahrungshorizont übersteigt. Das gilt nach dem Neuen Testament sowohl für die Auferstehung Jesu als auch für die darin verankerte und ermöglichte Auferstehung der Toten. Auferweckung bzw. Auferstehung ist also eine bildhafte Bezeichnung für die Wende vom Tod hin zu einem neuen, endgültigen Leben, das nicht mehr den Gesetzen dieser Welt unterliegt und der Herrlichkeit des Auferstandenen gleichförmig ist: „Gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt in Unvergänglichkeit; gesät wird in Schmach, auferweckt in Herrlichkeit; gesät wird in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer (geistiger) Leib" (1 Kor 15,42–44; vgl. 52–54; Phil 3,20f.). Übrigens ist auch die Verwendung von „Himmel" in den liturgischen Texten ein Beispiel dafür, daß dieser Ausdruck nicht bloß das blaue Firmament

oder den bewölkten Himmel, sondern in einem übertragenen Sinn (als Metapher) den Bereich Gottes bezeichnet.

Daß die Wörter Auferstehung bzw. Auferweckung nicht eindeutig sind und vom Kontext her einer Näherbestimmung bedürfen, lehrt schließlich die viel zuwenig beachtete Ausdrucksweise des Apostels Paulus. Er betont im 1. Korintherbrief einerseits, daß alle durch Christus lebendig gemacht werden und erhofft auch für sich persönlich auferweckt zu werden (1 Kor 6,14; 15,19); andererseits schreibt er wenige Verse weiter, daß er sich selbst zu denen zählt, die bei der Parusie noch leben, die nicht auferweckt, wohl aber verwandelt werden (1 Kor 15,51f.). Der Begriff Auferstehung der Toten umfaßt also bei Paulus nicht bloß die Errettung der Verstorbenen, sondern auch die Verwandlung der noch Lebenden, das Anziehen der Unsterblichkeit und die damit gegebene Besiegung des Todes (1 Kor 15,53–55). Diese widersprüchlich scheinende Ausdrucksweise des Apostels deutet an, daß beim Begriff Auferstehung der Toten immer zu unterscheiden ist zwischen der Bezeichnung (Auferstehen als Befreiung aus dem Grab) und dem damit Bezeichneten (Besiegung der Todesmacht, Errettung aus dem ewigen Tod, Verleihung unsterblichen Lebens, unabhängig von der Befreiung aus einem Grab).

Wie die Auferstehung Jesu letztlich ein unserer Vorstellung und unserem Begreifen verborgenes Mysterium ist, so entzieht sich auch die uns verheißene und durch Christus ermöglichte Auferstehung dem Zugriff jeder exakten Beschreibung und Definition. Die Bibel läßt uns aber etwas von der Fülle und Seligkeit dieses Lebens erahnen, indem sie dafür Bilder aus unserer Welt aufgreift: das festliche Mahl (Mt 8,11; 22,1–10 par; Offb 19,9), die Hochzeit (Offb 19,7.9; 21,2), das Zusammenwohnen mit Gott in dem neuen Jerusalem, wo Gott selbst wie eine Mutter jede Träne abwischt (Offb 21,4; vgl. Jes 25,8) und wo nichts mehr die Fruchtbarkeit des neuen Paradieses einschränkt (22,1–5). Der Charakter des Mysteriums und der Umstand, daß wir darüber nur in bildhafter, metaphorischer Sprache reden können, widerspricht nun keineswegs ihrer einzigartigen Realität, nämlich der uns wie Jesus Christus zuteil werdenden endgültigen personalen Existenz, die als eine leibliche der Kommunikation mit anderen fähig ist. Als schwacher Vergleich für den Wirklichkeitsbezug dieser Ausdrucksweise kann die Sprache der heutigen Physik dienen. Wie Werner Heisenberg einmal dargelegt hat, können wir uns ja auch über das Innerste der Atome und die heute mit Recht von vielen gefürchtete Atomenergie nur in Bildern und Modellen verständigen, die wir der außeratomaren Welt entlehnen, indem wir zum Beispiel das Bild eines Obstkerns zu Hilfe nehmen und von der Realität der „Kern"-Energie sprechen.

3. *Die Zuverlässigkeit der Hoffnung auf Auferstehung*

Woher aber nehmen wir die Zuversicht, daß wir wirklich auf eine unsere Vorstellung übersteigende leibliche Auferstehung, ein personales Leben in Fülle hoffen dürfen? Für die ersten Christen und auch für uns gründet diese Hoffnung ganz im Glauben an die Auferstehung Jesu. Schon Paulus verweist Christen, die angesichts des Todes ihrer Mitchristen bekümmert fragen, ob denn auch diese am verheißenen Heil Anteil erhalten, zur Antwort auf ihren Glauben an Jesu Tod und Auferstehung (1 Thess 4,14; 1 Kor 15,3–5) und nennt als Ziel der Auferstehung der Toten: „Dann werden wir immer beim Herrn sein" (1 Thess 4,17). Nach biblischer Überzeugung ist nämlich Jesus nicht für sich selbst aus dem Dunkel des Todes errettet worden und auferstanden, sondern als der „Erste der Entschlafenen" (1 Kor 15,21; Röm 8,29; Kol 1,18), als derjenige, durch den auch die, die an ihn glauben, auferweckt werden und das ewige Leben erhalten (vgl. Joh 11,25f.; 20,31). Umgekehrt kann der Apostel den Leugnern der Auferstehung entgegenhalten: „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, dann ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer und eurer Glaube sinnlos" (1 Kor 15,13f.). Diese enge Verbindung zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten durchzieht alle Schriften des Apostels Paulus.

Die Überwindung der Todesmacht durch Jesus Christus ist nach dem Zeugnis der Evangelien schon Thema des Wirkens Jesu, seiner Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft in Wort und Tat. Als Zeichen für die mit seinem Auftreten begonnene Gottesherrschaft hat Jesus Kranke geheilt, Besessene von der Macht Satans befreit und – als Audruck seiner Vollmacht, Sünden zu vergeben – Sünder zur Mahlgemeinschaft eingeladen. Das heißt, er hat sich als der ausgewiesen, der mächtiger ist als die zerstörende, lebensbedrohende Macht von Sünde und Tod, als derjenige, der den Menschen das wahre, ewige Leben schenkt. Die Evangelisten können deshalb den Begriff Gottesherrschaft mit dem Begriff Leben bzw. ewiges Leben wiedergeben (z. B. Lk 10,25; Joh 3,2.5; 3,15f.). Dies tut vor allem der Verfasser des vierten Evangeliums; er sieht den Zweck des Kommens Jesu darin, „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben" (10,10). An Jesus glauben heißt deshalb nicht bloß, in ihm ein Modell selbstlosen irdischen Lebens zu sehen, sondern von ihm die Errettung aus dem uns allen drohenden ewigen Tod und das ewige Leben zu erhoffen. Diese Verheißung personalen, bleibenden Lebens durch Jesus Christus hat übrigens in den Jahrhunderten nach dem Ende des römischen Reichs und zu Beginn der Völkerwanderung – in einem Zeitalter der Angst – dem Christentum die große, auch von Ungläubigen (wie z. B. Ernst Bloch) bewunderte Anziehungskraft verliehen.

Die durch Jesus verheißene Überwindung des Todes und die durch ihn uns Menschen vermittelte Teilhabe an seinem göttlichen Leben entspricht ganz der Botschaft des Alten Testaments. Der Gott Israels ist schließlich der Herr des Le-

bens; er hat nach einem alten Wort die Macht, Tote lebendig zu machen (Dtn 32,39). Jesus selbst hat in dem (im Kern vorösterlichen) Gespräch mit den Sadduzäern über die Auferstehung der Toten der alten Selbstvorstellung Jahwes als „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs" (Ex 3,6) die Bedeutung gegeben: „Gott ist nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden" (Mk 12,27 par). Das heißt nach dem Verständnis dieser Worte zur Zeit Jesu: Die Patriarchen leben bei Gott; er hat sich um sie gesorgt, nicht bloß für eine kürzere oder längere Lebenszeit auf Erden, sondern für ihr ewiges Leben. Schließlich entspricht die von Jesus Christus schon angekündigte, durch ihn ermöglichte Erlangung eines Lebens, das nicht mehr durch den Tod bedroht ist, der Sehnsucht fast aller Menschen, zu welcher Religion sie auch immer gehören mögen. Aus der Sicht der Bibel ist diese Sehnsucht nicht das bloße Produkt menschlichen Wunschdenkens, sondern den Menchen letztlich durch Gottes Geist ins Herz gelegt.

Die Bedeutung der Hoffnung auf Auferstehung für unser Leben

1. *Keine Abwertung des irdischen Lebens*

Was aber bedeutet die Hoffnung auf die Auferstehung heute? Verliert durch die Ausrichtung des Lebens auf eine Erfüllung im ewigen Leben bei Gott im Himmel nicht das Leben hier auf Erden an Wert? Gegen eine solche Abwertung des irdischen durch die Verheißung des himmlischen Lebens spricht als erstes, daß Jahwe nach der Auskunft des Alten Testaments die Patriarchen und das ganze Volk Israel zunächst auffordert und ermutigt, hier auf Erden zu einem großen Volk und zu einem Segen für alle Menschen zu werden (Gen 12,3). Gott nimmt also diese Welt sehr ernst, sie ist mehr als ein bloßer Warteraum für die Zukunft. Welch hoher Wert dem Leben auf dieser Erde zukommt, erhellt zweitens daraus, daß Gottes eigener Sohn selbst ein Bürger dieser Erde wurde, hier heranwuchs, reifte, wirkte und von den Toten erstand als einer, zu dessen Existenz für alle Ewigkeit auch sein volles, irdisches Menschsein gehört. Nach der kirchlichen Liturgie ist dies ein wesentlicher Inhalt des Festes Christi Himmelfahrt.

Daß die Ausrichtung christlichen Lebens auf die Auferstehung der Toten keine billige Vertröstung, kein beschwichtigendes Opium ist, belegt schließlich der Satz, mit dem Paulus 1 Kor 15,58 seine Ausführungen über die Auferstehung der Toten abschließt: „Daher, geliebte Brüder und Schwestern, seid standhaft und unerschütterlich, nehmt immer eifriger am Werk des Herrn teil, und denkt daran, daß im Herrn eure Mühe nicht vergeblich ist." Der Apostel erklärt damit: Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten darf uns nicht hindern, uns hier voll und ganz einzusetzen; sie fordert uns vielmehr heraus, alle Mühe aufzuwenden, um das Werk des Herrn, die Sammlung des Volkes Gottes, zur Vollendung zu führen. Dazu gehört, daß wir, dem Beispiel Jesu folgend, den Menschen in ih-

ren Nöten helfen und selbst den Ärmsten – ob materiell oder geistlich – die frohe Botschaft verkünden. Die Hoffnung auf die Auferstehung bewahrt uns schließlich angesichts der Erfahrung häufigen Scheiterns vor der Resignation: All unser Einsatz ist wie der Jesu trotz solchen Scheiterns nicht umsonst; denn Gott kann das von uns hier in dieser Welt Gewirkte auf eine uns jetzt noch nicht sichtbare Weise als bleibenden Beitrag zu seinem Werk buchen. Auferstehung der Toten meint ja nicht bloß die Fortexistenz eines geistigen Lebensprinzips (einer unsterblichen Seele), sondern die Teilhabe unserer ganzen irdischen, leiblich-seelischen Existenz am ewigen Leben Gottes, und zwar in der an unseren Leib gebundenen Gemeinschaft (Kommunikation) mit Christus und den anderen auferweckten Menschen (vgl. 1 Thess 4,17; 2 Kor 4,14).

2. *Die Aufwertung des irdischen Lebens*

Um die Bedeutung der biblischen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten für unser gegenwärtiges Leben hier auf Erden voll zu erfassen, ist schließlich noch auf einen Aspekt aufmerksam zu machen, der oft übersehen wird. Wie wir gesehen haben, ist nach der Bibel Auferstehung der Toten mehr als das Wiederbeleben eines Leichnams; es geht um die Errettung aus der Macht von Sünde und Tod, aus einer von Gott abgeschnittenen, sinnlosen Existenz. Diese Errettung geschieht nun nach eindeutigen Aussagen der Bibel schon in der Taufe. Diese wird im Kolosser- und Epheserbrief ausdrücklich als „Lebendigmachen" und „Auferwecken" bezeichnet: „Mit Christus wurdet ihr in der Taufe begraben, mit ihm auch auferweckt" (Kol 2,13; vgl. 3,1; Eph 4,4–6). Ähnlich ist auch das Wort des Herrn in der Lazarusgeschichte zu verstehen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben" (Joh 11,25f.; vgl. 5,52; ähnlich 1 Joh 3,14: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind"). Wo also Menschen an Christus glauben, was in der Taufe seine sakramentale Besiegelung erfährt, werden sie in einem wahren Sinn „auferweckt". Weil dieser Aspekt von frühchristlichen enthusiastischen Irrlehrern verabsolutiert und als Begründung ihrer Abwertung der noch ausstehenden Bewährung im Leben herangezogen wurde (vgl. 2 Tim 2,18), hat die kirchliche Verkündigung später leider die gegenwärtige Auferstehung kaum mehr betont.

Diese gegenwärtige, wirkliche, wenn auch erst anfanghafte Auferstehung wird dem einzelnen für immer, endgültig, zuteil bei der Erlangung des ewigen Lebens im Tod (von neueren Theologen als „Auferstehung im Tod" bezeichnet); sie findet ihre Vollendung, wenn alle Menschen dieses Lebensziel erreichen. Das wahre Leben im Himmel besteht nämlich nicht einzig in einer individuellen Seligkeit, die dem einzelnen schon im Tod zuteil werden kann (vgl. Phil 1,23; Lk 23,43), sondern in der Gemeinschaft aller Glaubenden, wie dies die Bibel ausdrückt, wenn sie von der Auferstehung bzw. Verwandlung aller Verstorbenen und Le-

benden bei der Parusie spricht (vgl. 1 Thess 4,17; 1 Kor 15,51ff.; Joh 5,28). Nach dem schönen Wort des Auferstandenen an Maria von Magdala am Ostermorgen ist ja selbst die Auferstehung Jesu zu Ostern noch nicht vollendet, sondern hingeordnet auf die Auferstehung seiner Brüder und Schwestern: „Halte mich nicht fest, ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. Geh aber zu meinen Brüdern [und Schwestern], und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott" (Joh 20,17).

Diese hier nur kurz angedeutete, schon auf Erden erfolgende anfanghafte Auferstehung von den Toten in der Taufe gibt dem irdischen Leben aller Getauften eine besondere Qualität: Der Christ erhält schon in diesem irdischen Leben auf einzigartige Weise Anteil an dem Leben des auferstandenen Herrn und damit an Gottes Leben und seinem heiligen Lebensodem; dadurch wird der Getaufte befähigt, als Auferweckter auf eine besondere Weise mitzuarbeiten an der Vollendung des Werkes Christi, um als lebendiges Glied des Leibes Christi zu dessen Wachstum und zur Verchristlichung der ganzen Welt beizutragen (vgl. 1 Kor 15,28; Eph 2,19–22; 4,11–15). Wer dies bedenkt, dem kann es nicht gleichgültig sein, daß anderen Menschen diese den Getauften geschenkte sakramentale Teilhabe am Leben des Auferstandenen noch fehlt, mag ihnen auch nicht jegliche unbewußte Verbindung mit ihm abgehen. Wer als Christ die feste Hoffnung auf das ewige Leben haben darf, wird also gerade dadurch herausgefordert, als „Mitarbeiter Gottes" (1 Kor 3,9) – je nach seiner Berufung – hier auf Erden mitzuhelfen, daß allen Menschen dieses Geschenk ewigen Lebens im Himmel zuteil wird.

Die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten ist engstens verbunden mit dem Glauben an Gott; Paulus schreibt im Blick auf die Leugner der Auferstehung in Korinth: „Einige Leute wissen nichts von Gott" (1 Kor 15,34), das heißt, sie leugnen die Auferstehung, weil sie Gott nicht kennen. Der Apostel kann dies sagen, weil Gott nicht bloß der Schöpfer der Welt ist, sondern „ein Gott, der uns Rettung bringt,... der uns herausführt aus dem Tod" (Ps 68,21). Gott vermag das, wozu wir Menschen selbst unfähig sind und woran jeder Versuch menschlicher Selbsterlösung, aus eigenen Kräften ein erfülltes Leben zu erlangen, scheitert. Der Apostel beschließt darum auch seine Belehrung über die Auferstehung von den Toten mit den Worten: „Dank aber sei Gott, der uns den Sieg [über den Tod] geschenkt hat, durch Jesus Christus unseren Herrn" (1 Kor 15,57).

ANMERKUNGEN

[1] Für Einzelbelege vgl. J. Kremer, Die Zukunft der Toten. Hoffnung auf persönliche Auferstehung im Wandel der Zeiten (Stuttgart 1988); ders., Lazarus – Die Geschichte einer Auferstehung. Text, Wirkungsgeschichte und Botschaft von Joh 11,1–46 (Stuttgart 1985); G. Greshake, J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung (Darmstadt 1986). Vortrag, gehalten am 24. 5. 1990 beim 90. Deutschen Katholikentag in Berlin.

Oskar Köhler

Peter Lippert

Es ist erstaunlich, wer alles in der Gesellschaft Jesu Platz hatte (und gottlob noch immer hat). Dies kann einem aufgehen, wenn er sich dem im ersten Drittel unseres Jahrhunderts hierzulande hochangesehenen Jesuiten Peter Lippert zuwendet und zurückblickt auf die Jesuiten Franz Xaver und Friedrich Spee[1]. Der Dichter der „Trutznachtigall" ist rund ein Jahrhundert (1635) nach Franz Xaver gestorben, der am Ende dieser Reihe stehende Jesuit Peter Lippert fast auf das Jahr genau dreihundert Jahre (1936) nach dem Lyriker. Diese drei Männer sind getrennt durch einen epochalen Gang der Geschichte, und der jüngste von ihnen gehört schon in die Zeit der Krise des europäischen Individualismus. Zugleich sind sie höchst unterschiedliche Charaktere. Wenn es auch gewisse Parallelen gibt zwischen Spee und Lippert (die literarische Begabung, die leidenschaftliche Hingabe an die Einzelseelsorge), so ist, Franz Xaver dazugenommen, das Tertium im Vergleich der drei Individualisten die Zugehörigkeit zur Societas Jesu. Allerdings: Der Asienmissionar hatte keine Probleme mit seinem Orden, ausgenommen jene, denen er als Oberer begegnete, während Friedrich Spee und Peter Lippert (der freilich anders als der Verfasser der „Cautio criminalis" 1916 zur Profeß zugelassen wurde) ihren Kummer mit der Societas hatten, der sie dennoch leidenschaftlich anhingen.

Nun ist die Geschichte des umfangreichen Werks von P. Lippert[2] gelaufen, wie es recht häufig geschieht: Es hat seine Zeit und wird dann eine Sache von Spezialisten. Die dreißig Briefe „Von Seele zu Seele" (mit Ausnahme des letzten zuerst einzeln in der von Alois Wurm herausgegeben Zeitschrift „Seele") erschienen seit 1924 von Auflage zu Auflage; mit der 42. im Jahr 1959, welche die stolze Zahl 112 000 verzeichnet, war es zu Ende. „Aus dem Engadin. Briefe zum Frohmachen" (1929) erreichte 1949 eine dritte Auflage, der 1936 erschienene Versuch, eine neue geistliche Gemeinschaft zu finden („Einsam und gemeinsam"), im Jahr 1959 eine siebente. Während diese Schriften in den 60er Jahren ihre Nachfrage verloren, nachdem die Verlage schon vorher ihre Mühen mit neuen Auflagen hatten, ist Lipperts Buch „Der Mensch Job redet mit Gott" (1934) auch in diesem Zusammenhang „außerordentlich": Es kam nach mehr als 40 Jahren (1976) noch einmal in den Buchhandel.

Nun läßt sich schwerlich mit Alois Wurm sagen, manche Schriften Lipperts würden einmal ebenso der deutschen Literaturgeschichte angehören, wie die des Franz von Sales der französischen. Aber inmitten der Flut uns manchmal gar zu

„süß" klingender Gottseligkeit tun sich Abgründe des Glaubens auf[3], die zu beachten deshalb hilfreich sein kann, weil in der Gegenwart die Neigung besteht, diese Abgründe mit verbindlichen Formeln zuzudecken. Es könnte sein, daß der vergessene Peter Lippert heute wieder wie im Jahr 1925 Anstoß erregt, als ihn nach der Innsbrucker Tagung des Katholischen Akademikerverbands der Schriftsteller Gottfried Hasenkamp heftig angriff, weil ihm dieser Jesuit die Bildung eines frontal geschlossenen Katholizismus zu stören schien[4].

Wie immer freilich ist auch hier das „Historia docet" nicht in einer Art Tauschhandel zu beziehen. Wer sich die Adressaten der Briefe „Von Seele zu Seele" vergegenwärtigt, muß sich fragen: Ja, wo gibt es denn heute noch solche Menschen? Ein Pfarrer, der in diesem Buch liest, um Belehrung in der Pastoral zu suchen, wird mit dem Seufzer schließen: Tempi passati. Und doch kann einer von Lippert gerade angesichts dieser Differenz nicht nur vor die bedrückende Frage gestellt werden, wie es denn zu diesem Verlust an Gläubigkeit in so kurzer Zeit gekommen ist, sondern auch vor die Herausforderung, die Rede von der „neuen Evangelisierung" nicht gar zu geläufig werden zu lassen.

Die Last der unentbehrlichen Kirche

In dem Buch „Credo", der frühesten größeren Publikation Lipperts (aus sechs Teilen 1916/23 erschienen), werden zwar die Sakramente in einer auf Verinnerlichung bedachten Sprache dargestellt. Die Kirche aber als solche taucht nicht auf. Jene Briefe in der Sammlung „Von Seele zu Seele", die an den „Sehr verehrten Herrn Doktor" gerichtet sind, kommen mehrfach auf das Thema „Kirche", wobei nie genau zu wissen ist, ob hier von Problemen des intellektuellen Briefpartners die Rede ist oder von denen des geistlichen Korrespondenten. Der Adressat ist ein sich mehr allgemein religiös fühlender Mensch, der sich kritisch fragt, ob er ein Christ sei. Etwas überraschend wird ihm entgegengehalten, der Glaube an die Kirche und ihr Recht, der Wille, ihr unbeirrbar anzugehören, ihren Lehren und Forderungen sich zu beugen, sei doch stark in ihm – woraus dann gefolgert wird: „Der Glaube an die Kirche ist aber doch auch Glaube an Christus." Es handelt sich also wohl um jene Art von Kirchlichkeit der damaligen Jahrzehnte, an der ein Intellektueller trotz seiner Glaubenszweifel festhält, weil er in ihr aufgewachsen ist. Doch so ohne weiteres identifiziert dann Lippert den Christusglauben doch nicht mit dem Kirchenglauben, denn er fügt hinzu, diese Anhänglichkeit an die Kirche erlaube es ihm noch nicht, „in unmittelbarer gläubiger Intuition die Schleier zu durchschauen, welche die Gestalt der Kirche verhüllen", bei seiner sonntäglichen Teilnahme an der heiligen Messe gehe ihm „die tiefere Erfassung der Eucharistie" noch nicht auf (179–181). Der Akzent liegt wie beim „Credo" auf den Sakramenten.

In einem Folgebrief wird diesem Intellektuellen geraten, nicht zu ängstlich gegenüber eigenen Anschauungen zu sein, wenn sie nur „Platz haben in dem Raum, den die lehramtlichen Kundgebungen der Kirche und überhaupt das Gesamtbewußtsein katholischen Denkens gelassen haben. Und dieser Raum ist sehr weit und frei" (193). Dann aber fühlt sich der geistliche Berater selbst als „Leidensgenosse" seines Partners, „unter dem gleichen ungeheueren Schicksal, das auf so vielen heutigen Katholiken lastet: unsere Kirche". Er schreibt von den „zahllosen Satzungen, Dekreten, Zensuren, Drohungen, Verurteilungen, die uns einschnüren..., als würde uns die Luft zum geistigen Atemholen verkümmert". Und doch: Die Kirche war es, welche den Namen Gottes „auf alle Wände Ihres Lebens geschrieben hat", der also die Überlieferung des Glaubens zu danken ist. Zwar war vorauszusehen, daß die „übermenschliche Gewalt" des Petrus auch in „unerhörte Tyrannei und Anarchie" führen könne – aber „nun ist es doch so gut gegangen, daß wir auf das Papsttum im Ganzen noch stolz sein können" (227, 229). Dies ist der Nachhall einer nicht mehr so ganz vertretenen Apologetik.

Zu dieser Zeit war zwar die „Modernismus"-Krise unter Papst Pius X. (1903 bis 1914), welche nach dem Gewährsmann Josef Kreitmaier der Student der Theologie der Ordensschule Valckenburg (1906–1910) dank seiner stillen Klugheit „heil" überstanden hat[5], noch keineswegs völlig durchgestanden, aber etwas abgeflaut. Doch Peter Lippert geriet 1928 in Schwierigkeiten mit der Ordenszensur, die kaum nur auf seinen ungewöhnlichen literarischen Stil zurückzuführen waren; er wurde im Winter 1929 für ein halbes Jahr ins Bellarmin-Kolleg nach Rom abgeordnet. In welcher geistigen Verfassung sich Peter Lippert damals befand, bekunden die ersten Worte „Aus dem Engadin" (1929): „Als mein Zug in St. Moritz einlief, war es in mir wie ein Fieber der Erwartung, so, als sollte ich nun eine weltgeschichtliche Stätte betreten... Und erst Sils Maria!" Der Geist Friedrich Nietzsches schwebte, wenn nicht über ihm, so doch um ihn. Und dazu dann das Pendant: „Es war ähnlich..., als ich vor Jahren zum erstenmal dem Petersdom in Rom mich nahte." Nun wieder in Rom, arbeitete er an seinem 1931 erschienenen Buch „Die Kirche Christi". J. Kreitmaier hat in dankenswerter Offenheit über die Qualen des Autors berichtet, der ihm schrieb: „Auf keines meiner Bücher habe ich noch soviel schwere Arbeit verwendet; darum wird es wohl mein dickstes und schlechtestes Buch." Die im Grund nur scheinbare Differenz im Urteil über das Buch zwischen Kreitmaier und einem ungenannten Professor der Gregoriana in Rom charakterisiert das Unternehmen: Lipperts Redaktionskollege in den „Stimmen der Zeit" hatte ganz recht, wenn er das Buch nicht zu den „ureigensten Schöpfungen" Lipperts zählen wollte – und der Gregoriana-Professor meinte das gleiche, wenn er im ersten Drittel des Buchs die „Einzelpersönlichkeit und ihr Verhältnis zu Gott" entdeckte, aber in den weiteren Teilen nicht mehr. Aber ob das wirklich am „Stoff" lag, wie er meinte, oder daran, daß es eben jetzt um die Kirche als Institution ging?[6]

Der Traum vom „runden Tisch"

Wenn man entdecken will, welche Kirche sich Lippert ersehnte, dann muß man in dem ihn auch ganz persönlich charakterisierenden Buch „Einsam und gemeinsam" lesen (1936, im Jahr seines Todes erschienen). Im Vorwort heißt es, es sei an „eine unsichtbare Gemeinde" gerichtet, an „religiös geformte Menschen", die sich „rund um einen gemeinsamen Tisch" zusammenfinden (V f.). Nun meint der Jesuit damit gewiß nicht die Großkirche; auch hat man daran zu denken, daß er immer wieder klagte, in seinem Orden nicht so recht zu Hause zu sein, und so heißt es denn auch am Ende dieses Buchs, er wolle nicht einmal „den Vielen eines Ordens"[7] eine solche Gemeinsamkeit zumuten (232). Was er sich vom „runden Tisch" erträumte, ist jedoch ein Gegenbild zu dem, was er in der Kirche als ungehörigen Zwang erlebte – oder das Inbild dessen, was Kirche in Wahrheit sein soll. In der „Gemeinsamkeit" von „Einsamen", von Individualisten, soll gelten: „Wir wollen uns gegenseitig nicht einmal zu einer Wahrheit zwingen oder bekehren oder bereden, weder mit Worten noch mit liebender Erpressung" (218). Nun hat Lippert niemals die Notwendigkeit des kirchlichen Lehramts auch nur angetastet; er beklagte aber, daß auch nicht jenes Maß von Respekt vor der Wahrheit des einzelnen praktiziert wird, welches im Rahmen der identitätswahrenden Einheit möglich ist.

Gewiß gehört es zur Eingelassenheit der Kirche in die Geschichte, daß sie auch als „Masse" erscheint. Aber diese folgt, wo immer sie auftritt, ihren psychischen Gesetzen, wenn es auch von „der Sache selbst" her einen wesentlichen Unterschied ausmacht, ob es sich um ein Fußballmatch oder um eine kirchliche Großveranstaltung handelt. Doch diese Differenz ist um so deutlicher, je mehr die Kirche in einzelnen und mit einzelnen lebt, nicht eine Formation im gleichen Schritt und Tritt sein soll. Da heute wirkliches Christsein nur von „Einsamen" in der Gesellschaft gelebt, der Glaube aber nur als Mitglaube geglaubt werden kann, enthält dieses Buch Lipperts einen durchaus aktuellen Hinweis, so wenig seine individuellen Bedingtheiten, zu denen auch eine gewisse elitäre Arroganz gegenüber der „Masse" gehört, übersehen werden können. Was immer auch kirchliche Großveranstaltungen bedeuten, es geht im Grund um Gemeinden, die nicht an der Kirchentür aufhören.

Zwei Jahre vor „Einsam und gemeinsam" ist das Buch „Der Mensch Job redet mit Gott" (1934) erschienen. Es ist in der Tat ein „schreckliches" Buch (J. Kreitmaier). Denn die Anklagen dieses Job post Christum natum gegen Gott wegen seines „halb mißratenen Schöpfungsversuchs" (31), der dann auch nicht vom Sohn geheilt wurde – denn „Dein Sohn ist sichtbar geworden, und er ist immer noch so unbegreiflich wie Du" (210) –, klingen lauter als alles, was dann doch zur Verherrlichung Gottes gesagt werden kann, weil eben die Liebe leiser spricht. Wenn es nun vor diesem Forum zwischen dem Ankläger „Mensch" und

dem Angeklagten „Gott" um die Kirche geht, dann werden all die gängigen Beschwerden über die „Amtskirche" banal. Die Kirche ist hier „ebenso dunkel wie Deine Welt" (98). Dies sei ein „Beweis" dafür, daß sie von Gott ist, heißt es – aber dieser „Beweis" ist höchst problematisch. Denn hatte Gott nicht dem Elias gesagt, er sei nicht im Sturmwind, sondern im leisen Wehen? Doch „sie haben Feuer entbrennen lassen auf den Plätzen der gottesfürchtigsten Städte, und in den Feuern haben sie alle Andersdenkenden verbrannt" (141). Gewiß muß es das Gesetz geben, diese „heilige Notwendigkeit", auch das Gesetz von außen als formende Kraft. Doch dann kommt es dazu, daß die Gesetze die Menschen „wie an einem Gängelband" laufen lassen. Was das Schlimmste ist: „Diese starren und hölzern gewordenen Einrichtungen des Gesetzes werden als Gottes Wille ausgegeben" (137).

Alle diese Job-Anklagen wollen in Liebeserklärungen münden. Doch es gibt Schmerzlicheres als die „Dunkelheit des Glaubens", es gibt auch „eine Dunkelheit der Liebe, und sie ist die bitterste der Bitterkeiten". So steht es 1924 in einem Brief an ein „Kind der Gnade", das solchen Liebesleids gewürdigt werde[8]. Doch zehn Jahre später, im Job-Buch, scheint Lippert in der Kirche keinen Sinn mehr für dieses Geheimnis zu finden. „Es gibt Menschen, die alles wissen, die auch Deine großen Gedanken und Ratschlüsse durchdringen und fein säuberlich sich zurechtlegen. Sie erklären alles und beweisen mir, daß es gerade so sein muß und so am besten ist, wie es ist. Aber ich mag sie nicht, diese Alles-Erklärer" (174). Dies richtet sich zunächst gegen die Theodizee, diesen gut gemeinten, im Grund aber lästerlichen Versuch, Gott zu rechtfertigen. Doch gemeint ist auch ein Bild der Kirche, das in seiner Selbstsicherheit jene „bürgerlich verstandene Sicherheit" spiegelt, welche die Kirche nicht bieten kann. „Im Gegenteil, die Kirche ist tatsächlich eine unermeßliche Verwicklung und Erschwerung unseres Lebens", sie ist „ein riesiger Block von Wirklichkeit, der in unser Dasein hereingeschoben ist"[9]. Da sind nicht mehr die Banalitäten der „Amtskirche" gemeint.

Jenseits der „Leiden an der Kirche"

Die Reden über das „Leiden an der Kirche" sind sehr alt, und Kirchenobere, welche diese heute als „Gerede" tadeln, können dabei auch die Zustimmung jener finden, die keineswegs gestimmt sind, nun wieder zu singen: „Ein Haus voll Glorie schauet". Die eschatologische Dimension aber, in welche Peter Lippert die Frage nach der Kirche stellt, läßt alle gewohnten Klagen unter sich. Der Jesuit beschäftigte sich nicht viel mit der Kirchengeschichte, er war besonders begabt als Mathematiker, was bei diesem Melancholiker zu beachten ist. Aber am Ende des Job-Buchs steht der bedrückende Satz über den Sohn des Schöpfers: „Es ist eigentlich nicht gut ausgegangen, was er seit der Aussendung seiner

Kirche unternommen hat" (257). Könnte der Vater nicht endlich dem Treiben dieser Welt ein Ende setzen?

Außer dem Artikel über die Kirche fehlt in Lipperts „Credo" von 1916/23 auch der Satz: „Und an das Leben der kommenden Welt." Ob die beiden Leerstellen einen Zusammenhang haben? Triumphale Töne lagen dem Melancholiker nicht. J. Kreitmaier meinte (67), Lipperts Gott sei der liebende gewesen, nicht der strafende. Doch kaum ein katholischer Schriftsteller des 20. Jahrhunderts hat vor Peter Lippert (nach ihm dann Reinhold Schneider im „Winter in Wien") so eindringlich an die „Dunkelheit der Liebe" Gottes erinnert wie er, der die Schreie der Kreaturen des gütigen Gottes gehört hat. Aus dem Jahr 1920 ist eine eigentümliche Notiz Lipperts überliefert: „Ja die Eschatologie! Kind, ich weiß nichts. Ich schwanke haltlos die ganze Stufenleiter auf und ab... trotzdem glaube ich fest an einen Himmel von Ewigkeit zu Ewigkeit – in Gott dem letzten wunderbaren Geheimnis." [10] „Apokatastasis ton panton", der Glaube des Origenes, des großen Theologen der Ostkirche? Der Jesuit bezieht sich freilich nicht auf Origenes, aber er kann einem bei der Lektüre einfallen. Ob Lippert in dem Buch, das von der Vollendung handeln und den Titel tragen sollte: „Ein Fenster fängt zu wandern an", und das nicht geschrieben worden ist, deutlicher hätte sprechen können? So „selbstverständlich", wie J. Kreitmaier meint, war jedenfalls das „Dogma von der Hölle" für Lippert kaum. Wenn das Fenster anfängt zu wandern, wenn also nicht die Perspektive des Standorts sich verändert, sondern sich ein neuer Ausblick öffnet, könnte dann nicht doch alles „gut ausgegangen" sein, was der Herr mit der Aussendung seiner Kirche unternommen hat?

Peter Lippert sah das Reich Gottes nicht heranwachsen in spektakulären Ereignissen, sondern dort, wo es kein Apologet und kein harmonisierender Kirchenhistoriker ausmachen kann. In dem nach der inneren Gestalt der Kirche ausschauenden Buch „Einsam und gemeinsam" steht das nachdenkliche Kapitel „Wer wird unsere Garben binden?" (173–195). Wie wird verhindert, daß alles Bemühen umsonst ist oder an sich selbst verdirbt? Ein unvorstellbar starker Magnet ist es, der „alle unsere zahllosen Splitterchen an sich zieht" – all das beiläufig Geglückte, das sich nicht als die „gute Tat" präsentiert. Wer weiß, wie vielen Menschen Peter Lippert ganz ohne jede missionarische und apologetische Tendenz hat helfen können?

Dieser Mann mit einem geradezu bildhäßlichen Gesicht, der so vielen ganz unterschiedlichen Menschen ein geistlicher Berater gewesen ist, dieser Redner ohne rhetorische Begabung, der so viele Menschen zu fesseln wußte, ist nach früher Krankheit (seit 1929 deshalb immer wieder im Engadin, in Locarno, in Arosa, in Meran) am 18. Dezember 1936 im Alter von 57 Jahren in Locarno gestorben, begraben im Friedhof des „Missionsinstituts Bethlehem" in Immensee (Kanton Schwyz), weitab von seinem Ordenshaus in München – ein Sonderling, gewiß, aber ein Jesuit mit Leib und Seele.

Eine Würdigung Peter Lipperts in der „Vossischen Zeitung" vom 10. September 1933[11] enthält die Bemerkung: „Die ungewöhnliche Zucht dieses Ordens hat Lipperts Persönlichkeit nicht gebrochen, sondern gestärkt und vertieft." Das gleiche gilt für Friedrich Spee von Langenfeld, der in seinem an Gott selbst gerichteten „Weltschmerz" („das heil ist weit noch hinden") dem um drei Jahrhunderte späteren Ordensbruder so ähnlich ist. Bei Franz Xaver, diesem „Täter", stellt sich das Verhältnis zwischen Orden und Individualismus eher umgekehrt dar. Dieser engste Freund des Ordensgründers Ignatius bedurfte beileibe nicht der Stärkung seines Willensdrangs, man kann eher sagen: Die noch so junge Societas Jesu hat dieses wilde Temperament ausgehalten.

Dieser andere Baske warnt freilich einen „Sympathisanten" des Ordens (die „Insider" brauchen solche Warnung kaum), sich die SJ als eine reine Provinz der Freiheit und Toleranz vorzustellen: Bedeutende Köpfe wie Spee und Lippert hatten gewiß ihren Kummer mit dem Orden; aber weil es diesem in der Regel nicht an Sinn für Qualität fehlte, konnte es zum Arrangement kommen (wenn auch manche Wunde blieb). Doch wer zählt die vielen unbekannt gebliebenen Patres, die getreu ihren Dienst taten und ihren Kummer geschluckt haben? Man muß sie sich alle vergegenwärtigen, wenn abseits von Apologetik und abseits von diskriminierenden Schlagworten in diesem Jubiläumsjahr etwas aufgehen soll von dem Abenteuer der Societas Jesu, das noch immer nicht zu Ende gelebt ist.

ANMERKUNGEN

[1] S. diese Zschr. 208 (1990) 385–400, 599–615.

[2] 31 Bücher und Kleinschriften; Aufsätze in der Zschr. „Seele" (hrsg. v. A. Wurm) und in dieser Zschr. Bibliographie und Rezensionen bei J. Kreitmaier, P. Lippert ([2]1939) 137–152.

[3] O. Köhler, Homo patiens – Deus patiens. Ein Versuch, an Peter Lippert zu erinnern, in dieser Zschr. 197 (1979) 519–531. Auf diese Analyse wird ausdrücklich verwiesen, weil sie hier nicht wiederholt werden soll.

[4] Erschreckend hatte es G. Hasenkamp empfunden, ausgerechnet diesen Priester „über den unbekannten Gott reden zu hören in den begriffserweichenden Lyrismen unserer Zeit... in der unterscheidungslosen, stimmungserweichten Sprache einer glaubensmüde gewordenen Zeit" (zit. bei J. Kreitmaier, a. a. O. 38).

[5] Ebd. 20. Diese Biographie, die nach dem Gedenkbuch von A. Wurm (1937) „mehr das Äußerliche und vom Innern das leicht Faßbare", „ohne Analyse der philosophisch-theologischen Anschauungen" darstellen will (VI f.), ist der noble Versuch des Redaktionsmitglieds dieser Zschr., dem Kollegen Lippert (seit 1917 in der Redaktion) gerecht zu werden. Die Selbstzeugnisse und Erinnerungen „Peter Lippert zum Gedächtnis", hrsg. v. A. Wurm, stellen ein bewegtes Echo dar.

[6] J. Kreitmaier, a. a. O. 80–82.

[7] Lipperts erste Schrift „Zur Psychologie des Jesuitenordens" (1912) hatte auch in nichtkatholischen Kreisen Anklang gefunden. Seine „Briefe in ein Kloster" (1932) aber waren wegen Lipperts Gedanken über den Gehorsam auf Kritik auch zweier Benediktineräbte gestoßen, was den Autor nicht überraschte: „Es war mir schon beim Schreiben des Buches ganz klar, daß kein Oberer ganz seelenruhig dabei bleibt" (Brief an J. Kreitmaier, a. a. O. 83).

[8] Von Seele zu Seele (1924) 264.

[9] Artikel „Sicherungen?", in dieser Zschr. 131 (1936) 154 ff.

[10] Zit. bei A. Wurm, a. a. O. 103.

[11] Zit. bei J. Kreitmaier, a. a. O. 89

Ludger Viefhues SJ

Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs?

Zu den Thesen Peter Singers

Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch ist wieder aufgeflammt. Sie gewinnt durch den Streit, ob die Gesetzgebung der Bundesrepublik oder die der DDR für das geeinte Deutschland übernommen werden soll, eine neue politische Aktualität. Aber auch „alltäglichere" Themen, wie das wachsende Interesse an Experimenten mit Embryonen oder auch die europäische Einigung, verlangen eine neue Auseinandersetzung mit den gewohnten Positionen. So hat das Europaparlament die Bundesrepublik aufgefordert, sie solle ihre restriktive Gesetzgebung aufgeben und dem Selbstbestimmungsrecht der Frau Geltung verschaffen. Ein brisantes und sehr umstrittenes Thema ist wieder in der politischen Diskussion und drängt auf Entscheidungen.

Der folgende Artikel möchte einen Überblick über gängige Argumente zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs geben, um eine kritische Entscheidungsfindung zu erleichtern. Dazu dient ein Schema, das der durch seine radikalen Thesen auch in Deutschland bekannt gewordene australische Ethiker *Peter Singer* bereits 1979 in seinem Buch „Practical Ethics" vorgestellt hat. Dieses Schema ermöglicht eine Einordnung gängiger Argumente zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs.

Dabei geht es darum, was diese Argumente zum Wert menschlichen Lebens sagen. Das ist eine Beschränkung und läßt den Gedankengang abstrakt und wenig orientiert an den Nöten der betroffenen Frauen und Familien erscheinen. Aber es ist von zentraler Bedeutung, wie wir in unserer Gesellschaft die Frage nach dem Wert menschlichen Lebens beantworten. Die Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch gibt eine – und zwar sehr gewichtige – Antwort auf diese Frage.

Singer faßt zuerst die Position der Gegner des Schwangerschaftsabbruchs in drei Sätzen zusammen: Es ist falsch, ein unschuldiges menschliches Wesen zu töten (1. Prämisse). Ein menschlicher Embryo ist ein unschuldiges menschliches Wesen (2. Prämisse). Daher ist es falsch, einen menschlichen Embryo zu töten (Schluß)[1].

Dann ordnet er die verschiedenen Argumente der Befürworter diesen Sätzen zu. Am häufigsten sind Argumente eines ersten Typs, die die zweite Prämisse bestreiten. Sie lehnen die Position der Gegner des Schwangerschaftsabbruchs ab,

denn es sei falsch, daß der Embryo ein menschliches Wesen ist (Typ I). Eine weitere Argumentationsweise lehnt den Schluß ab, der aus den beiden Prämissen gezogen wird: Es sei zwar ein Unrecht, ein unschuldiges menschliches Wesen zu töten, und ein Embryo sei ein solches menschliches Wesen, aber – aus anderen Gründen – sei es nicht falsch, einen menschlichen Embryo zu töten (Typ II). Singer selbst hält beide Argumentationstypen nicht für ausreichend, um den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen. Seine Argumentation greift vielmehr die erste Prämisse an, nach der es falsch sei, ein unschuldiges menschliches Wesen zu töten (Typ III).

Ein Streit um den Beginn menschlichen Lebens

Die Befürworter des Schwangerschaftsabbruchs bestreiten üblicherweise die zweite Prämisse in Singers Schema (Typ I). So wird aus der Diskussion über die Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs ein Streit um den Beginn des menschlichen Lebens. Gegner des Schwangerschaftsabbruchs sagen, das menschliche Leben – und damit auch das Lebensrecht – beginne schon mit der befruchteten menschlichen Eizelle (der Zygote). Dagegen versuchen die Befürworter einen Zeitpunkt in der menschlichen Ontogenese[2] zu zeigen, an dem etwas grundlegend Neues geschieht, von dem an ein Embryo als menschliches – und damit schutzwürdiges – Leben bezeichnet werden kann. Als Beispiel für diesen Argumentationstyp sollen drei Argumente dargestellt werden, die den Beginn der Lebensfähigkeit, bestimmte Phasen in der Entwicklung des Zentralnervensystems oder den Zeitpunkt der Nidation bzw. des Verlusts der Zwillingsbildungsfähigkeit als Beginn des Lebensschutzes ansetzen.

1. *Lebensfähigkeit:* 1973 nannte der Oberste Gerichtshof der USA in der Entscheidung „Roe gegen Wade" als Beginn des Lebensschutzes den Zeitpunkt, von dem an der Fetus die „Fähigkeit zu einem sinnvollen Leben außerhalb des Mutterleibs" erreiche[3]. Auch heute fordern manche Verbände in der Bundesrepublik eine völlige Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs bis zur 22. Woche, da erst dann der Fetus außerhalb des Mutterleibs lebensfähig ist.

Wieso ist der Zeitpunkt der Lebensfähigkeit außerhalb des Mutterleibs moralisch bedeutsam? Gegen diese Festlegung läßt sich – mit Singer – einwenden, daß der Zeitpunkt der Lebensfähigkeit stark mit dem jeweiligen Stand medizinischer Technologie variiert. Während er heute um die 22. Woche liegt, hätte vor ca. 20 Jahren ein Siebenmonatskind nicht überleben können. Der Standard medizinischer Technologie einer Zeit oder eines Landes mindert aber nicht das Recht eines Menschen auf Leben. Ob dieses Recht durchzusetzen ist, kann natürlich von den verfügbaren Möglichkeiten abhängen, aber nicht das Recht selbst. So hatte ein Tbc-Patient sicher auch vor der Einführung der Tbc-Statikabehandlung

ein Lebensrecht, obwohl die Krankheit nur in wenigen Fällen geheilt werden konnte. Der Zeitpunkt der Lebensfähigkeit sagt also eher etwas über die medizinische Technologie aus als über das Recht eines menschlichen Wesens auf Leben.

Man könnte jedoch argumentieren, aus der völligen Abhängigkeit des Fetus von der Mutter folge, daß der Fetus kein von den Wünschen der Mutter unabhängiges Recht auf Leben habe. Aber in anderen Fällen sind wir nicht der Meinung, daß die Abhängigkeit von einer anderen Person das Lebensrecht verwirke. So ist ein Kind lange Zeit von seinen Eltern abhängig, und kranke oder pflegebedürftige Menschen sind unter Umständen völlig auf andere angewiesen. Aber wir würden ihnen deshalb nicht das Lebensrecht absprechen.

Die Festlegung, das Lebensrecht mit dem Zeitpunkt der Lebensfähigkeit außerhalb des Mutterleibs beginnen zu lassen, ist also willkürlich und unbegründet.

2. Das zweite Beispielargument nennt *Hans-Martin Sass*. Er verbindet das Lebensrecht mit bestimmten *Phasen der Entwicklung des Zentralnervensystems*. Er schreibt in seinem Aufsatz „Hirntod und Hirnleben": „Für die ethische Bewertung und den rechtlichen Schutz des beginnenden menschlichen Lebens haben wir zur Zeit *keinen* der Hirntoddefinition für das Ende des Lebens vergleichbaren allgemeinen Konsens. Vielmehr benutzen wir eine *Vielzahl* unterschiedlicher Parameter, deren gleichzeitige Existenz und Akzeptanz große ethische und rechtsphilosophische Schwierigkeiten mit sich bringt."[4]

Um zu einer einheitlichen Grundlage für die Bewertung und den Schutz beginnenden menschlichen Lebens zu gelangen, überträgt Sass die Kriterien der Hirntoddefinition auf die Frage nach dem Beginn des Lebensschutzes. Diese Kriterien beruhen auf einer Unterscheidung zwischen biologischem menschlichem Leben – zum Beispiel als Leben einzelner Zellen und Organe – und personalem menschlichem Leben, dessen Äußerungen im wesentlichen kommunikative (Sprache) und selbstkommunikative Fähigkeiten (Selbstbewußtsein) und dessen Korrelat die Hirntätigkeit seien.

Für seine Übertragung stützt sich Sass auf folgende medizinische Befunde: Am 57. Tag p.c. (post conceptionem, nach der Empfängnis) liegen die ersten hirnspezifischen Zellen vor. Aber erst nach dem 70. Tag p.c. entwickelt sich allmählich funktionierendes Hirngewebe, das später die Steuerung der Organe, Kommunikation, Selbstbewußtsein etc. ermöglicht. Irgendwann nach dem 70. Tag p.c. entwickeln sich die Funktionen, von deren Versagen die Hirntoddefinition ausgeht. Um eine zusätzliche ethische Sicherung menschlichen Lebens einzubauen, setzt Sass allerdings schon den 57. Tag p.c. als Beginn des vollen Lebensschutzes an.

Diese Festlegung hätte den Vorteil, daß sich ethische Doppelstandards in der Bewertung menschlichen Lebens vermeiden ließen. Sass vertritt also eine Fristenlösung bis zum 57. Tag p.c. und ist damit zeitlich restriktiver als die bisherige

Rechtspraxis. Außerdem behauptet er, eine solche Festlegung sei mit den meisten kulturellen und religiösen Traditionen unserer pluralistischen Gesellschaft vereinbar. Seine Argumentation ist insofern beachtenswert, als sie die Interessen von vielen Beteiligten berücksichtigt: Forschung, Abtreibung und Lebensschutz können in Grenzen ermöglicht werden.

Das Auftreten von Merkmalen personalen Lebens – als Übertragung der Hirntoddefinition – ist das moralisch relevante Kriterium seiner Argumentation. Nach dem 70. und erst recht nach dem 57. Tag p.c. sind aber nicht Merkmale personalen Lebens (kommunikative und selbstkommunikative Fähigkeiten etc.) aufzeigbar, sondern Merkmale für die „Bedingung der Möglichkeit" personalen Lebens[5]. Deshalb ist es nicht schlüssig, warum Sass den Beginn des Lebensschutzes erst auf den 57. Tag p.c. festlegt. Denn auch das embryonale Gewebe vor dem 57. Tag p.c. ist Bedingung der Möglichkeit für die Entwicklung personalen Lebens.

Auch in diesem Argument wird das Lebensrecht menschlicher Wesen durch eine recht willkürliche Festlegung bestritten.

3. *Nidation:* Sass referiert in seinem Aufsatz auch die These, erst der Zeitpunkt der Einnistung des befruchteten Eies in die Gebärmutterschleimhaut (Nidation) sei der Beginn des vollen Lebensschutzes[6]. Er möchte zeigen, daß vor der Nidation dieser Lebensschutz auf keinen Fall angenommen werden kann. Denn weniger als 50 Prozent der Zygoten erreichten dieses Stadium im natürlichen Schwangerschaftsverlauf. So sei es unsinnig, sich angesichts dieser natürlichen Abortrate eine besondere Verantwortung dem Embryo *vor* der Nidation gegenüber anzumaßen. Falls man den Schutz menschlichen Lebens von der Befruchtung an fordere, wäre man zudem zu großen Anstrengungen verpflichtet, um diese geringe Überlebenschance zu steigern.

Sass' Kritik hebt also auf die Überlebenschancen der frühen Embryonen ab. Er verbindet die prozentuale Überlebenschance einer Population mit dem Lebensrecht der Individuen dieser Population. Ist aber das Unrecht, das geschieht, wenn ein Individuum getötet wird, proportional zu seiner statistischen Überlebenschance? Dann wäre es zum Beispiel kein großes Unrecht, Krebskranke oder, noch weniger, Aidskranke zu töten, deren Überlebenschance wesentlich geringer ist als die einer Zygote. Im übrigen nehmen wir auch eine hohe Säuglingssterblichkeit nicht zum Anlaß, den Säuglingen ein Lebensrecht abzusprechen, sondern wir versuchen, ihre Überlebenschancen zu verbessern. Wenn die Überlebensrate also kein Kriterium für den Beginn des Lebensschutzes sein kann, ist es nicht begründet, so das Lebensrecht menschlicher Wesen auch vor der Nidation zu bestreiten.

Für *Norman Ford* ist die Nidation aufgrund eines anderen Gedankens bedeutsam. Er ist der Ansicht, daß erst mit der Nidation der „Prozeß des menschlichen Lebenszyklus ohne Verlust an Identität beginnt"[7]. Jede der frühen Tochterzellen

der Zygote hat die Fähigkeit, sich zu einem eigenständigen menschlichen Wesen zu entwickeln. Die Zygote und ihre Tochterzellen sind seiner Ansicht nach je eigenständige Individuen, die in der weiteren Entwicklung bis zur Nidation ihre Identität aufgeben. Erst die Zelldifferenzierung und eine primitive Zellanordnung, die zeitlich mit der Nidation zusammenfallen, signalisierten, daß sich der Embryo in einer Kontinuität zu einem Erwachsenen entwickeln kann, ohne dieselbe „ontologische Identität" aufzugeben.

Das Problem des Ansatzes liegt im Identitätsbegriff, den Ford verwendet. Er scheint Identität als numerische Identität zu verstehen, wenn er meint, eine Zygote würde ihre Identität verlieren, sobald sie sich in Tochterzellen teile, auch wenn eine genetische Identität besteht. Die Schwierigkeit, wie Identität zu verstehen ist, teilt Ford mit allen Versuchen, das Lebensrecht des Embryos von einer Identität abhängig zu machen.

Wie die Beispiele zeigen, ist es den Befürwortern nicht gelungen, begründet einen Zeitpunkt in der menschlichen Entwicklung zu zeigen, von dem an erst ein Lebensschutz beginnen sollte. Die genannten Festlegungen haben sich als willkürlich erwiesen. Diese Argumentationsweise ist nicht ausreichend, um den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen.

Wie schwer wiegt das Lebensrecht?

Die Argumente des Typs II bestreiten nicht, daß ein Embryo ein menschliches Leben oder sogar eine Person ist und daß es falsch ist, ein unschuldiges menschliches Leben zu töten. Dennoch versuchen sie, den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen[8].

1. Das wohl populärste Argument besagt: Gesetze gegen den Schwangerschaftsabbruch verhindern ihn nicht, sondern kriminialisieren und ächten die betroffenen Frauen. Die Wirkung des gesetzlichen Verbots sei daher nicht geeignet, die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche zu verringern. Vielmehr seien die Frauen einem erhöhten Risiko und einer größeren psychischen und sozialen Belastung ausgesetzt.

Dieses Argument bezieht sich lediglich auf die geltende Rechtspraxis, ohne sich zur fundamentalen Frage zu äußern, welches Lebensrecht einem menschlichen Embryo zugesprochen werden soll. Da es die Frage nach dem Lebensrecht nicht stellt, muß man Singers Ansicht zustimmen, daß es allein nicht ausreicht, um begründet menschlichen Embryonen ein Lebensrecht abzusprechen. Wer so argumentiert, müßte angeben, welche anderen Gründe den Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen sollen und wieso diese Gründe gewichtiger sind als das Lebensrecht einer Person.

Zudem ist es unsicher, ob die Reform des § 218 die Zahl der Schwanger-

schaftsabbrüche verringert hat. Auch der Druck der Gesellschaft (besonders der mitverantwortlichen Väter) auf die betroffenen Frauen scheint nicht abgenommen zu haben. Allerdings wird es insgesamt fraglich, ob das Problem des Schwangerschaftsabbruchs allein – oder überhaupt – durch rechtliche Mittel zu lösen ist[9].

2. Ein weiteres Argument besagt, es gebe einen Bereich der privaten Moral, in den sich der Staat nicht einmischen dürfe, besonders wenn es sich um ein Verbrechen ohne Opfer handle; auch wenn man damit nicht bestreiten möchte, daß die Gesellschaft dem einzelnen die Befolgung moralischer Normen auferlegen kann. Es geht aber in der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch gerade um die Frage, ob ein Embryo ein Opfer sein kann oder nicht. Das „Nicht-Einmischungsargument" darf die Frage nach dem Wert des Embryos nicht verschleiern.

Im übrigen ist auch hier ein Blick auf den Embryonenschutz interessant: Wer behauptet, die Entscheidung über das Leben eines Embryos stehe allein der Mutter oder der Familie zu, dürfte schwer argumentieren können, daß die Mutter oder die Familie nicht auch allein entscheiden dürfen, ob ein Embryo zu Forschungszwecken etc. verbraucht werden kann oder nicht. Solange einem Embryo nicht der personale Wert abgesprochen wird, ist außerdem nicht deutlich, warum man – nach dieser Argumentation – der Familie nicht auch die Entscheidung über das Leben jedes anderen Angehörigen übertragen sollte.

3. *Judith Jarvis Thomson* versucht, den Schwangerschaftsabbruch mit dem Argument zu rechtfertigen, jede Frau habe ein Recht zu entscheiden, was mit ihrem eigenen Körper geschehe. Sie bestreitet aber nicht, daß der Embryo ein unschuldiges menschliches Wesen ist[10]. An verschiedenen Beispielen erläutert Thomson, der Embryo sei zwar ohne Zweifel eine Person, und es wäre großzügig, wenn die Mutter ihm erlaube, ihren Körper mitzubenutzen. Aber die Anwesenheit des Embryos im Körper der Mutter und sein Recht auf Leben begründeten nicht in jedem Fall ein Recht auf Mitbenutzung des Körpers, denn: „My body is *my* body."[11]

Damit stellt Thomson das Selbstbestimmungsrecht einer Person über das Lebensrecht einer anderen Person (diesen Status billigt sie dem Embryo zu), ohne jedoch eine Begründung dafür zu geben. Zudem führt diese Einschätzung des Lebensrechts zu gravierenden Konsequenzen. Ihr Argument müßte einer Familie zum Beispiel das Recht geben, zu sagen: Die Belastungen durch diese Person – seien es die der Pflege, der Ausbildungskosten oder der puren Anwesenheit – sind uns zu hoch, wir haben sie nicht vorhergesehen. Das Lebensrecht (oder das Recht auf Pflege, Ausbildung etc.) sprechen wir ihr nicht ab, aber es konstituiert für uns keine Verpflichtungen. Man müßte nicht so weit gehen, von Tötung zu sprechen; aber wie sehr eine solche Argumentation grundlegende Prinzipien unserer Gesellschaftsordnung in Frage stellt, ist offensichtlich. Wer nach Thomson

mit „my body is my body" argumentiert, müßte diese Konsequenzen in seine Überlegungen einbeziehen.

Die Argumente vom Typ II und ihr Versuch, den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen, ohne den personalen Status des Embryos zu bestreiten, sind nicht folgerichtig bzw. führen zu Konsequenzen, die ohne Zweifel nicht konsensfähig sind.

Ist es falsch, ein menschliches Wesen zu töten?

Peter Singer hält die Argumente der ersten beiden Typen nicht für ausreichend, um den Schwangerschaftsabbruch zu rechtfertigen. Er selbst beschäftigt sich mit der ersten Prämisse des Schemas: Es ist falsch, ein unschuldiges menschliches Wesen zu töten (Typ III)[12].

Ohne Zweifel ist eine Zygote ein *menschliches* Wesen, eine einfache biologische Analyse kann das zeigen. Nur ist – nach Singer – fraglich, inwiefern sie als ein personales, das heißt *selbstbewußtes* und *rationales* Wesen bewertet werden kann. Die Aufspaltung des Ausdrucks menschliches Wesen in die Bedeutungen Mitglied der Gattung Homo sapiens und Person zeigt seiner Auffassung nach die Schwäche der Prämisse. Denn die Gattungszugehörigkeit ist nach Singer eine ethisch irrelevante Tatsache. Träger eines Rechts auf Leben könne nur das *individuelle, personale Leben* sein[13]. Er kommt zu dem Schluß, daß beide Bedeutungen des Ausdrucks menschliches Wesen nicht in jedem Fall gleich seien, das heißt, es gibt menschliche personale, aber auch menschliche nichtpersonale Wesen, zum Beispiel den Embryo oder einen stark zurückgebliebenen, „dahinvegetierenden Menschen" („human vegetable")[14]. Deshalb ist es seiner Ansicht nach nicht in jedem Fall falsch, menschliche Wesen zu töten.

Singer entwickelt seine Thesen anhand einer Stufenordnung des Lebendigen (unbewußtes, bewußtes, selbstbewußtes Leben). Das selbstbewußte (also personale) Leben hat den höchsten Wert[15]. Selbstbewußt sind Wesen, die sich ihrer selbst als distinkte Entitäten mit einer Vergangenheit und Zukunft bewußt sind[16]. Singer ist der Auffassung, daß jedes Leben – also auch das menschliche – entsprechend seiner Bewußtseinsstufe bewertet werden muß: Unbewußtes menschliches Leben muß wie unbewußtes nichtmenschliches Leben, bewußtes menschliches Leben wie bewußtes nichtmenschliches Leben behandelt werden. Diese Überlegungen erlauben es nun, nach Singer, das menschliche Leben als das zu betrachten, was es ist, nach den „wirklichen Eigenschaften", die es besitzt. Er fordert einen „fairen Vergleich moralisch relevanter Eigenschaften, wie Rationalität, Selbstbewußtsein, Bewußtsein, Autonomie, Lust- und Schmerzempfindung" etc. zwischen Wesen, die zu unserer Spezies, und denen, die zu anderen Spezies gehören[17].

Die Tötung von unbewußtem Leben stelle ohne Zweifel ein geringes Problem dar, ähnlich dem Vertilgen von Unkraut. Entsprechend sei auch die Tötung unbewußten menschlichen Lebens, also eines Embryos vor der 18. Woche, problemlos [18]. Bei der Tötung eines bewußten, aber nicht selbstbewußten Lebens beziehe sich die „Verwerflichkeit des Tötens lediglich auf die damit verbundene Reduktion von Lust". Denn Lust ist die einzige moralisch relevante Eigenschaft, die dem bewußten, aber nicht selbstbewußten Leben zugesprochen werden kann. „Wo bei sorgfältiger Erwägung das Leben des getöteten Wesens keine Lust enthält, da wird kein direktes Unrecht verübt." [19] Singer ist der Ansicht, daß die Tötung eines lustvollen Lebens gerechtfertigt werden könne, wenn man es durch ein anderes lustvolles Leben ersetzt. Man sollte natürlich versuchen, die Tötung so schmerzfrei wie möglich vorzunehmen.

Für menschliches Leben gilt entsprechend, daß ein Schwangerschaftsabbruch nicht leichtgenommen werden dürfe. Aber im Regelfall haben die Interessen einer Frau (eines selbstbewußten Wesens) Vorrang vor den rudimentären Interessen des Fetus bis zur Geburt, zumal „in einer Gesellschaft, in der weit entwickeltere Formen des Lebens um des Geschmacks ihres Fleisches willen abgeschlachtet werden" [20]. Erst die Tötung von selbstbewußtem menschlichem Leben kann begründet als moralisch verwerflich bezeichnet worden.

Singer nimmt auch die Frage auf, von wann an ein menschliches Leben selbstbewußt sei, und kritisiert entsprechend die „weitverbreiteten Ansichten über die Heiligkeit des Kleinkinds" [21]. Denn auch das Neugeborene habe kein Selbstbewußtsein. Diese Ansichten entstammten lediglich der jüdisch-christlichen Tradition und seien kein universaler moralischer Wert. Es gebe einige Gesellschaften, in denen Kindstötung durchaus akzeptabel sei [22]. Das Unrecht, einen entwickelten Fetus zu töten, ist „nicht sonderlich verschieden" von dem, ein Neugeborenes zu töten. Allerdings müßten die Meistbetroffenen, das heißt die Eltern, wollen, daß das Kind nicht lebt.

Es wird schnell deutlich, daß Singers Position nicht geeignet ist, um zur Entscheidungsbildung zu dienen. Selbst wenn man seine Voraussetzungen nicht kritisieren möchte, ist doch die Argumentation so ungenau, daß sie zu nicht überschaubaren und unerträglichen Folgen führt.

Singer zieht die Konsequenzen aus der Argumentation, die das Lebensrecht von aktuellen personalen Fähigkeiten abhängig macht. Aber müssen diese Konsequenzen nicht noch schärfer gezogen werden, besonders wenn man Autonomie und Selbstbewußtsein als Bedingungen für ein Lebensrecht anführt, wie es Peter Singer tut? Denn er äußert sich nicht, wie festgelegt werden soll, von welchem Zeitpunkt an ein Kind selbstbewußt ist, das heißt sich seiner selbst als distinkte Entität (als zum Beispiel von der Mutter getrenntes Wesen) bewußt, mit einer Vergangenheit und Zukunft erlebt. Reicht es dafür aus, daß ein Lebewesen sprachlich Vergangenheit und Zukunft ausdrücken kann, um festzustellen, daß

es dieses Bewußtsein hat? Oder ist die bewußte Erfahrung notwendig, eine Vergangenheit oder Zukunft zu haben? Nimmt man noch den Begriff Autonomie hinzu, dann ist nicht einsichtig, warum zum Beispiel Kindergartenkinder als personales Leben gewertet werden sollten.

Zudem läßt sich fragen: Was geschieht mit Menschen, die sich nicht mehr als eigenständige Wesen mit Vergangenheit und Zukunft erleben, etwa Menschen mit einer psychischen Erkrankung, denen die Abgrenzung zur Außenwelt nicht mehr gelingt? Diese oder auch altersverwirrte Menschen sind also auch von Singers Argumentation zum Lebensrecht betroffen.

Potentialität, oder: Darf Prinz Charles König werden?

Interessant ist auch Singers Einwand gegen das „Potentialitätsargument", das Gegner des Schwangerschaftsabbruchs vorbringen. Es besagt, der Embryo sei eine potentielle Person und sei daher zu schützen. Singer wendet dagegen ein: Ein potentielles X hat nicht auch alle Rechte von X, oder: „Prinz Charles ist der potentielle König von England, aber er hat nicht die Rechte eines Königs."[23] Ebenso habe auch eine potentielle Person nicht alle Rechte einer Person.

Dieser Einwand übersieht, daß es nicht um *alle* Rechte einer Person geht, sondern um die Bedingung der Möglichkeit, Rechte zu haben, nämlich Leben. Aber auch ein anderer Gedanke kann am Prinz-Charles-Argument erläutert werden: Man kann aus der Tatsache, daß Prinz Charles kein König ist, also nicht alle Rechte eines Königs hat, kaum folgern, daß er nicht das Recht habe, König zu werden. Bei diesem Recht handelt es sich doch um eines, das er als jetziger Thronfolger hat. Denn er ist nicht jetzt Thronfolger, weil er einmal König wird (vielleicht stirbt er ja vorher), sondern er wird einmal König, weil er jetzt Thronfolger ist. Singers Theorie kennt nur zwei Zustände: Königsein oder Nicht-Königsein. Alle, die Nicht-König sind, werden gleich bewertet, einschließlich der Weigerung, König werden zu dürfen. Es ist einsichtig, daß dieses begriffliche Instrumentarium nicht ausreicht, um die Rechte eines Thronfolgers zu bewerten beziehungsweise ihm das Recht zu nehmen, König zu werden.

Für den Status des menschlichen Lebens heißt das: Es gehört zu den mit der Zygote *vorhandenen* Eigenschaften, Merkmale personalen Lebens zu entwikkeln. Diese Eigenschaft kann Singers Analyse nicht erfassen und somit kann er auch seinen Anspruch nicht einlösen, den Embryo nach seinen wirklichen moralisch relevanten Eigenschaften zu bewerten[24].

Singers Folgerungen sind also auch nach seinem eigenen Maßstab nicht ausreichend begründet. Denn seine Theorie ermöglicht nur, Momentaufnahmen in der Ontogenese zu bewerten, das heißt festzustellen, ob ein bestimmtes Merkmal ausgeprägt ist oder nicht. Er wiederholt damit gewissermaßen ethisch den Fehler

von Haeckels biogenetischem Grundgesetz; denn auch Singers Überlegungen entzieht sich das Faktum des Kontiunuums in der Entwicklung von der Zygote bis zum Erwachsenen.

Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs?

Weder die Argumente der ersten beiden Typen noch Singers Argumentation sind eine ausreichende Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs. Die dargestellten Argumente sind *nicht zwingend* und führen zu *weitreichenden Konsequenzen.*

Bei Singer zeigt sich besonders deutlich der Mangel an begrifflicher Klarheit: Was bedeutet es, nur personales Leben schützen zu wollen, wenn nicht klar ist, auf wen der Begriff Person genau anzuwenden ist? Was heißt, der menschliche Fetus beziehungsweise das Embryo solle nach seinen wirklichen Eigenschaften bewertet werden, wenn Singers Analyse wichtige Eigenschaften nicht fassen kann?

Aus diesen Unklarheiten folgt, daß auch die Konsequenzen, die zum Beispiel aus einer Argumentation nach Singer erwachsen, nicht mit ausreichender Klarheit bestimmt werden können. Eine Argumentation, die vielen menschlichen Wesen schlicht das Lebensrecht abspricht, muß aber auf einem festeren Boden stehen. Es bleibt eben ungeklärt, *wessen* Lebensrecht hier berührt ist, und in *welchem Ausmaß.* Zudem bleibt fraglich, wie – gerade wenn es um das Lebensrecht geht – Glück oder Interessen so quantifiziert werden können, daß sie gegeneinander aufrechenbar sind. Die genannten Argumentationen können aufgrund ihrer Mängel also nicht die Grundlage einzelner oder gar politischer Entscheidungen sein.

Diese Überlegungen zeigen, daß die Diskussion über den Schwangerschaftsabbruch zu weitreichenden Fragen führt: Was bedeutet Person? Wie bewerten wir das Lebendige? Die Frage nach dem Schwangerschaftsabbruch ist keine Detaildiskussion. Sie kann nur im Kontext einer weitergehenden Auseinandersetzung um den Wert des Lebendigen und nicht nur des menschlichen Lebens beantwortet werden.

In diesem Artikel ging es allein um die Argumente, die den Schwangerschaftsabbruch rechtfertigen sollen. Sie sind offensichtlich nicht ausreichend. Was folgt daraus? Singer selbst schreibt: Wenn es falsch ist, eine Person zu töten, und wenn unklar ist, ob ein Wesen eine Person ist, solle man den „Zweifel zugunsten dieses Lebewesens sprechen lassen“ [25]. Solange ein Zweifel über den Status eines menschlichen Embryos hinsichtlich seiner Rechte besteht, muß man den Zweifel als ausreichend ansehen, um mindestens sein Lebensrecht, als fundamentales Recht, annehmen zu können.

ANMERKUNGEN

[1] P. Singer, Praktische Ethik (Stuttgart 1984) 147. Singer verwendet Fetus und Embryo nicht genau voneinander abgegrenzt. Im Folgenden wird der reproduktionsmedizinische Sprachgebrauch übernommen und auch die befruchtete Eizelle als Embryo bezeichnet.

[2] Ontogenese bedeutet die Entwicklung eines Individuums von der Zygote bis zu seinem Tod (Haeckel).

[3] Für das Folgende vgl. Singer 149 ff.

[4] Medizin und Ethik, hrsg. v. H. M. Sass (Stuttgart 1989) 167 ff.

[5] Sass 172; interessanterweise argumentiert er hier mit dem Begriff Möglichkeit, den er selbst verwirft (175).

[6] Ebd. 178–181.

[7] N. Ford, When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science (Cambridge ^{2}1989) 84 f.

[8] Vgl. Singer 152–160.

[9] W. Molinski, Weniger Abtreibungen – aber wie? Ein Beitrag zur Überwindung der Polarisierung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/90, 43–53.

[10] J. J. Thomson, A defense of Abortion, in: Philosophy and Public Affairs 1 (1971), zit. n. Applied Ethics, hrsg. v. P. Singer (Oxford ^{2}1988) 37–56.

[11] Thomson 43. Eines ihrer Beispiele ist: Ein Einbrecher gelangt, trotz der gegen Einbrecher installierten Sicherungen, in ein Wohnzimmer. Nun wäre es absurd, zu folgern, weil der Einbrecher im Wohnzimmer ist, hätte er ein Recht, zu bleiben. Auch wenn statt eines Einbrechers eine unschuldige Person in mein Wohnzimmer „fiele", änderte das nichts an der Absurdität, ein Bleiberecht zu folgern. Thomson denkt vornehmlich an Fälle von Vergewaltigung oder anderer ungewollter Schwangerschaft, aber ihr Beispiel läßt sich weiter ausdehnen. Wenn man in einer bestimmten Laune jemanden bei sich wohnen läßt, dann aber nach einer Weile die Entscheidung bereut, sollte es auch nicht unmöglich sein, die Zusage wieder zurückzuziehen (48 f.).

[12] Singer 160–173; vgl. M. Tooley, Abortion and Infanticide (1972), in: Applied Ethics 60–85.

[13] D. Birnbacher macht den Vorschlag, zwischen Menschenwürde der Gattung und individueller Menschenwürde zu unterscheiden, in: Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionstechnik, hrsg. v. Braun, Mieth, Steigleder (München 1987) 79–88.

[14] Singer 104.

[15] Zu dieser Stufung gelangt er über ungefähr folgenden Test: Man versetze sich in einen Grashalm, dann in ein Pferd. Dann stelle man sich einen Zustand vor, in dem sich Pferde- und Grashalmexistenz vergleichen lassen. Dann könnte man den Lebenswert eines Grashalms und eines Pferdes bzw. einer anderen Existenz beurteilen und eine Stufung entwickeln (122–125, 127, 128).

[16] Singer 109. [17] Ebd. 162. [18] Ebd. 162 f. [19] Ebd. 143. [20] Ebd. 163. [21] Ebd. 169.

[22] Das gleiche muß natürlich von der Lehre des besonderen Werts der Person, das heißt des selbstbewußten und rationalen Lebens, gesagt werden, die Singer vertritt (172).

[23] Ebd. 165 ff. [24] Ebd. 162. [25] Ebd. 136.

Adolf Höfer

Im Spiegel von Mythos und Heilsgeschichte

Der prometheische und der jesuanische Mensch in Ingeborg Drewitz' Roman „Eingeschlossen"

Ingeborg Drewitz, geboren 1923 in Berlin und dort 1986 gestorben, gehört zu den wenigen Schriftstellerinnen – und Schriftstellern – unserer Zeit, bei denen Leben und Werk noch eine ausgeprägte, unauflösliche Einheit bilden. Ein Leben lang ist diese Frau in vielen Bereichen unserer Gesellschaft unermüdlich und engagiert tätig gewesen, um ihre Vorstellungen von einer gerechteren und humaneren Welt in die Tat umzusetzen. Die öffentlichen Ämter, die sie in den verschiedensten Institutionen eingenommen hat, sind von ihr stets in den Dienst dieses Engagements gestellt worden. Ob als stellvertretende Bundesvorsitzende des Verbands deutscher Schriftsteller, als Vizepräsidentin des PEN-Zentrums, als Leiterin der Evangelischen Akademie Berlin, als Lehrbeauftragte an der Freien Universität, immer hat sie ihre leitenden Funktionen in diesen und vielen anderen Organisationen dazu genutzt, sich in allen Bereichen unserer Gesellschaft kritisch und hilfreich einzumischen und für die Beseitigung von Ungerechtigkeiten und Mißständen zu sorgen.

Auf diese Weise aber hat sie gleichzeitig die großen Themen für ihr literarisches Schaffen gefunden, wobei dieses literarische Werk keineswegs nur Anhängsel oder Nebenprodukt ihrer sozialen und politischen Aktivitäten ist, sondern durchaus eine zentrale Stellung einnimmt. Jene unter den Kritikern aber, die vor diesen gesellschaftskritischen Aktivitäten dauernd ehrerbietig den Hut ziehen, gleichzeitig jedoch die dichterische Qualität mit eher gönnerhafter Nachsicht behandeln oder sogar massiv zu bestreiten versuchen, wissen einerseits jene heute so seltene Einheit von Leben und Werk offenbar viel zuwenig zu würdigen, andererseits scheinen sie der gerade in Deutschland verbreiteten Ansicht zu huldigen, ein literarisches Werk sei dann schon fragwürdig oder gar schlecht, wenn es von vielen gern gelesen und auch verstanden wird.

Eine interessierte Leserschaft hat Ingeborg Drewitz tatsächlich immer gefunden, und die Autorin hat es offenbar weniger als ihre Kritiker gestört, daß sich dieses Interesse wohl in nicht geringem Maß an der gesellschaftlichen Relevanz und Brisanz ihrer Themen entzündet hat, die sie etwa in ihren Essays zum Verhältnis von Literatur und Politik, vor allem aber in ihren Romanen gestaltet.

Da sind etwa die frühen Romane „Oktoberlicht oder Ein Tag im Herbst"

(1969) und „Wer verteidigt Katrin Lambert" (1974) zu nennen, in denen einfühlsam und ohne Schielen auf die Erfolge einer modischen Emanzipationsliteratur die gesellschaftliche Rolle der Frau behandelt wird. Da ist der Roman „Gestern war Heute – Hundert Jahre Gegenwart" (1978) zu nennen, in dem auf kunstvolle Weise das gleiche Thema um die Auseinandersetzung mit der jüngsten deutschen unseligen Vergangenheit erweitert wird. Da kann der Roman „Das Hochhaus" (1975) angeführt werden, in dem die Isolation des modernen Menschen in der Unwirtlichkeit unserer Städte künstlerisch eindrucksvoll gestaltet wird. Nicht zu vergessen ist der Tagebuchroman „Eis auf der Elbe" (1982), in dem die gewählte Tagebuchform es erlaubt, die Durchdringung und Verstrickung von privater und politischer Dimension überzeugend darzustellen und Interesse und Mitgefühl für Minoritäten, für die Zukurzgekommenen, die Außenseiter und Gescheiterten unserer Gesellschaft zu wecken. Von der literarischen Gestaltung der Gastarbeiter- und Ausländerproblematik in unserem Land spannt sich schließlich der Bogen zur Auseinandersetzung mit der unvergleichlich größeren Dimension der Probleme der Dritten Welt, die in dem von großer Betroffenheit, ja Verzweiflung geprägten Reisebericht „Mein indisches Tagebuch" (1983) ihren Ausdruck findet.

Diese kurze Charakteristik des Werks der Ingeborg Drewitz mag genügen, die Intensität des politischen und sozialen Engagements der Autorin zu bezeugen. Diese Intensität sucht ihresgleichen. Ist es da nicht ausgesprochen folgerichtig und notwendig, daß dieses Engagement für den Menschen und seine Welt sich neue existentielle Weiten und Räume erschließen muß, daß es also ins Religiöse mündet? Wie dem auch sei, ein Kreis scheint sich zu schließen. Die Autorin kehrt am Ende ihres Weges zurück zu den Anfängen. Und diese Anfänge sind von religiösen Schaffensimpulsen und von religiöser Thematik geprägt gewesen. Davon zeugt eines ihrer ersten Werke überhaupt, das aus dem Jahr 1954 stammende Judasdrama „Der Mann, der Gott gehaßt hat".

Am Ende ihres Lebens hat sich Ingeborg Drewitz in ihrem literarischen Schaffen wieder eindeutig den Bereichen des Religiösen zugewandt: Sie hat den ambitionierten Versuch unternommen, die beiden wohl wichtigsten Leit- und Vorbilder abendländischen Menschentums für die Gegenwart in überraschender, erhellender, betroffen machender und faszinierender Konstellation neu zu entdecken und dichterisch zu gestalten.

In ihrem Roman „Eingeschlossen" [1], den sie im Jahr vor ihrem Tod noch hat vollenden können, versucht sie sich an dem atemberaubenden Wagnis, die beiden Urbilder revolutionären Menschseins gleichzeitig in zeitgemäßer Metamorphose für den heutigen Menschen neu – und für viele vielleicht zum ersten Mal – verständlich zu machen: die Figur des den Göttern, ihrem Willen und Zorn heroisch trotzenden Prometheus, Urbild stolzen menschlichen Selbstbestimmungs- und Freiheitswillens schlechthin, und die Gestalt des Mannes Jesus, der dem

Willen Gottes auf dieser Erde durch Opfer des eigenen Lebens zum Sieg verhilft und mit dieser Selbstpreisgabe aus Liebe nicht weniger bewegt hat und also nicht weniger revolutionär war als der Himmelsstürmer Prometheus.

Ob das Wagnis der Ingeborg Drewitz so ganz gelungen ist, mag dahingestellt sein[2]. In jedem Fall hat sie damit dem modernen Roman eine existentielle und religiöse Tiefendimension wiedergewonnen, die man gerade in allerneuester Zeit manchmal schmerzlich vermißt[3]. Fast scheint es so, als hätte Ingeborg Drewitz die teils auf Mißverständnissen beruhenden Einwände späterer Kritiker, da seien weniger konkrete Menschen als abstrakte Prinzipien gestaltet worden, selbst noch beseitigen wollen. Mit bewußtem, modernem Understatement, das doch auf Abstraktion geradezu zielt, werden die beiden Hauptgestalten des Romans nur als J. und als P. bezeichnet. Und in ihrer Nachbemerkung zum Roman spricht sie selbst von jesuanischen und prometheischen Elementen, Prinzipien und Lebensantrieben (236 ff.). Wenn also ganz offenbar jene von manchen Kritikern erwünschte pralle Menschengestaltung gar nicht beabsichtigt ist, sollte sie doch sinnvollerweise gar nicht erst eingefordert werden. Der Roman bleibt auch ohne sie faszinierend genug.

Das prometheische Prinzip

Das prometheische Prinzip wird im Roman durch den 1908 im ehemaligen Ostpommern geborenen P. von Lehrmann verkörpert[4]. Frühzeitig zeigt sich bei ihm, der stets nur mit dem Kürzel P. benannt wird, was sowohl auf den Anfangsbuchstaben des Vornamens als auch auf das prometheische Element verweist, der Zug zur Revolte.

Zunächst ist es nur das Aufbegehren gegen den autoritären, ja tyrannischen Vater, der ihm die eigenen Lebensumstände – eines feudal und patriotisch gesinnten Gutsbesitzers – aufzwingen will. Schon aus Widerspruchsgeist läßt sich P. viel lieber auf das Leben der armen Katen- und Hüttenbewohner ein. Bald aber schon wird aus diesem Aufbegehren durch die Konfrontation mit Elend und Armut umfassendes soziales Engagement. In träumerischer Vision hat P. frühzeitig sein Lebensziel erkannt: „Ich mache die Welt anders, ich mache sie zum Vaterland der Armen" (39). Auch der Weg hin zu diesem irdischen Paradies ist ihm bald klar. Er wird Erfinder, Physiker werden, wird die Energien der Erde entbinden und sie nutzbar machen zum Segen der Menschen. Der Weg zum Atomphysiker ist also abgesteckt. Gleichzeitig wird er Kommunist und empfängt frühe Schulung durch einen Hauslehrer, der seinem Sinnen und Sehen und Planen und Schwärmen die Richtung weist: nach Osten hin zur großen russischen Revolution. Dort, beim Physikstudium in Moskau, wird er seinem Traum vom Paradies für alle Menschen die nötige realistische Grundlage geben.

In der Rückerinnerung wird er später das Titanische, Prometheische und das Vermessene seiner Träume und seines Strebens erkennen: „Ich habe damals ein Riese werden wollen, groß und mächtig wie ein Fels, oder nein, ... Wie Gott" (41). Damit ist das Motiv prometheischer Hybris und folgender Strafe angeschlagen. Aber zunächst bleibt der Traum ungetrübt, das Selbstbewußtsein ungebrochen. Dies muß sich ja auch im Kampf bewähren, und dieser Kampf ist konkret der Kampf gegen die Nazis, der sein ganzes Leben bestimmt.

Kampf im Untergrund, Illegalität und Flucht prägen nun dieses Leben. Die Frau, die er liebt – ihr Name Jo verweist auf das Prometheusdrama des Aischylos, wo sie als Opfer göttlicher Willkür eine Art Parallelfigur zu Prometheus darstellt –, verliert er in diesem Kampf aus den Augen, und nach langen Irrwegen gelangt er schließlich in Amerika in den Kreis jener Männer um den Physiker Oppenheimer, die die Atombombe bauen. Da diese das Ende des Nationalsozialismus herbeizuführen verspricht, glaubt er bei ihnen am rechten Ort zu sein. Denn ehe sein Traum von der friedlichen Nutzung der Atomenergie in die Tat umgesetzt werden kann, muß ja schließlich der Todfeind der Menschheit, der Nationalsozialismus, niedergerungen sein.

Nach dem Abwurf der Atombombe auf Japan wird P. von Zweifeln zerfressen. Der Traum vom Anbruch des Paradieses durch die Nutzung der Kernkraft zerstiebt angesichts der von ihm und anderen herbeigeführten Hölle von Hiroshima und Nagasaki. P. fährt nur noch auf Kongresse, um dort vor den Gefahren einer nicht durch Verantwortung gezügelten Forschung zu warnen.

Auf einem dieser Kongresse beginnt er plötzlich vor einer verständnislosen Ansammlung von Technokraten und Vertretern funktionaler und instrumenteller Vernunft – „Keiner wirkte verhärmt oder so elend wie Oppenheimer damals" (219) – mit den Worten des griechischen Tragikers „Von der Menschen Not [zu] erzählen" (220). „O weh, das vorhandne, das künftige Leid macht mich stöhnen zugleich" (221). Den intelligenteren Vertretern der Zunft müßten eigentlich langsam die Augen aufgehen bei diesem Zitieren: „Was Menschen wissen, von Prometheus haben sie's" (220)[5]. Doch sie sind außerstande, einen Zusammenhang zwischen ihrem Tun und prometheischer Hybris und Strafe zu entdecken. Und als der alte Mann die Identifikation schließlich vornimmt – „Ich bin Prometheus! ... Wir sind alle Prometheus!" (220) –, da vermögen sie nur den Verrückten und Übergeschnappten zu sehen. „Holt ihn vom Podium, der ist wahnsinnig!" (220).

Die Konsequenz ist klar. Solche wahnsinnigen Warner hält sich, zumal nach solchem Zusammenbruch, die Gesellschaft in klassischer Weise vom Leib, indem sie sie in die geschlossenen Abteilungen psychiatrischer Kliniken verbannt[6]. P. wird also eingewiesen, „eingeschlossen". Das Wort liefert den Titel für den gesamten Roman. Die Allerweltsdiagnose lautet: „manisch-depressiv ... Epilepsie nicht auszuschließen" (129).

„Eingeschlossen" in der gleichen geschlossenen Abteilung ist J., die zweite Hauptfigur des Romans. Aufschlußreich die „Krankheitsbezeichnung: Epilepsie" (129). P. und J., die beiden Vertreter der heiligen Krankheit – so wurde die Epilepsie von Ehrfürchtig-Ahnungsvollen früher häufig genannt –, teilen in der geschlossenen Abteilung ein Zimmer. Sie erzählen einander ihre Geschichte. Doch davon später.

Zunächst soll nach der Funktion der auf den Mythos vom Prometheus verweisenden Zeichen gefragt werden. Warum werden diese häufige Anbindung an den Mythos und die den Roman leitmotivisch durchziehenden Verweise auf das Prometheusdrama des Aischylos vorgenommen?

Die Schriftstellerin selbst gibt in ihrer Nachbemerkung zum Roman (236 ff.) wertvolle Hilfen zum Versuch einer Antwort, indem sie von den prägenden Elementen ihres Lebens berichtet. Die Hinweise der Autorin laufen darauf hinaus, daß sie offensichtlich in Prometheus eines der Ur- und Leitbilder des abendländischen Menschen sieht. Dieser Archetyp verkörpert all das, was mit stolzer, freier Selbstbestimmung des Menschen zusammenhängt. Er verkörpert den heroischen Revolutionär, der den Dauerkampf gegen alle Formen des Zwangs und autoritärer Unterdrückung führt, den trotzigen Dauerkampf auch gegen alle Bevormundung durch alte und neue Götter, und der somit dem Menschen auf dieser Erde den Raum schaffen will für ein menschenwürdiges Dasein jenseits von Mangel und Not. Er ist somit Vorkämpfer für jegliche Form menschlicher Zivilisation und Kultur. Notwendigerweise aber ist solches Urbild stolzen revolutionären Menschentums ständig gefährdet. Die größte Gefahr ist wohl die, in Hybris zu verfallen und sich gerade aus edlen Motiven heraus und humaner Ziele wegen schuldig zu machen.

Der Naturwissenschaftler vom Schlag des P. ist vom Stamm des Prometheus, ist dessen legitimer moderner Nachfahr, so will es Ingeborg Drewitz verstanden wissen. Indem sie diesen modernen Abkömmling und Nachfahr regelrecht familiär in die Nachfolge stellt, macht sie die Tradition von Jahrtausenden klar. Letzten Endes bedeutet es also einen großen Akt der Legitimierung, Menschen wie P. an die Heroengestalt des Prometheus und damit zugleich an den Mythos und an die älteste klassische Literatur anzubinden. Ähnlich verfährt große Dichtung oft. Um das vielleicht größte Beispiel zu nennen: So ist letztlich auch Joyce mit seinem Ulysses verfahren. Jahrtausendealte Tradition und Verwandtschaft werden auf diese Weise erhellt, Spätgeborene in legitimierende Nachfolge gestellt.

Das jesuanische Prinzip

Der 1945 auf der Flucht aus den ehemaligen Ostgebieten geborene J. C. Grabner verkörpert das jesuanische Prinzip. Es wird im Roman bald klar, daß das

Kürzel J. nicht nur die Initiale des ersten Vornamens darstellt, sondern vor allem als verweisendes Zeichen auf den biblischen Jesus fungiert. Daß in diesem Zusammenhang die zweite Initiale auch als Abkürzung für Christus gelesen werden kann, sei zumindest vermerkt.

Schon als Zwölfjähriger hat J. den Blick für „die Sorgen und Ängste der kleinen Leute ... Ich war zwölf Jahre alt und wollte die Menschen glücklicher machen" (32). Später schließt er sich der Studentenbewegung an und wird einer ihrer Führer, der durch seine Redegabe die Massen mitzureißen versteht, was er selbst ausgesprochen genießt. Mit fünfundzwanzig Jahren bricht er jedoch die Karriere als Studentenführer, die zum Beginn einer großen politischen Laufbahn hätte werden können, plötzlich ab, wobei offenbar der Tod Benno Ohnesorgs und vor allem das Attentat auf Rudi Dutschke auslösende Momente gewesen sind. Nach längerem Aufenthalt in einem Obdachlosenasyl, der sein soziales Gewissen weiter schärft, wirkt er schließlich als Sozialarbeiter für gestrandete Jugendliche. Für sie, „für die Verlorenen, Zerstörten" (101), hat er sich also entschieden: unter „Saufköppen und Pennern und armen Schluckern" (114), wie sie von P. tituliert werden, wird er künftig arbeiten. Mit dem Rüstzeug von „Güte, Geduld und Ausdauer" (238) versucht er sich nun der Ausgestoßenen der Wohlstandsgesellschaft anzunehmen, und Ingeborg Drewitz läßt hier keinen Zweifel daran entstehen, daß diese aufopferungsvolle und mühsame Arbeit des J. für die Mühseligen und Beladenen unserer Zeit nicht weniger notwendig und bewundernswert, aber auch nicht weniger revolutionär ist als die Menschheitsbeglükkungsvisionen des P. Die Arbeit des einen, der immer das Glück der gesamten Menschheit im Sinn hat, wird sinnvoll ergänzt durch die Bemühung des anderen um den einzelnen verlorenen Menschen.

J. versucht seine gescheiterten Jugendlichen für ein Leben ohne Haß, vor allem auch für seinen Weg der absoluten Gewaltfreiheit zu gewinnen. Unbeirrt versucht er trotz aller Anfechtungen diesen Weg zu gehen, auch wenn ihm in seiner nächsten Umgebung immer wieder nahegelegt wird, sein Charisma zu nutzen und seine Anhänger zu Gewalt und politischem Umsturz zu führen, um all der Ungerechtigkeit ein Ende zu machen. Vor allem einer, der im Roman immer nur „der Schwarze" genannt wird und der Kontakte zu den gewaltsamen Systemveränderern um Ulrike Meinhof hat, setzt ihm als wortgewandter und argumentativ geschulter Versucher mächtig zu. Doch J. bleibt dem mühsamen, steinigen Weg der Gewaltlosigkeit, Geduld und Güte treu, auch wenn ihn dies schließlich in Einsamkeit und völliges Verlassensein führt und zum Zusammenbruch. Endstation ist das Irrenhaus. „Eingeschlossen" am Ende also auch er – mit der gleichen Diagnose versehen wie P. Und die beiden erzählen einander und uns ihre Geschichte.

In der Tradition der Nachfolge Jesu

Daß der mühselige Weg des J. Elemente der Nachfolge Jesu aufweist, ist klar zu sehen. Nicht minder klar ist es aber auch, daß es auch Unterschiede gibt zum Leben des biblischen Jesus und dessen Haltung zu Mensch und Welt. Man mag es dem unreifen Knaben nachsehen, wenn er Kinder und Tiere quält und den Stiefvater haßt – von der Kindheit des biblischen Jesus ist da schlicht zuwenig berichtet, als daß man Vergleiche anstellen könnte –, aber auch der Erwachsene legt des öfteren Verhaltensweisen an den Tag, die nicht gerade vorbildhaft sind. Als Studentenführer wird J. als eitler, selbstverliebter und egozentrischer „Wichtigtuer" (51) gezeichnet: „Wirklich gefühlt habe ich nichts... Ich hatte meine Sätze geliebt, meine Reden. Mich" (53). Auch an seinem späteren Leben fällt oft auf, wie sehr J. sich zurückhält, welches Maß an Selbstschutz er zeigt, wie schroff er andere, etwa den Leidensgenossen P., zurückweisen kann, so daß er manchmal regelrecht lieblos wirkt. Sicher bringt er erheblich weniger Geduld und Liebe für seine Mitmenschen auf als der biblische Jesus, und obwohl er Gewaltlosigkeit auf sein Banner geschrieben hat, möchte er manchmal – vor allem in seinen Auseinandersetzungen mit dem Schwarzen – vor Wut einfach zuschlagen (vgl. 190). Besteht da eigentlich noch eine Berechtigung, das Verhalten dieses Sozialarbeiters mit Jesus Christus in Beziehung zu bringen? Mit der heiligen Wut, mit der Christus die Wechsler aus dem Tempel getrieben hat, ist dies ja wohl kaum zu vergleichen.

Hängt das häufige Versagen des J. vielleicht damit zusammen, daß er sich nicht wie der biblische Jesus auf einen himmlischen Vater berufen kann oder will, der ihn bestärkt, ja daß er sich nicht einmal damit legitimieren kann oder will, bewußt eine Nachfolge Jesu anzutreten? Wollte Ingeborg Drewitz eine moderne, säkularisierte Christusgestalt mit allen Stärken und vor allem Schwächen zeigen?

Durch die kritischen Fragen des P. und des Schwarzen wird das Verhalten des J. einer zusätzlichen Problematisierung unterzogen. Diese Fragen gipfeln in dem Vorwurf, die jungen Leute zuwenig über die Ursachen von Armut, Unterdrükkung und Ausbeutung aufzuklären, so daß sie nicht einmal die Gründe für das eigene Leid zu erkennen in der Lage sind. J. habe sie damit zu unpolitischen Menschen gemacht und damit unfähig, ihre eigene Lage durch politische Tat zu verändern. „Hättest du ihnen nicht erklären sollen, warum sie Ausgestoßene waren, während andere Reichtümer anhäuften, die sie nicht erarbeitet hatten? Hättest du ihnen nicht Wut beibringen sollen statt Geduld?" (101). Wut statt Geduld? Das zielt ins Zentrum. Damit wird einer der wichtigsten Bausteine fragwürdig gemacht. Von ähnlich schwerem Kaliber ist der Vorwurf, J. habe seine Schützlinge nur zu angepaßten Funktionierern erzogen: „Du hast sie ganz schön auf Trab gebracht... Sind lauter Funktionierer geworden, tüchtige Arbeiter, tüchtige Polizisten, tüchtige Angestellte und Beamte, tüchtige Soldaten" (85).

Diese Vorwürfe wiegen schwer. Doch sie treffen nicht nur den Sozialarbeiter J. Hat nicht auch Jesus Christus seine Botschaft vom Bereich der Politik völlig freizuhalten versucht? „Mein Reich ist nicht von dieser Welt": Hat er sich nicht allen Aufforderungen zu politischem Handeln ständig widersetzt? Wie dem auch sei, in zweitausend Jahren christlicher Tradition ist dies überwiegend so verkündet worden mit dem nicht zu übersehenden Nebeneffekt, daß die politischen Machthaber dabei ihren Nutzen gezogen haben und sie jeweils bestimmten, was politisch sei und was nicht. J. also in guter Gesellschaft? Oder Jesus in schlechter? Auf alle Fälle gelingt es Ingeborg Drewitz gerade durch die Betonung dieser Problemfelder, den Sozialarbeiter J. ans jesuanische Leitbild anzubinden und in dessen Tradition zu stellen. Was bei J. problematisch erscheint, ist auch bei Jesus Christus schon problematisch gewesen. Ist dies die Botschaft? Es lohnt sich in jedem Fall, darüber nachzudenken.

Ob die Autorin schließlich bei der wohl schwierigsten moralisch-existentiellen Frage auch Parallelen zwischen Jesus und J. sieht, ist schwer zu sagen. Es ist die Frage, die vor allem von einer Frau mit dem beziehungsreichen Namen Maria Magdalena aufgeworfen wird. Kann der, der alle ohne Unterschied lieben möchte oder zu lieben vorgibt, einen einzelnen unverwechselbaren Menschen wirklich lieben? „Konnte er niemanden wirklich lieben?" (202). Die Frage stößt J. in die größten Selbstzweifel, zumal er weiß, daß er sie schon einmal mit einer Lüge beantwortet hat. Es sind die Zweifel, die J. schließlich bleiben. Es sind keine Gewißheiten. Wie und warum aber ist das Leitbild vor zweitausend Jahren in der Lage gewesen – so lautet die Botschaft doch – alle zu lieben? Ist J. ein Versager?

Wie auch immer die Antwort darauf lauten mag, eines wird in dem Roman klar. Ingeborg Drewitz möchte das Leben des J. eindeutig vor dem Hintergrund des Lebens Jesu gelesen wissen. Sie bindet die Biographie dieses J. eindeutig an die Lebensgeschichte Jesu und damit an die Heilsgeschichte Christi. Und auf diese Weise stellt sie das Leben des J. unabhängig von allen Fragen eines Gelingens oder Versagens in die Tradition der Nachfolge Jesu Christi.

Parallelen zum Leben Jesu

Die sinnlich greifbare Realisierung dieser Nachfolge gelingt der Autorin durch die formalen Mittel beziehungsreich gesetzter verweisender Zeichen. In der Zusammenschau der über den ganzen Roman verstreuten Mosaiksteinchen und Motive verdichten sich diese verweisenden Zeichen zu einem Gesamtbild, welches klar erkennen läßt, daß die Autorin ganz bewußt Parallelen erstellen will zum Leben Jesu von der Geburt bis nach Golgatha.

Zunächst ist es die Großmutter des J., welche die ersten bedeutsamen und beziehungsreichen Anspielungen macht auf Gemeinsamkeiten oder zumindest

Ähnlichkeiten im Leben der beiden. „Er ist auch auf der Flucht geboren" (183), erzählt sie dem Jungen, den sie mit Jesu Leben vertraut macht. Zwar führt es eine Krankenschwester auf die Verwirrtheit der alten Frau zurück, wenn diese behauptet, daß auch J. „im Stall geboren und Tiere zu ihm gekommen seien" (184). Aber gibt es nicht große Hellsicht in dem, was gängigerweise Verwirrtheit genannt wird? Die Großmutter scheint jedenfalls bedingungslos an die Sendung des J. zu glauben: „Das ist ein ganz Besonderer, von dem werdet ihr noch hören!" (30). Eine Prophetin des künftigen Wirkens von J. ist also die alte Frau, und der Leser beginnt zu begreifen, wie hier offenbar ganz behutsam die Lebensgeschichte Jesu herabtransponiert wird ins alltägliche, realistische Geschehen der Gegenwart. Die Geschichte wirkt dadurch härter und nüchterner als die durch zahllose Weihnachtsfeiern der Verklärung anheimgefallene Geschichte von der Geburt Jesu Christi.

Auch andere von der Autorin bewußt gesetzte Parallelen sind härter, naturalistischer gestaltet: Da werden nicht von Königen oder Weisen Weihrauch, Gold und Myrrhe gebracht, und doch sind die Gaben derer, „die damals Milch gebracht hatten und Holz und Geschenke wie bunte Perlen, Papierbildchen oder auch Tücher aus ihrem Flüchtlingsgepäck" (24), klar in Beziehung gesetzt zu den wertvollen Geschenken der Großen aus biblischer Zeit.

Hart und brutal wird ein besonders wichtiges Faktum hervorgehoben: Der Vater des J. ist und bleibt unbekannt. Ganz gegen den eigenen Willen wird J. später von einem biederen Handwerker adoptiert. Vielleicht kann gerade an dieser Stelle eine weitere Funktion dieser verweisenden Zeichen geklärt werden. Wird es dadurch nicht klarer, welchen Verdächtigungen Mutter und Sohn auch damals ausgesetzt waren? Der Vater war unbekannt. Joseph, der biedere Handwerker, gedachte Maria heimlich zu verlassen. Vielleicht wird uns, die wir uns zu leicht durch den Glauben oder das Wissen um den himmlischen Vater trösten lassen, erst richtig bewußt, welches Leid ob dieser ungeklärten Vaterschaft von Mutter und Sohn durchlitten werden mußte, von dem uns keine biblische Geschichte berichtet.

Wie dem auch sei, die Autorin fügt Zeichen an Zeichen, um die Verwandtschaft aufzuzeigen zwischen dem Leben des J. und dem Leben des Jesus von damals. Da sind eindeutige Analogien zu der Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel (31f.), angedeutete Parallelen zur Hochzeit von Kana (33f.) – bezeichnenderweise ohne das einschlägige Wunder – und Hinweise auf vieles andere mehr. Dazu kommen die vielen Stellen, da J. von anderen Menschen, vor allem von den Insassen der Heil- und Pflegeanstalt, als „Heiliger" bezeichnet wird (117, 194, 201, 204, 205 usw.), dessen bloße Gegenwart vor allem auf Leidende und psychisch Gestörte schon tröstend und beruhigend wirkt. An manchen Stellen wirkt es schon fast überzogen, wenn J. regelrecht mit einer Art modernen Heiligenscheins (59, 64) ausgestattet wird, „so daß er merkwürdig durchschei-

nend aussieht" (59). Es mag sein, daß die Autorin da manchmal des Guten etwas zuviel getan hat, etwa wenn die Jugendlichen um J. in die Nähe der Jünger Jesu gerückt werden und wenn der als „der zwölfte" (198) bezeichnete Schwarze dadurch natürlich den Ruch des Judas bekommt.

Klar ist jedenfalls, daß Ingeborg Drewitz sich ganz und gar nicht scheut, das Leben des J. vor dem Hintergrund des Lebens Jesu zu schildern, das eine für das andere transparent zu machen und damit wohl legitimierende Verwandtschaft zu postulieren. Besonders deutlich wird dies, wenn die Erzählerin die großen letzten Stationen von Jesu Leidens- und Opfergang heraufbeschwört und dem Kampf, dem Leid und dem Versagen des J. im Alltag des Sozialarbeiterberufs die Dimension der Leidensgeschichte Christi und damit vielleicht auch der christlichen Heilsgeschichte verleiht, sie zumindest mit ihr in Beziehung setzt.

Es ist vor allem der durch Leid geschärfte Blick des P., der diese Kreuzwegstationen im Leben des J. zu entdecken vermag. Und sicherlich wäre es der ganzen Anlage des Romans nach abwegig, zu vermuten, diese Perspektive sei deshalb weniger wichtig und wert, weil es die Schau eines Anstaltsinsassen ist. Der Leidensgenosse P. sieht J. auf dem Weg von Gethsemane nach Golgatha. Die großen Worte, die tief ins Bewußtsein wohl auch solcher Leser dringen, die sich dem Christentum und seiner Botschaft entfremdet haben, fallen in kaum glaublicher Deutlichkeit: „Das ist dein Gethsemane gewesen" (209), heißt es, als J. erzählt, wie er von allen, um die er sich gekümmert hat, verlassen wird. Immer wieder werden die Parallelen gesetzt zum Verlassensein und zum Verrat vor zweitausend Jahren. Und am Ende steht die Schädelstätte: „Sie werden dich kreuzigen" (215). Wieder ist es die Perspektive des prophetenhaft hellsichtig gewordenen P.: „Vielleicht hat er sein Kreuz viel zu lange getragen, denkt P., und ich habe... immer deutlicher gesehen, daß er auf dem Weg nach Golgatha ist" (218).

Zwar versucht der bescheidene J. die großen Worte des öfteren abzuwehren und zu relativieren: „Nein, gekreuzigt haben sie mich nicht. Aber ich ging durch die Straßen, wie es von den vielen Alten und Jungen in Jerusalem erzählt wird – unters Kreuz gekrümmt" (227). Aber mit diesen Worten wird ja auch zum Ausdruck gebracht, daß der allerletzte Akt in der Leidensgeschichte noch nicht vollzogen ist. Bald erfolgt der Zusammenbruch. Und nach der Einlieferung in die Klinik fallen dann irgendwann die Worte Christi am Kreuz: „MEIN GOTT, MEIN GOTT, WARUM –" (229). Der Leser vermag diese Worte, die dem müden Mund nicht mehr ganz gelingen, zu Ende zu sprechen, auch wenn er nicht der bibelkundigste ist, so wie er vorher schon andere Christusworte wiedererkannt hat. Er erkennt auch die Bedeutung dessen, daß das letzte Christuswort, falls es denn damals gesprochen worden ist, von diesem Spätgeborenen in der Nachfolge nicht gesprochen wird. Es ist vollbracht – ein solches Wort der Erfüllung und des universalen Gelingens kann von dem modernen Ecce homo, dem kein Gefühl messianischer Auserwähltheit die Last versüßt, niemals gesprochen werden.

Und trotzdem: Der Gestaltungswille der Ingeborg Drewitz hat J. in die Nähe Christi gerückt. Ist J. gescheitert? Die Frage ließe sich nur bejahen, wenn man realistisches Gelingen und äußeren Erfolg zum Maß aller Dinge machte. Dann aber wäre auch Christus am Kreuz gescheitert, so wie J. in der geschlossenen Abteilung einer Irrenanstalt. Das Leben des einen wird transparent für das des anderen, ihrer beider Leben und Werk erhellen sich wechselseitig.

Dichtung als Medium der Verkündigung

Diese wechselseitige Erhellung aber leistet ein Zweifaches. Als erstes darf die Funktion der verweisenden Zeichen, die J. mit Jesus Christus in beziehungsreiche Verbindung bringen, ähnlich gesehen werden, wie dies für P. und den prometheischen Mythos sowie das Prometheus-Drama des Aischylos schon aufgezeigt worden ist. Wie der heroische Revolutionär, der auf menschlichen Freiheitswillen und auf stolze Selbstbestimmung des Menschen setzt, durch die Anbindung an Mythos und klassisches Drama seine große Legitimierung erfährt, so erfährt J., der unheroische Revolutionär, der auf Geduld und Güte beharrt, seine letzte und wichtigste Legitimierung durch die entsprechende Anbindung an die Lebens- und Leidensgeschichte Christi, wie sie die Heilige Schrift uns überliefert.

Der Sozialarbeiter J. ist also vom Stamm Davids wie der biblische Jesus, ist dessen legitimer moderner Nachfahr, so will es Ingeborg Drewitz verstanden wissen. Indem sie den modernen Abkömmling und Nachfahr als wesensverwandt in die Nachfolge stellt, macht sie die Tradition von Jahrtausenden deutlich und bindet den Spätgeborenen ein in die Heilsgeschichte der Menschheit. Legitimierung durch Aufzeigen der Wesensverwandtschaft ist also das eine.

Doch die Funktion all der auf Christus verweisenden Zeichen erschöpft sich nicht darin[8]. Ein zweites, unerhört Wichtiges wird durch die wechselseitige Erhellung beider Leben geleistet. Nicht nur wird die Figur des J. entsprechend aufgewertet und legitimiert, die uns in der Bibel überlieferte Geschichte des Jesus Christus wird vielmehr gleichzeitig auch entsprechend entmythisiert und entmystifiziert. Das Leben Jesu Christi rückt durch die Erzählmethode der Ingeborg Drewitz sozusagen in menschlich begreifbare und damit wirklich menschliche Nähe.

Der moderne Mensch, der doch nicht selten der Religion entfremdet ist und – ob zu Recht oder Unrecht – die Sprache religiöser Verkündung als dogmatisch erstarrt und abweisend empfindet, kann sich durch die Vermittlung der unprätentiösen Drewitzschen Prosa viel eher vorstellen, wie das alles damals denn wirklich gewesen sein könnte. Und damit gewinnt er vielleicht auch wieder Zugang zum Wesen des Geschehens von damals.

Nimmt man dies ernst, dann ist aber wirklich unerhört Wichtiges geschehen. Der Roman der Ingeborg Drewitz hat dann nämlich auf exemplarische Weise aufgezeigt: Dichtung kann heute das Medium der Verkündigung alter und neuer Frohbotschaft sein. Und diese Frohbotschaft ist auch all denen offen, welche die durch Jahrtausende tradierten und oft dogmatisch erstarrten Formen religiösen Sprechens nicht mehr verstehen. Ob damit möglicherweise dichterisches Sprechen die heute adäquate und genuine Form religiösen Sprechens überhaupt sei, diese Frage sei hier nur gestellt.

Für den Roman der Ingeborg Drewitz aber läßt sich die Botschaft vielleicht in folgender Weise zusammenfassen. Die für den prometheischen Menschen vorgenommene Legitimierung erinnert uns: Wir Menschen stammen von Göttern ab. Die auf Christus hin gestaltete Legitimierung verheißt uns: Wir sind Töchter und Söhne Gottes. Die von der Dichterin gleichzeitig geleistete Entmythisierung aber ermöglicht es, daß diese Frohbotschaft von allen verstanden wird. Und damit ist letztlich vielleicht auch Glaube neu möglich geworden in dieser Welt.

ANMERKUNGEN

[1] I. Drewitz, Eingeschlossen (Düsseldorf 1986); die Taschenbuchausgabe (Goldmann 8947) ist seitenidentisch; zit. mit Seitenzahl in Klammern.

[2] Von Rezensenten wird dies teils heftig verneint. Wenn sich jemand jedoch so überheblich-arroganter Formulierungen befleißigt, wie dies H. Kurzke in seinem Verriß des Romans tut, für den die Christus-Parallelen nur „anmaßender Krampf" sind, dann mag man durchaus verdrängte Betroffenheit vermuten, vielleicht aber nur schlichte – ästhetisch kaschierte – Ignoranz; vgl. H. Kurzke, Jesus und Prometheus im Irrenhaus, in: FAZ 29. 3. 1986.

[3] Vielfältige Anregungen zur Darstellung von Christusbezügen in der modernen Literatur gibt K.-J. Kuschel, Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur (Köln 1978); vgl. auch A. Höfer, Das Gesunde und das Kranke. Eine Untersuchung zentraler Themen der Gegenwartsliteratur am Beispiel von Heinar Kipphardts Roman „März", in: Literatur für Leser 2/80, 116–128 (in welchem Maß die Hauptfigur Züge einer modernen säkularisierten Christusgestalt trägt und welche Bedeutung dieser Tatsache zukommt); generell zu Literatur und Religion in unserer Zeit: K.-J. Kuschel. Gottesbilder – Menschenbilder. Blicke durch die Literatur unserer Zeit (Köln 1985); ders., Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen. 12 Schriftsteller über Religion und Literatur (München 1985); hier ein Gespräch mit I. Drewitz (77–89), in dem – zwei Jahre vor dem Erscheinen des Romans „Eingeschlossen" – die Kategorien des Prometheischen und Jesuanischen bereits eine Rolle spielen.

[4] I. Drewitz spricht mit Blick auf P. und J. von „gefundenen", nicht erfundenen „Biographien" (239). Demnach müßten den beiden Personen authentische Lebensläufe zugrunde liegen. Dokumentarisches scheint somit eine der Grundlagen des Romans zu bilden.

[5] Zitate aus der Tragödie „Der gefesselte Prometheus" von Aischylos in der Übers. v. W. Kraus (Reclam Universalbibliothek 988) 19, 9, 21. Die Zitate sind von der Autorin durch Großbuchstaben kenntlich gemacht.

[6] In manchem modernen Roman ist dies dargestellt, exemplarisch etwa in „März" von H. Kipphardt; vgl. A. Höfer, a. a. O. 120ff.

[7] Zu den Einzelelementen gehören die Bilder vom angeschmiedeten Prometheus, vom Adler, der die Leber herausreißt, das Auftreten der Parallelfigur Jo und anderes mehr.

[8] Die im folgenden beschriebene zweite Funktion der auf Christus verweisenden Zeichen könnte in ähnlicher Weise auch für die auf Prometheus verweisenden Zeichen aufgezeigt werden. Es scheint jedoch in diesem Zusammenhang weniger wichtig zu sein, da der Anspruch des prometheischen Mythos auf den modernen Menschen ungleich geringer ist als der religiöse Anspruch des Christentums.

Michael Hardt

Erbsünde – was heißt das eigentlich?

Die Lehre von der Erbsünde scheint eine Wahrheit zu sein, die in der Kirche zwar nicht geleugnet wird, aber im Leben der Kirche mehr und mehr in Vergessenheit gerät. Dort allerdings, wo man sie wieder ins Bewußtsein zurückholt, löst sie bei vielen Christen Widerstand aus und ruft Mißverständnisse wach. Dies hängt vor allem damit zusammen, daß Überlegungen zur Erbsünde aufgrund der Praxis der Säuglingstaufe traditionell im Kontext des Taufsakraments erfolgen oder in diesen gebracht werden. Für die meisten Katholiken ist die Kindertaufe auch heute noch kein Problem, hat man doch Kinder jahrhundertelang gleich nach der Geburt getauft, damit die Erbsünde getilgt wird. Dennoch erregte die Kindertaufe zu allen Zeiten Bedenken verschiedenster Art. Sie kam schon in der Väterzeit in Übung, doch waren damals die getauften Kinder oft schon über das Säuglingsalter hinaus[1]. Die Praxis, erwachsene Christen erst nach Abschluß eines einjährigen Vorbereitungsunterrichts zu taufen, erhielt sich noch lange Zeit. So konnte zum Beispiel Tertullian (160–220 n. Chr.) nicht verstehen, warum unschuldigen Kindern das Sakrament der Schuldtilgung gespendet werden sollte.

Die Verknüpfung der Erbsündenlehre mit der Tauftheologie

Andererseits ist Tertullian von der unbedingten Notwendigkeit der Taufe des sündigen Menschen zur Erlangung des Heils überzeugt. Aus diesem Grund müht er sich um den Nachweis, daß auch die Apostel auf irgendeine Weise getauft worden seien. Er führt hier die Johannestaufe an, die ihnen angerechnet worden sei, oder erinnert daran, daß die Jünger beim Seesturm vom Wasser bespritzt worden seien. Allerdings gesteht Tertullian die Schwäche dieses Arguments ein, so daß ihm der vertraute Umgang der Jünger mit dem Herrn und ihr Glaube hinreichend Ersatz für die Taufe zu sein scheinen. Im Notfall ist die Taufe auch für einen Laien eine moralische Verpflichtung. „Man würde am Untergang eines Menschen schuld sein, wenn man es versäumte, das zu gewähren, was man frei gewähren darf."[2] In seiner Schrift über die Taufe widmet Tertullian ein ganzes Kapitel dem Anliegen, daß niemand vorschnell die Taufe empfangen soll. Die Taufe ist eine schwere Bürde und darf nur dem gespendet werden, der sich bereits bewährt hat und bei dem nicht zu befürchten ist, daß er die Taufunschuld wieder verliert[3]. Tertullian versteht die Taufe vor allem als Besiegelung

des Glaubens. Sie wird gespendet, weil der Kandidat im Herzen bereits abgewaschen ist. Dem, der noch nicht genug Buße getan hat, muß er von der Taufe abraten.

Säuglinge oder Kinder haben noch keine Erfahrung mit der Sünde, sie können sich aufgrund fehlender Einsicht diesem Problem gar nicht stellen. Deshalb ist die Taufe der Kinder sinnvoller, wenn sie herangewachsen und belehrt worden sind[4]. Diese Empfehlung klingt seltsam, da Tertullian ja bei Todesgefahr die Legitimität der Säuglingstaufe nicht in Frage zieht. In seiner Tauftheologie hat Tertullian den Erwachsenen vor Augen, so daß angesichts der Verfolgungssituation ihm die Entscheidung für den Glauben das ausschlaggebende Argument wird.

Als mit der Überwindung des Pelagianismus im 4. Jahrhundert durch Augustinus (354–430) die Säuglingstaufe grundsätzlich gerechtfertigt war, wurden ihre theologischen Konsequenzen problematisch, was die Geschichte der Erbsündenlehre zeigt. Je mehr die Taufe unbewußt als Säuglingstaufe verstanden wird, um so problematischer wird der Zugang zum Verstehen von Erbsünde, Gnade und Sakrament. Die Pflicht zur Kindertaufe wurde nun auf die Erbsünde zurückgeführt und umgekehrt die Existenz der Erbsünde mit der Praxis der Säuglingstaufe bewiesen[5].

Die selbstverständliche Übung der Kindertaufe ist auch zur Zeit des Augustinus noch keineswegs allgemeine Praxis. Über seine eigene Situation schreibt er: „Meine Abwaschung wurde aufgeschoben aus Sorge, daß ich bei längerem Leben notwendigerweise mit mehr Sünden befleckt werden würde und ein sündenbeflecktes Leben nach dem Empfang jenes Bades der Wiedergeburt nur noch größere und gefährlichere Verschuldung verursacht hätte."[6] In seinem Verständnis der Taufe macht Augustinus eine Entwicklung durch. Anfänglich versteht auch er das Sakrament eher als eine Ergänzung der Bekehrung. Später bindet er den Empfang der Gnade immer stärker an den Empfang des Sakraments und erkennt diesem schließlich absolute Heilsnotwendigkeit zu.

In der Auseinandersetzung mit der Position der Pelagianer klärt sich also bei Augustinus das Verständnis der Erbsünde. Man kann Augustinus durchaus als den Vater der Erbsündenlehre bezeichnen, auch wenn das kirchliche Lehramt seine Position nicht völlig übernommen hat, was oft übersehen wird. Die Vorstellung einer von Adam ererbten Schuldigkeit gehörte keineswegs zum Allgemeinwissen der Kirche. In Ost und West ging man vielmehr von der Anschauung einer Erbübel- oder Erbverderbnislehre aus, die alle physischen und moralischen Übel mit der Adamssünde in Verbindung brachte, ohne daß die Möglichkeit der Gotteserkenntnis und der freien Wahl zwischen Gut und Böse in Frage stand[7].

So läßt auch Augustinus in seiner Streitschrift „Über den freien Willen" keine Ursache außer dem freien Willen für die Sünde gelten. Er hält die Folgen der Ursünde Adams durchaus mit eigener Kraft für überwindbar. In dieser frühen Pha-

se finden sich bei ihm durchaus Parallelen zu Pelagius, der von dem Argument der Willensfreiheit aus Erbsünde, Gnade und Vergebung der Sünden durchdenkt. Für Pelagius erleichtert die Gnade nur das Gute, das kraft unserer Natur schon möglich ist, und die Vergebung der Sünden bewirkt keine innere Umformung des Menschen. Die Sünde der Nachkommen Adams ist für Pelagius nichts anderes als die Nachahmung des schlechten Vorbilds. Erst die Erfahrung der völligen Unfähigkeit, das eigene Heil zu wirken, und die Einsicht der Unverdienbarkeit der göttlichen Gnade lassen Augustinus zu einer neuen Position der Erbsündenlehre finden.

Der Schrifttext Röm 5,12 scheint für die Entwicklung der Erbsündenlehre der Dreh- und Angelpunkt zu sein, mehr als die traditionell angeführten alttestamentlichen Belegstellen. „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündigten." „Alle haben gesündigt" – Pelagius bezieht diesen Satz auf die persönlichen Sünden. „Weil alle sündigten oder aufgrund dessen, daß alle sündigten" – die griechische Originalfassung wurde in der altlateinischen Übersetzung und in der Vulgata anders übersetzt: „Die Sünde kam in die Welt durch einen einzigen Menschen, *in dem* alle sündigten."

Diese ungenaue Übersetzung ist auch für das Verständnis der Textstelle bei Augustinus leitend. So sieht er in der ganzen Textstelle nichs anderes als die eine Sünde, die von Adam auf uns übergeht. „Der Abfall des ersten Menschen, in dem die Freiheit des eigenen Willens das Höchste war und durch keinen Mangel behindert wurde, war eine so große Sünde, daß durch seinen Fall die menschliche Natur im ganzen gefallen ist."[8] Die menschliche Natur ist nicht nur sündig geworden, sie bringt auch nur Sünder hervor[9]. Wenn für Augustinus alle Menschen durch den schlechten Willen dieses einen in eben diesem gesündigt haben und aus ihm die Ursünde geerbt haben, so hat er hier wohl auch das römische Rechtsprinzip vor Augen, „kraft dessen die Taten eines ‚pater familias', sowohl die guten wie die schlechten, die Rechtslage seiner gesamten Familie bestimmen. Das kann für diese z. B. Verdienst oder Schuld, Befreiung oder Versetzung in den Sklavenstand mit sich bringen. Das Schicksal seiner Nachkommen kann dadurch ebenso positiv wie negativ bestimmt werden, als ob diese selber rechtlich bzw. moralisch positiv oder negativ gehandelt hätten."[10]

Für Augustinus werden gerade durch die Fortpflanzung die Menschen zu Sündern. Ebenso wird die Erbsünde durch die Zeugung übertragen, weil diese unter einer sündigen Willensbewegung geschieht, nämlich der Begierlichkeit. Die christlichen Eltern, die selbst von der Erbsünde frei sind, geben diese weiter, weil sie in Begierlichkeit Kinder zeugen. Diese Begierlichkeit des Fleisches gegen den Geist ist im Menschen nicht kraft der Schöpfung, sondern kraft der Sünde Adams. Sie ist keine Sünde, stammt aber aus der Sünde und führt zur Sünde. Sünde ist sie aber im Ungetauften, so daß Augustinus sagen kann: „Wer getauft

wird, ist aller Sünden, nicht alles Bösen ledig."[11] „Die Schuld der Begierlichkeit wird in der Taufe weggenommen, ihre Schwachheit bleibt."[12] „Die Begierlichkeit macht die ungetauften Kinder schuldig und führt sie als Söhne des Zornes, auch wenn sie als Kinder sterben, zur Verwerfung."[13]

Entgegen den Pelagianern, die den ungetauft gestorbenen Kindern das ewige Leben als einen Zwischenzustand zuerkennen, weist Augustinus sie in die Hölle. Die theologischen Positionen des Augustinus haben bis in die Gegenwart hinein ihre Nachwirkungen, wenngleich aufgrund späterer Korrekturen die Erbsündenlehre des Augustinus nicht gänzlich vom Lehramt rezipiert worden ist. Dies gilt vor allem auch für die Anschauung bezüglich des Schicksals der ungetauft sterbenden Kinder.

Anselm von Canterbury (1033–1109) betont den Mangel an der ursprünglichen Gerechtigkeit, so daß klarer als bei Augustinus Erbsünde und Begierlichkeit nicht identisch gesehen werden und letztere eben im Getauften nicht Sünde ist[14]. Thomas von Aquin (1225–1274) faßt den erbsündlichen Zustand unter die Kategorie eines „habitus"[15]. Dieser besteht nicht in einer Neigung zu sündigen Taten, sondern es handelt sich um eine schlechte Verfassung, die deshalb „eine Krankheit der Natur" genannt werden kann.

Das Konzil von Trient (1545–1563) hält fest, was für den Zusammenhang von Erbsündenlehre und Tauftheologie wichtig ist, daß der Mensch den erbsündlichen Zustand nicht durch eigene Kraft überwinden kann, sondern nur durch die Erlösung Christi. Als zweite Abwehr gegen pelagianische Gedanken erinnert das Konzil daran, daß die Sünde Adams durch Abstammung, nicht durch Nachahmung übertragen wird[16].

Der Hinweis des Thomas von Aquin, daß der Begriff „Sünde" nur in einem analogen und nicht im buchstäblichen Sinn verwandt werden darf, wurde vom Konzil nicht rezipiert. Gerade an dieser unpersonalen Sicht der Sünde entzünden sich in der Gegenwart die Anfragen an die Erbsündenlehre. „Nichts erscheint uns heute fremder, ja absurder, als Erbsünde zu behaupten, weil Schuld nach unserer Auffassung ja immer nur das Persönlichste sein kann; weil Gott nicht ein Konzentrationslager beherrscht, in dem es Sippenhaft gibt, sondern der freie Gott der Liebe ist, der jeden bei seinem Namen ruft."[17]

Das Situiertsein in der Sünde – ein neuer Zugang zum Verständnis der Erbsündenlehre

Wie die Erbsünde zu definieren ist, das umschreibt der katholische Erwachsenenkatechismus mit folgenden Worten: Die Erbsünde besteht „im Zustande allgemeiner Heillosigkeit des Menschen und der Menschheit. Die Herkunft des Menschen aus dem Generationszusammenhang kann seine wahre Zukunft, die

Gemeinschaft mit Gott nicht mehr vermitteln. So ermangelt der Mensch seiner wahren Erfüllung, der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Teilhabe am Leben Gottes. Die Folge der Entfremdung von Gott ist die Entfremdung des Menschen von der Welt, den Mitmenschen und von sich selbst."[18]

Vom Taufverständnis des Neuen Testaments könnte ein weiterer Zugang zur Erbsündenlehre erschlossen werden, der die neu klingenden Formeln der Erbsündenlehre beleuchtet. Obwohl die Taufe im Neuen Testament durchaus positiv gewertet wird als Neugeburt (Joh 3,3–7; 1,13) und als ein Mitauferstehen mit Christus (Kol 3,1), wurde ihre negative Bedeutung in bezug auf die Sündentilgung doch vorherrschend. Die Taufe geschieht „zur Vergebung eurer Sünden" (Apg 2,38), sie ist „ein Flehen zu Gott um ein gutes Gewissen" (1 Petr 3,21), sie ist „ein der Sünde Absterben" (Röm 6,7). Als die Kirche die Taufe dann mehr und mehr den Kindern spendete, war sie sich bewußt, daß sie ihnen dieselbe Taufe spendete wie den Erwachsenen, als eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Aber welcher Sünden?

Bereits im Neuen Testament finden wir eine Ausweitung des Sündenbegriffs. Der Getaufte wird nicht nur von eigenen, persönlichen Sünden befreit, sondern auch von der Herrschaft der Sünde, der Begierde, des Gesetzes. Gott hat uns in der Taufe „der Macht der Finsternis entrissen und uns in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt" (Kol 1,13). Diese Worte beziehen sich nicht so sehr auf eine Änderung des Verhaltens als vielmehr auf eine Änderung der Lage des Täuflings. Vielleicht erklärt sich so, daß manche Kirchenväter den christlichen Eltern rieten, ihre Kinder schon vor dem Knabenalter taufen zu lassen, damit sie gegen die Versuchungen gestärkt seien. An diesem erweiterten Sündenbegriff macht sich ein Deutungsversuch der Erbsündenlehre fest, der von der Situation des sündigen Situiertseins ausgeht. In der lateinischen Kirche nahm – wie schon dargestellt – die Geschichte der Erbsündenlehre eine andere Richtung.

Schwieriger noch als die Sache selbst sind die Einwände gegen den Begriff „Erbsünde". Dieses Wort scheint ein Widerspruch in sich zu sein. Ein Erbe fällt dem Menschen zu aufgrund der Abstammung ohne eigenes Zutun. Sünde hingegen meint eine persönliche Tat, für die man verantwortlich ist. Ist der sündige Zustand durch Erbe übernommen, wie kann er dann persönliche Tat sein oder werden? Wenn er aber persönliche Tat (Sünde) ist, dann ist das Wort Erbe unzutreffend. Vielleicht hat man aus solchen Erwägungen im neuen Taufritus auf das Wort Erbsünde verzichtet und durch Erbschuld ersetzt. In einem Gebet heißt es dort: „Allmächtiger, ewiger Gott, du hast deinen Sohn in die Welt gesandt, um uns von der Macht des Satans zu befreien, der Finsternis zu entreißen und in das wunderbare Licht deines Sohnes zu versetzen. Wir bitten dich, befreie dieses Kind von der Erbschuld und laß den Heiligen Geist in ihm wohnen."[19]

Die exegetische Kritik

Die Haupteinwände, die seit etwa dem Ende des Zweiten Weltkriegs die Theologie der Erbsünde in eine „Bauhütte" verwandelt haben, stammen aus den Ergebnissen der historisch-kritischen Exegese bezüglich der urgeschichtlichen Texte des Alten Testaments und der Problematik, inwieweit die traditionelle Erbsündentheologie mit dem evolutiven Weltverständnis vereinbar ist.

So schreibt Urs Baumann in seiner Dissertation „Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie" aus dem Jahr 1970: „Die Lage ist absurd: Es gibt zur Zeit überhaupt keine katholische ‚Erbsündenlehre'."[20] Einen völligen Konsens der Exegeten hinsichtlich einer biblischen Fundierung der Lehre über Urstand, Fall und Erbsünde gibt es nicht. „Die moderne Exegese" ist eine Abstraktion. Bei den urgeschichtlichen Texten gibt es wohl eine gemeinsame Überzeugung, daß der Bericht keine detaillierte geschichtliche Beschreibung von Ereignissen am Anfang bietet, da es der Bibel nicht um eine innerweltliche Geschichtsdeutung geht, sondern um die Grundaussage, daß alles von Gott kommt und zu ihm zurückkehrt[21]. Hinsichtlich der Beurteilung von Gen 2–3 lassen sich zwei Grundrichtungen unterscheiden. Die eine sieht den Text nur als „ein dichterisches Porträt des Menschen, seiner Freiheit und seiner Neigung zur Sünde, seiner Verlorenheit vor Gott und der allgemeinen physischen und moralischen Leiden des Menschen, die in religiöser Sicht und zur Entlastung Gottes auf die Sünde zurückgeführt werden". Die andere Richtung der Exegese findet hier „ein wirkliches Ereignis am Anfang der Geschichte" dargestellt, das für die ganze Menschheit moralische Schwäche, Leid und Gottesferne zur Folge hat[22].

Ist es also so, daß der biblische Befund letztlich dazu zwingt, der Erbsündenlehre den Abschied zu geben, zumal der Begriff selbst ja in der Hl. Schrift nicht auftaucht? Alle Theologen, bis auf wenige Ausnahmen, die an Neuversuchen zur Deutung der Erbsündenlehre beteiligt sind, wollen diese festhalten, da sie unzweifelhaft zur Glaubenslehre gehört und fundamentale Wahrheiten enthält, mit denen der christliche Glaube steht und fällt. Heinrich M. Köster hält in seiner Arbeit zur Erbsündenthematik aus dem Jahr 1983 so etwas wie eine Grundformel fest: „Die Erbsünde ist ein jeder persönlichen Entscheidung vorausliegender Zustand (1) des Unheils (2), der alle Menschen vom ersten Augenblick an kennzeichnet und nur durch die Verbindung mit Christus überwunden wird (3), der sich aus fremdem menschlichen Tun herleitet (4) und in den Augen Gottes den Charakter wahrer Schuld an sich trägt (5)."[23]

Das Hören auf die Schrift vermag den Zugang zu dieser „neuen" Definition von Erbsünde zu vermitteln. Denn für das biblische Menschenbild ist es eine durchgehende Aussage, daß der Mensch von Anfang an nicht gerecht geblieben ist. Das ist der Grundtenor des Alten und Neuen Testaments. Immer wieder wird von der Sündhaftigkeit aller Menschen gesprochen. Man muß die Hl.

Schrift keineswegs mit der Brille besonderer Voreingenommenheit lesen, wenn man biblisch gesprochen zu der Definition kommen will: Der Mensch ist Sünder. Sünde wird in der Hl. Schrift verstanden als eine Herausforderung Gottes, als ein personales Geschehen, das sich gegen Gott als Person richtet, aber auch gegen seine Schöpfung.

Die Sünde der Welt

Sünde ist aber nicht nur eine persönliche Angelegenheit eines einzelnen, sondern sie ist auch eine Macht, die über den einzelnen hinausführt. Sie beherrscht das Zusammenleben der Menschen. Es gibt nicht nur eine Solidarität des Heils, sondern auch eine Solidarität des Unheils. Es gibt eine Verbindung zwischen den Sünden der Menschen. Dies ist wichtig für das Verständnis der Erbsünde. Die freie Tat eines Menschen schafft eine Situation, die anderen Menschen Anlaß gibt, gut oder böse zu handeln, die Halt gibt, die Werte und Normen vermittelt oder unterdrückt. Durch die Tat wird dann nicht die Reaktion des anderen direkt verursacht, wie bei einer Verführung, sondern es entsteht eine Gesamtsituation, in die hinein der andere Mensch gestellt ist, und in der er dann mit Notwendigkeit wieder in Sünde fällt. Diese sündige Situation kommt aber aus der Tat eines einzelnen und führt zur Sünde hin. Man denke an Situationen und Haltungen wie Antisemitismus, Fremdenfeindlicheit, Kolonialismus, ausbeuterische Wirtschaftsstrukturen.

Hier hat sich der Begriff der „sozialen Sünde" oder der „sündigen Struktur" entwickelt. Diese Begriffe erläutern die Vernetzung der Menschen in einer „sündigen Situation" recht deutlich, nur darf man dabei nicht vergessen, daß auch die „sündige Struktur" oder „sündige Situation" aus individueller Tat kommt und zu individueller Tat Anlaß gibt. Also sind es nicht Strukturen, die an allem schuld sind, sondern am Anfang stehen konkrete Personen, individuelle Taten. Dennoch ist es nicht so, daß hier nur Nachahmung geschieht. Vielmehr wird hier eine Gesamtsituation des Lebens geschaffen, in der sich bestimmte Erfahrungen von „gut" oder „böse" nicht mehr machen lassen.

In diesem Zusammenhang ist eine Überlegung von Karl Heinz Weger in seiner „Theologie der Erbsünde" aus dem Jahr 1970 hilfreich. Die eigentliche „Geburt" des Kindes, seine Daseinswerdung, ereignet sich erst nach seiner „Ankunft" aus dem Schoß der Mutter im „Schoß der Gemeinschaft"[24]. Was dem Menschen aus dem „Schoß der Gemeinschaft" noch zukommt, gehört noch zu seiner innersten Konstitution, „nicht einfach nur zum nachahmungshaften Oberbau einer schon voll konstituierten, biopsychischen Struktur"[25]. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, daß im Kontext von Erbsünde nicht nur die Sünde Adams übergeht, sondern die Sündenmacht auch der anderen Ahnen ernst genommen wird.

Die Zeugung als Akt ist somit nicht Ursache der Erbsünde, sondern Anlaß. Anders gesagt: Die sündige Situation wird durch Zeugung weitergegeben, nicht verursacht. Oder mit den Worten des Erwachsenen-Katechismus: „Die Herkunft des Menschen aus dem Generationszusammenhang kann seine wahre Zukunft, die Gemeinschaft mit Gott nicht mehr vermitteln."[26] Kein Mensch fängt jemals am Punkt Null an. „Jeder ist zuinnerst durch seine eigene Lebensgeschichte, die Geschichte seiner Familie, seines Volkes, ja der ganzen Menschheit geprägt. Dabei findet er eine Situation vor, die durch Schuld bestimmt ist... Das prägt uns nicht nur im Sinne eines äußerlichen schlechten Beispiels, das bestimmt unsere Wirklichkeit."[27]

Der Gedanke des Situiertseins in Heil und Unheil geht zurück auf den Theologen Piet Schoonenberg[28]. Für ihn handelt es sich bei dem Situiertsein in Heil und Unheil nach Christi Tod und Auferstehung nicht um zwei sich ablösende Phasen. Sie bleiben. Jeder Mensch kommt in einer Unheilssituation (Erbsünde), doch auch in einer Heilssituation (Gnade) zur Welt. Die Taufe ist nicht nur Rettung aus Verlorenheit, sie ist auch Krönung des durch den Auferstandenen schon vorhandenen Heils[29]. Ähnliche Gedanken hat Erzbischof Joseph Ratzinger in einer Fastenpredigt in München vorgestellt. Kein Mensch lebt in sich geschlossen, keiner lebt von sich allein und für sich allein. „Wir empfangen unser Leben nicht nur im Augenblick der Geburt, sondern jeden Tag von außen her, vom anderen, von dem, was nicht mein Ich ist, und doch zu ihm gehört... Der Mensch ist Beziehung und er hat sein Leben... nur in der Weise der Beziehung." Das Beziehungsgefüge der Menschen ist aber von Anfang an gestört. Deshalb tritt jeder Mensch fortan in eine Welt ein, die von der Beziehungsstörung geprägt ist. Nur der Empfang und die Annahme der rechten Beziehungen erlöst den Menschen. „Erlöst werden können wir nur, wenn der, von dem wir uns abgeschnitten haben, neu auf uns zugeht und uns die Hand reicht."[30]

Die Redeweise von der „Erbsünde" könnte wieder unbefangener und überzeugender zur Geltung gelangen, wenn ihre Zielfunktion darin bestünde, in aller Deutlichkeit zu sagen, daß der Mensch nicht aus eigener, autonomer Kraft sein Heil wirken kann. Der Ausgangspunkt für die Entwicklung der Erbsündenlehre, nämlich der Streit um die Heilssituation der Kleinkinder bei Tertullian, Pelagius und Augustinus, hat letztlich dazu geführt, die Erbsündenlehre völlig mit der Kindertaufproblematik zu verbinden. Der eigentliche Hintergrund der Erbsündenthematik, die Unheilssituation des Menschen, sein Angewiesensein auf Gottes Gnade ging aus dem Blick verloren und ließ die Mißverständnisse der Erbsündenlehre wachsen, die überwindbar und auflösbar werden, wenn man das Thema aus einer neuen, anderen Perspektive beleuchtet, dem „Situiertsein in der Sünde".

ANMERKUNGEN

[1] Zum Problem der Kindertaufe in der Väterzeit siehe: E. Nagel, Kindertaufe und Taufaufschub. Die Praxis vom 3.–5. Jh. in Nordafrika und ihre theologische Einordnung bei Tertullian, Cyprian und Augustinus (Frankfurt 1980).
[2] Tertullian, De baptismo 17,3. [3] Ebd. 18. [4] Ebd.
[5] Vgl. J. A. M. Schoonenberg, Gedanken über die Kindertaufe, in: Theol.-Prakt. Quartalsschr. 114 (1966) 230–239; ders., Der Mensch in der Sünde, in: Mysterium salutis, Bd. 2 (Köln 1967) 845–939.
[6] Augustinus, Confessiones I, 11.
[7] Zur Entwicklung des Erbsündenverständnisses bei Augustinus: U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg 1970), v. a. 24–44.
[8] Augustinus, Opus imperfectum contra Julianum III, 57. [9] Ders., De nuptiis et concupiscentia II, 34, 57.
[10] A. Ganoczy, Schöpfungslehre (Düsseldorf 1983) 98. [11] Augustinus, Opus imperf. VI, 16, 49.
[12] Ders., Retractiones I, 15, 2. [13] Ders., De peccatorum meritis et remissione II, 4,4.
[14] Anselm v. Canterbury, De conceptu virginali et de originali peccato, c. 27.
[15] Thomas v. Aquin, S. Th. I/II, q. 8, a. 1.
[16] L. Scheffczyk, Die Erbsündenlehre des Tridentinums, in: Forum Kath. Theol. 6 (1990) 1–21.
[17] J. Ratzinger, Im Anfang schuf Gott (München 1986) 55. [18] Kath. Erw.-Katechismus (1985) 135.
[19] Die Feier der Kindertaufe (1971) 57f. [20] U. Baumann, a. a. O. 108. [21] Kath. Erw.-Katechismus 127.
[22] H. M. Köster, Urstand, Fall und Erbsünde in der kath. Theol. unseres Jahrhunderts (Regensburg 1983) 120.
[23] Ebd. 151.
[24] K. H. Weger, Theologie der Erbsünde (Freiburg 1970) 116.
[25] Ebd. 116f.; K. H. Weger zitiert hier L. Boros, Mysterium mortis, aus dem Jahr 1962.
[26] Kath. Erw.-Katechismus 135. [27] Ebd. 134.
[28] P. Schoonenberg, Theologie der Erbsünde (Eichstätt 1966); ders., Erbsünde und „Sünde der Welt", in: Orientierung 26 (1962) 173–201.
[29] Ders., Theologie der Sünde, 220f. [30] J. Ratzinger, a. a. O. 56f.

UMSCHAU

Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Religionsbüchern

In einer Situation, in der der Religionsunterricht seinen Bildungswert ständig zu rechtfertigen und seine Stundenplananteile gegenüber mächtigen Interessen zu verteidigen hat, ist die Untersuchung Manfred Spiekers über Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Lehrbüchern für den Religionsunterricht[1] ein Politikum und zugleich eine Herausforderung für Religionspädagogik, Theologie und Kirche. Spieker, Professor für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück, wirft den Religionsbüchern Flucht aus dem Alltag vor, weil sie Arbeit, Wirtschaft und Technik entweder ausblenden oder einseitig verzerrt negativ darstellen.

Obwohl der Autor keine pauschale Schulbuchschelte beabsichtigt und sich um eine differenzierte Würdigung bemüht, ist sein Urteil eindeutig: „Die aus der Perspektive einer christlichen Arbeits-, Wirtschafts- und Umweltethik guten Bücher sind in allen Schulformen und -stufen eine Ausnahme" (374). Die Kritik trifft um so härter, als gerade die im Gymnasium weitverbreiteten Lehrwerke von Werner Trutwin und die „Zielfelder ru" diesem Verdikt verfallen. Die Vorwürfe Manfred Spiekers lauten im einzelnen:

1. Zahlreiche Bücher blenden die katholische Soziallehre oder die evangelische Sozialethik aus (374).

2. Eine Folge dieses Defizits ist ein verengtes Verständnis vom Weltauftrag des Laien. Es genügt nicht – wie viele Bücher es nahelegen –, vom Wunsch, Gutes zu tun, beseelt zu sein, sondern, um Arbeit, Wirtschaft und Technik im Geist des Evangeliums zu beleben, bedürfe es „reichen Wissens, praktischen Könnens und beruflicher Erfahrung, der Beachtung der jeder Sache dieser Welt eigentümlichen Gesetze und Normen sowie des Engagements in den gesellschaftlichen Einrichtungen" (375).

3. Sehr viele Religionsbücher vermitteln ein negatives Bild der Wirtschaft. Diese erscheint als profitorientierter ökonomischer Betrieb im Dienst der Produzenten und nicht als personen- und gemeinwohlorientierte kulturelle Veranstaltung, die auch im Dienst der Konsumenten steht und für die Fristung der menschlichen Existenz notwendig ist (376).

4. In zahlreichen Lehrwerken fehlt die Sensibilität für die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen von Arbeit und Wirtschaft. Daß die Wirtschaft nicht nur von Bedürfnissen und Profitinteressen, sondern auch vom Grundgesetz und vom Gesetzgeber geprägt wird, kommt in diesen Büchern viel zu selten in den Blick (377).

5. In vielen Büchern dominiert im Themenbereich Wirtschaft die Verteilungsperspektive auf Kosten der Produktionsperspektive. Spieker fordert gerade im Blick auf die Probleme der Dritten Welt eine stärkere Berücksichtigung der Produktion, des unternehmerischen Handelns und der Wirtschaftspolitik als sittlicher Aufgabe. Die Funktion des Unternehmers und die Existenz christlicher Unternehmerverbände werden ignoriert (377).

6. Statt zu seiner christlichen Bewältigung zu befähigen, leiten eine Reihe von Büchern eher zur Flucht aus dem Alltag an. Solche Fluchtanleitungen entdeckt der Verfasser beispielsweise, wenn das Leistungsprinzip als Instrument zur Ausbeutung der Arbeitnehmer an den Pranger gestellt und die Leistungsgesellschaft auf die Anklagebank versetzt wird, wenn Darstellungen der Arbeitswelt dem Zweck dienen, die Marxsche Entfremdungsthese zu bekräftigen, wenn Rationalisierung und Automatisierung als nur profitorientierte Jobkiller beschrieben werden, wenn der Eindruck erweckt wird, das Verhältnis von Kapital und Arbeit in der Bundesrepublik orientiere sich nicht am Leitbild der sozialen Partnerschaft, sondern an dem der Macht und des Klassenkampfs, wenn die Not der Dritten Welt als Folge des Wohlstands der Industrieländ-

der präsentiert wird, wenn das Eigentum nur als Quelle von Streit und nicht mehr als Grundlage menschlicher Freiheit und Verantwortung gilt, wenn der technische Fortschritt einseitig als lebensbedrohend dargestellt und mit dem Turmbau von Babel verglichen wird, wenn die Erörterung ökologischer Probleme zu neuen Freund-Feind-Schemata führt, indem der chemischen Industrie alle Verantwortung für die Vergiftung der Gewässer, die Verschmutzung der Luft, die Verseuchung der Böden und das Sterben der Wälder aufgeladen wird (378–380).

Die Lektüre der Untersuchung hinterläßt beim Rezensenten – Religionslehrer und Verfasser von Religionsbüchern – einen ambivalenten Eindruck. Auf der einen Seite mahnt Spieker Defizite an, denen man nicht nur im Religionsunterricht, sondern auch in der Theologie und der Verkündigung begegnet. Ihm ist zuzustimmen, wenn er auf der Grundlage anthropologischer und sozialphilosophischer Prämissen der christlichen Soziallehre Verständnisbereitschaft, Sachkompetenz, die Anerkennung der Autonomie des Arbeits- und Wirtschaftslebens oder die Bereitschaft zu pragmatischer Güterabwägung einfordert. Fluchtstrategien aus dem Alltag und lebensfremde Theorie sind pädagogisch gefährlich, der Verkündigung abträglich und formen sich in der Hand ihrer Widersacher zu Argumenten gegen Glaube, Religionsunterricht und Kirche.

Auf der anderen Seite ruft Spiekers Darstellung der katholischen Soziallehre, an deren Kriterien er die Schulbücher mißt, Bedenken hervor. Wenn auf den ersten Blick die „Arbeits- und wirtschaftsethischen Orientierungen" (21–49) auch plausibel erscheinen, verstärkt sich während der Lektüre zunehmend der Eindruck, daß sozialethische Äußerungen des kirchlichen Lehramts und der christlichen Sozialwissenschaft zu einer Lehre systematisiert werden, die mit dem politischen Weltbild des Verfassers und dem Selbstverständnis der deutschen Wirtschaft, welche auch den Anstoß zu dieser Untersuchung gegeben hat, eine spannungsfreie Symbiose eingeht. Tatsächlich kann man aus Dokumenten des Lehramts und aus Publikationen christlicher Sozialwissenschaftler auch weniger affirmative und kritischere Töne herauslesen; denn trotz der Übereinstimmung in den Grundprinzipien ist die katholische Soziallehre weniger ein geschlossenes System als ein je zu aktualisierendes Programm, das in den Auseinandersetzungen mit den Herausforderungen der Zeit fortgeschrieben wird.

Der zu enge, „dogmatische" Ansatz führt gelegentlich trotz des methodisch sinnvollen Verfahrens der „qualitativen Inhaltsanalyse", das heißt der Rezension der Schulbücher, zu einer inquisitorischen Attitüde, die auf Richtigkeit und Vollständigkeit fixiert ist und dem didaktischen Charakter des Untersuchungsgegenstands nicht immer gerecht wird. Ist es wirklich ein Defizit, wenn das Berufsbild des Unternehmers oder die Tätigkeit des Bundes Katholischer Unternehmer nicht thematisiert werden, wie Spieker immer wieder anmahnt? Andere Berufe und Berufsverbände dürften sich ähnlich unterrepräsentiert fühlen. Allzu deutlich treten denn auch die Feindbilder zutage, denen Spieker in seiner Untersuchung auf der Spur ist: Es sind der Zeitgeist zu Beginn der siebziger Jahre, die emanzipatorische Gesellschaftskritik, die politische Theologie, die Theologie der Befreiung und der Neomarxismus.

Zu überdenken sind die theologischen Grundlagen der hier vorgelegten Soziallehre. Vor dem Hintergrund der historisch-kritischen Exegese und unserer Kenntnisse über den historischen Jesus wirkt die Begründung des christlichen Weltauftrags mit der Berufung auf den Schöpfungsauftrag, das Liebesgebot und die Inkarnation zu pauschal und orientiert sich eher an den Standards der 50er und 60er Jahre als am gegenwärtigen bibeltheologischen Bewußtsein. Denn tatsächlich steht die neutestamentliche Reich-Gottes-Botschaft als verbreitetes Paradigma theologischer Urteilsbildung den Institutionen und Verhaltensüblichkeiten „dieser Welt", deren Überwindung sie erwartet, eher zurückhaltend und kritisch gegenüber.

Schließlich wirft Spiekers Buch die Frage auf, welche Rolle Glaube und Kirche in einer säkularisierten Industriegesellschaft spielen. Denn die gegenwärtige Glaubenskrise rührt gerade daher, daß religiöse Überzeugungen mit heutigen Verhaltensstandards, die wesentlich von der modernen Wirtschafts- und Arbeitswelt geprägt sind,

nicht mehr in Einklang gebracht werden können. Auch gelingt es dem Glauben immer weniger, alle Lebensbereiche sinndeutend zu vermitteln, so daß er deren weitgehende Autonomie anerkennen muß. Vielleicht kommt der Kirche in dieser Situation verstärkt die prophetische Aufgabe zu, Stimme der Stimmlosen und Anwalt der Schwachen zu sein, die den Anforderungen der Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht gewachsen sind. *Rüdiger Kaldewey*

[1] Spieker, Manfred: Flucht aus dem Alltag? Arbeit, Wirtschaft und Technik in den Schulbüchern des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts. München: Deutscher Instituts-Verlag 1989. 414 S. Kart. 48,–.

Grundprobleme der Ethik

Wirft man einen Blick auf die gegenwärtige moralphilosophische Diskussion in Deutschland, so lassen sich in einer groben Orientierung zwei Richtungen unterscheiden. Das sind einmal die an Kant anknüpfenden Theorien einer sprachpragmatischen Normenbegründung von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, und es ist die in der Tradition von Aristoteles und Hegel stehende Schule von Joachim Ritter. Vergleicht man die Ethik von *Walter Schulz*[1] mit diesen beiden Ansätzen, so fällt ein Dreifaches ins Auge. Das ist zunächst ihr pessimistischer Grundzug. Der Pessimismus bezieht sich auf die menschliche Situation, die mit Hilfe der Ethik bewältigt werden soll, und darauf, was Vernunft und philosophische Moralbegründung leisten können. Schulz treibt seine Analysen vor bis an die Grenzen des moralischen Nihilismus. Eine Letztbegründung der Ethik lehnt er ab. Ebenso skeptisch ist er gegenüber einem moralischen Common sense und dem Vertrauen in die lebensweltliche Sittlichkeit gewachsener Institutionen. Schulz bestreitet zweitens die auf Aristoteles zurückgehende These von der Trennung zwischen praktischer und theoretischer Vernunft. Moralphilosophie kann nach ihm nicht als autonome Disziplin betrieben werden; Konzeptionen der Ethik sind vielmehr immer abhängig vom Weltverständnis im ganzen. Was drittens auffällt, ist die historisierende Methode. Dem Leser wird eine Fülle von philosophiegeschichtlichen Informationen und zeitkritischen Analysen geboten, aber wenn er zur Sache drängt, wird seine Geduld oft strapaziert. Auf die Gründe für diese Methode ist noch einzugehen.

Die philosophische Gesamtsicht, aus der Schulz' Ethik resultiert, ist der „gebrochene Weltbezug". Er zeigt sich in den gegensätzlichen Grundstimmungen des Weltvertrauens und der Weltangst und in zwei diametralen Orientierungstendenzen: der Orientierung an der Welt und ihrer Ordnung und der Orientierung an der Subjektivität, deren Grundcharakter die Freiheit ist. Gegenüber der von der Metaphysik getragenen Tradition dominiere in der Gegenwart die Negativität. Sie sei einmal als anthropologisches Faktum nachzuweisen; Nietzsche und Freud zeigten, daß der Trieb stärker ist als der Geist. Negativität bestimme den Geschichtsverlauf, in dem der Nachttrieb beherrschend sei. Gegenüber optimistischen „Oberflächenanalysen" sieht Schulz die erste Aufgabe der politischen Ethik darin, den Vernichtungswillen und den Destruktionstrieb des Menschen offenzulegen. Als weiterer Negativfaktor seien die Superstrukturen zu nennen. Sie ergeben sich aus der Dominanz der Wissenschaft in Wirtschaft und Politik. Die Wissenschaft könne die Folgen des Tuns steigern und verändern, und sie berge die Gefahr in sich, daß das Subjekt sich verdingliche.

Die geistige Situation der Gegenwart schreibt die Methode vor, deren die Ethik sich bedienen müsse. Eine Begründung durch eine Metaphysik hält Schulz nicht mehr für möglich. Die Methode der Ethik sei die „problematisierende Reflexion", die sich bis hin zu der Frage radikalisiert, ob Ethik nicht ein vergebliches und sinnloses Unternehmen sei. Diese Reflexion sei an die Perspektive der geschichtlich bedingten Gegenwart gebunden. Hier liegt der Grund für Schulz' historisches Vorgehen: Die Rekonstruktion der Geschichte dient dazu, die traditionellen Mög-

lichkeiten der Ethik zu bedenken, um in der Auseinandersetzung mit ihnen die Möglichkeiten unserer Zeit klarer zu erfassen. Die Reflexion führt zu einer vorläufigen Ehtik, der die Haltung des „Schwebens zwischen Resignation und Engagement" entspricht.

Zu welchen Normen gelangt diese provisorische Moral? Schulz bringt das pragmatische Prinzip, daß der Vorteil für alle auch ein Vorteil für mich ist. Mit ihm interpretiert er die Goldene Regel. Der Wille zum Leben sei eine unhintergehbare Tatsache und Grundlage allen Tuns. Wenn ich aber will, daß der andere mich nicht tötet, dann darf auch ich ihn nicht töten. Dasselbe Prinzip gebraucht Schulz für die Grundlegung einer Wissenschaftsethik. Er plädiert dafür, daß die Grenzen zwischen Forschung und Anwendung in dem Sinn gelockert werden, daß der Wissenschaftler eine Präventivverantwortung für absehbare Folgen zu übernehmen habe, die sich aus seinen Forschungen für die Gesellschaft ergeben.

Aber Schulz bleibt in seiner Moralbegründung nicht bei dem pragmatischen Prinzip stehen. Trotz aller Skepsis bekennt er sich letztlich zu einer personalen Normenbegründung im Sinn von Kant und Fichte. Der Zweck der Ethik sei eine Verminderung der Negativität in dieser Welt. Die Quelle der durch den Menschen bewirkten Negativität aber sei der Egoismus, insofern er einziger Grundsatz des Handelns sei. Eine echte Anerkennung des anderen könne nicht auf bloßer Berechnung beruhen. Sie fordere vielmehr das Freilassen des anderen und das Ernstnehmen seiner Ansprüche.

Zum Schluß soll auf zwei Punkte hingewiesen werden, die besonders bedenkenswert erscheinen. Das ist einmal die Verbindung einer personalen Normenbegründung mit einer pragmatischen Sicht. Schulz macht deutlich, daß die Anerkennung der Person als Zweck an sich selbst unverzichtbare Voraussetzung einer jeden Ethik ist, die Normen aufstellen will und sich nicht als bloßes Beschreiben des faktischen Verhaltens mißversteht. Aber gerade um der Person willen kann die pragmatische Dimension der Ethik nicht genug betont werden. Wenn ich deutlich machen kann, daß jemand sich mit unmoralischem Verhalten selbst schadet, dann dürfte das meistens eine stärker motivierende Wirkung haben als der Kantische Purismus einer von allen egoistischen Überlegungen ungetrübten Moralität.

Zweitens weist Schulz immer wieder auf die das Handeln lähmende Resignation hin. Das ethische Handeln sei in einem gewissen Sinn paradox. Einerseits sei es notwendig; zum anderen gehe die Ethik auf eine bessere Welt, und hier melde sich angesichts des gebrochenen Weltbezugs das Bewußtsein der Vergeblichkeit. Damit nennt Schulz eine Grenze der philosophischen Ethik. Das Zusammenspiel von moralischen Prinzipien, moderner Wissenschaft und praktischer Urteilskraft ist für die Rationalität der sittlichen Entscheidung unverzichtbar. Aber die Frage nach dem Sinn des sittlichen Handelns ist damit nicht beantwortet. Schulz' Hinweis auf das Mitleiden kann hier wohl kaum die letzte Antwort sein. Die Lösung des Paradoxes muß die Philosophie der Theologie überlassen.

Friedo Ricken SJ

[1] Schulz, Walter: Grundprobleme der Ethik. Pfullingen: Neske 1989. 438 S. Lw. 78,–.

Das neue sowjetische Mediengesetz

Am 1. August 1990 ist in der Sowjetunion das Gesetz „Über die Presse und die anderen Mittel der Masseninformation" (dies ist die Bezeichnung für die Massenmedien) in Kraft getreten. Es löst das Leninsche Pressegesetz vom 9. November 1917 ab, das in Wirklichkeit ein Gesetz zur Unterdrückung der „bürgerlichen Presse" war. Der letzte Satz des Leninschen Dekrets lautete: „Vorstehende Bestimmung trägt provisorischen Charakter und wird nach Herstellung normaler Verhältnisse im öffentlichen Leben durch besonderen Erlaß außer Kraft gesetzt." Es hat knapp 73 Jahre gedauert, ehe diese „normalen Verhältnisse" eingetreten sind. Die sowjeti-

schen Journalisten, die verständlicherweise dieses Gesetz begrüßt haben, äußern jedoch teilweise, daß die Verhältnisse immer noch nicht als normal anzusehen seien.

Das Gesetz besteht aus sieben Abschnitten und wurde am 12. Juni 1990 von Gorbatschow unterzeichnet. Der erste Abschnitt trägt die Überschrift „Allgemeine Regelungen". Artikel 1 über die „Freiheit der Presse" lautet: „Die Presse und die anderen Mittel der Masseninformation sind frei. Die Freiheit des Wortes und der Presse, die den Bürgern durch die Verfassung der UdSSR garantiert ist, bedeutet das Recht auf die Äußerung von Meinungen und Überzeugungen, auf die Suche, die Auswahl, den Erhalt und die Verbreitung von Ideen und Informationen in beliebiger Form, einschließlich der Presse und der anderen Mittel der Masseninformation. Eine Zensur der Masseninformation ist nicht zugelassen."

Verboten ist (Art. 5) die Veröffentlichung von staatlichen und durch eigenes Gesetz geschützten Geheimnissen, der Aufruf zur Gewaltanwendung oder zur Beseitigung der bestehenden staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, Propaganda von Krieg, Gewalt, Grausamkeit, von rassistischer, religiöser, nationaler Intoleranz, die Verbreitung von Pornographie, die Einmischung in das Privatleben der Bürger, Angriffe auf die Ehre und das Ansehen von Personen.

Das Kapitel 2 befaßt sich mit der „Organisation der Mittel der Masseninformation". Der 7. Artikel bestimmt, daß staatliche Organe, Sowjets, gesellschaftliche Organisationen, politische Parteien, aber auch Privatpersonen Massenmedien ins Leben rufen dürfen. Die Registrierung darf nur abgelehnt werden, wenn ein Organ in seiner Zielsetzung den in Art. 5 aufgeführten Verboten widerspricht. Die Ablehnung der Registrierung kann vor Gericht angefochten werden. Der Herausgeber legt das Programm des jeweiligen Organs fest, das dann von der Redaktion in Eigenverantwortung verwirklicht wird. Der Chefredakteur trägt die Verantwortung. Das Journalistenkollektiv nimmt mit der Mehrheit der Stimmen das Redaktionsstatut an. Kontroll- und Pflichtexemplare müssen an Bibliotheken und andere Organisationen geliefert werden.

Kapitel 3 befaßt sich mit der Verbreitung der Massenmedien, die in eigener Verantwortung oder in Vereinbarungen mit entsprechenden Organisationen vorgenommen werden kann.

Kapitel 4 trägt die Überschrift „Beziehungen der Mittel der Masseninformation zu den Bürgern und Organisationen". In Art. 24 heißt es, daß die Bürger das Recht auf Information durch die Massenmedien haben, die Massenmedien das Recht auf Information durch Behörden, Staatsorgane usw. Dieses Recht kann eingeklagt werden. Betroffene haben das Recht auf Richtigstellung von Fehlinformationen; auch in diesem Fall kann der Richter eingeschaltet werden. Redaktion und Journalist haben das Recht, den Namen des Informanten geheimzuhalten, es sei denn, ein Gericht fordert die Offenlegung.

Kapitel 5 befaßt sich mit den „Rechten und Verpflichtungen des Journalisten". Der Journalist hat das Recht, Material zu sammeln, Aufzeichnungen zu machen, an Veranstaltungen teilzunehmen usw. Wenn eine Redaktion einen Journalisten bei einer Behörde, bei gesellschaftlichen Organisationen akkreditiert hat, so müssen diese ihn jeweils rechtzeitig über Maßnahmen informieren bzw. Protokolle, Dokumente zur Verfügung stellen. Der Journalist ist verpflichtet, das Material auf Glaubwürdigkeit zu prüfen, Rechte, gesetzliche Interessen, nationale Würde der Bürger, Rechte und gesetzliche Interessen von Organisationen zu achten.

Kapitel 6 befaßt sich mit den „Internationalen Beziehungen im Bereich der Masseninformation". Die Grundlage dieser Beziehungen sind entsprechende internationale Vereinbarungen. Falls diese nicht mit sowjetischen Gesetzen übereinstimmen, sollen die internationalen Vereinbarungen Vorrang haben. Vereinbarungen mit ausländischen Bürgern und Organisationen im Bereich der Massenkommunikation sind gestattet. Weiter heißt es in Art. 33: „Die Bürger der UdSSR haben das Recht auf Zugang zur Information durch ausländische Quellen, einschließlich direkte Fernsehsendung, Rundfunk und Presse." In bezug auf die Tätigkeit ausländischer Journalisten, Diplomaten usw. wird auf die sowjetischen gesetzlichen Regelungen verwiesen, in Übereinstimmung mit den internationalen Vereinbarungen.

Das Kapitel 7 schließlich befaßt sich mit der Verantwortlichkeit bei Verletzung des Gesetzes. Art. 35 bedroht jene – Redakteure, Behörden usw. –, die gegen das Gesetz verstoßen, mit Strafen, nennt allerdings kein Strafmaß. Sehr wichtig ist Art. 36 „Nichtzulässigkeit einer Einmischung in die Tätigkeit der Mittel der Masseninformation": „Die Behinderung der rechtmäßigen Berufstätigkeit der Journalisten durch Amtspersonen staatlicher oder gesellschaftlicher Organe, die Nötigung von Journalisten, entweder Material zu veröffentlichen bzw. keine Veröffentlichung vorzunehmen, ziehen eine strafrechtliche Ahndung bis zu 500 Rubel nach sich." Mit 500 Rubel Strafe wird auch jeder bedroht, der ein Massenmedium ohne Registrierung oder nach seinem Verbot verbreitet. Der letzte Artikel (39) schließlich droht für moralischen Schaden, für die Verletzung der Bürgerwürde dem Schuldigen eine Geldstrafe nach Ermessen des Gerichts an.

Es kann kein Zweifel sein, daß dieses Gesetz einen großen Fortschritt darstellt. Der Weg war dornig und lang. Bereits 1967 hatten Bürgerrechtler – unter ihnen A. Sacharow – ein Gesetz über Verbreitung, Sammlung und Empfang von Information verlangt. Damals wurde dieser Vorschlag nicht einmal veröffentlicht, sondern kursierte im Samisdat. Die ersten, die unter Gorbatschow forderten, daß den Journalisten das Recht auf Information garantiert werden müsse, waren 1986 die Journalisten-Juristen Ju. Borin und M. Fedotow. Im Januar 1987 sprach sich das ZK-Plenum für eine gesetzliche Sicherung der Glasnost aus. Die Angelegenheit kam jedoch kaum vom Fleck, während gleichzeitig die Forderung nach gesetzlicher Regelung sich immer weiter aufsplitterte. Gefordert wurden Gesetze über die Presse, über Glasnost, über Information, über die Zensur, über den Schutz der Journalisten usw. In verständlicher Angst wollten vor allem Journalisten nun alles und jedes durch Gesetz abgesichert haben.

Seit Ende 1987 geisterten Entwürfe herum, die der Öffentlichkeit unbekannt waren. Im Oktober 1988 existierte ein offizieller Entwurf eines Gesetzes über die Presse und die anderen Mittel der Masseninformation, der zwar nicht veröffentlicht wurde, aber u. a. Sacharow in die Hand kam. Die Präambel dieses Entwurfs lautete: „Presse, Fernsehen, Rundfunk und die anderen Mittel der Masseninformation in der UdSSR sind Instrumente der kommunistischen Erziehung und Organisierung der Werktätigen, Mittel für Formung und Äußerung der gesellschaftlichen Meinung, der Sicherung von Glasnost, der gesellschaftlichen Kontrolle in allen Lebensbereichen der sowjetischen Gesellschaft, dienen der Realisierung der den Bürgern der UdSSR garantierten Freiheit des Wortes. Die Treue gegenüber den kommunistischen Idealen, der sowjetische Patriotismus, der Internationalismus, die enge Verbindung mit den Massen, die Objektivität, die Wahrhaftigkeit, die breite Nutzung von Kritik und Selbstkritik – das sind die unverbrüchlichen Prinzipien der Tätigkeit der sowjetischen Mittel der Masseninformation."

Die Kritik an diesem internen Entwurf war so harsch, daß er verschwand. Anfang 1989 mahnte der Chef der Glawlit-Zensur öffentlich, daß die Vorzensur beibehalten werden sollte. Einen entscheidenden Anteil daran, daß ein neuer Entwurf zustande kam, hatte das Fachorgan „Journalist", das immer wieder an das notwendige Gesetz erinnerte. Drei Journalisten-Juristen – Ju. Baturin, W. Entin, M. Fedotow – veröffentlichten schließlich auf eigene Verantwortung hin eine Broschüre, die ihren Gesetzentwurf der Öffentlichkeit zugänglich machte (Moskau 1989).

Der Chef von Glawlit, W. Boldyrew, aber auch Gorbatschow mischten sich ein, bevor es im November 1989 im Obersten Sowjet zur Beratung des von den zuständigen Komitees gebilligten Entwurfs kam. Dieser Entwurf entspricht inhaltlich dem jetzt gültigen Gesetz. Auf einmal tauchte bei den Beratungen ein bisher unbekannter Entwurf auf, der offensichtlich von Glawlit und dem Chefideologen des ZK, W. Medwedjew, stammte. Dieser Entwurf wollte verhindern, daß Privatpersonen Massenmedien gründen können. Er sah außerdem vor, daß eine Einmischung in die Redaktionsarbeit möglich sein könnte. Die Auseinandersetzung setzte sich fort, wurde nun aber von kühnen Zeitungen argwöhnisch verfolgt; besonders die „Moskowskie nowosti" wies auf die Gefahren hin. Die Entwicklung in der Sowjetunion überholte die Verzögerungstaktik in Moskau. In Litauen trat am

1. März 1990 ein Pressegesetz in Kraft, das die Zensur abschaffte und Organisationen und Einzelpersonen die Gründung von Medien gestattete.

Warum sind die Journalisten und Publizisten jetzt nicht in Jubel ausgebrochen, nachdem dieses lang geforderte Gesetz in Kraft getreten ist? Zum einen wissen sie, daß ein in Moskau verkündetes Gesetz noch nicht bedeutet, daß man sich im ganzen Riesenreich daran halten wird. Die örtlichen Machthaber, insbesondere die Parteikomitees, werden sicherlich weiter in die Redaktionen hineinregieren und kommandieren.

Die Zensur ist zwar abgeschafft, aber nicht die Nachzensur. Der Chef von Glawlit hat dies bereits mahnend gesagt. Ein neues Handbuch darüber, was unter „Geheimnis" zu verstehen ist, existiert auch noch nicht, ist in Arbeit. Die Redaktionen arbeiten also auf eigene Verantwortung. Boldyrew von Glawlit hat bereits angeboten, man würde mit den Redaktionen freiwillige Vereinbarungen treffen; das heißt, ein Vertreter von Glawlit könnte zur Verfügung gestellt werden, der den Redaktionen die entsprechenden Ratschläge erteilen würde. Die Journalisten sind bereits in den letzten Jahren immer wieder vor Gericht geschleppt worden, wenn sie angeblich die Ehre eines Sowjetbürgers angegriffen hatten. Das derzeitige Gesetz bekräftigt diese Möglichkeit. Die Journalisten wollen daher ein weiteres Gesetz zum Schutz ihrer Arbeit.

Was schließlich die Schaffung neuer Medien anbetrifft, so ist hierbei das Hauptproblem: Woher bekommen sie technische Mittel, Papier, Schreibmaschinen usw.? Das reicht bisher nicht einmal für die bereits existierenden Massenmedien. Über die Zuteilung entscheiden wie bisher Behörden. Die Preise der Printmedien werden jetzt gewaltig ansteigen, u. a. weil es überall an Papier fehlt und der Markt sich durchsetzt. Die staatlichen, gesellschaftlichen Organisationen können das wahrscheinlich verkraften, wenn sie aus ihrem Budget zuschießen. Ein „Privatunternehmer" könnte das nicht.

A. Kabakow hat in den „Moskowskie nowosti" nach Inkrafttreten des Pressegesetzes geschrieben: „Es ist doch ganz einfach: der Anleitende ist entlassen, aber der Herr ist geblieben. Die Polygraphie ist in seinen Händen, und das Papier teilt er unter Hinweis auf den Markt zu. Unseren leibeigenen Massenmedien wurde die ‚Freiheit' gegeben, aber so wie man sie den Bauern gegeben hat – nämlich ‚ohne Land' . . . Auf dem Weg von Glasnost zur Freiheit des Wortes ist ein Schlagbaum beseitigt. Aber es ist noch ein langer Weg." *Paul Roth*

BESPRECHUNGEN

Religionsgeschichte

Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury. Bd. 1: Muhammad. Der Koran. Sure I,I–2,74. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1990. 367 S. Kart. 250,–.

Der durch seine zahlreichen Veröffentlichungen zum Islam weithin bekannte Autor legte vor einigen Jahren eine neue Übersetzung des Korans vor; ihr schließt er nun einen Kommentar an, der auf insgesamt etwa 10 Bände geplant ist. Ein derartiges Werk gab es bislang für den deutschen Sprachraum nicht; schon deshalb verdient diese Neuerscheinung die besondere Beachtung aller am Islam Interessierten.

Wer den Islam nicht nur in seiner äußeren gesellschaftlichen Erscheinung und politischen Wirksamkeit, sondern auch in seiner religiösen Bedeutung wahrnehmen will, muß sich mit dem Koran als seiner grundlegenden Quelle befassen; dabei erfährt er aber immer wieder, wie schwer zugänglich diese Heilige Schrift für diejenigen ist, die nicht schon aus eigener Lebenswelt mit ihr vertraut sind und sie etwa von ihrer christlichen Bibellektüre her zu begreifen versuchen. Deshalb ist ein Kommentar eine große Hilfe, zumal, wenn er von einem katholischen Theologen und Religionswissenschaftler verfaßt ist, der selbstverständlich die interreligiösen Beziehungen ständig mitsieht.

Bereits die beachtliche Einführung der ersten 120 Seiten bietet in vielerlei Hinsicht Informationen, die man sich sonst an verschiedenen Stellen zusammensuchen muß und dann kaum so komprimiert und übersichtlich zugleich gewinnt. In einem ersten umfangreichen Kapitel „Muhammad, der Verkünder des Korans" befaßt sie sich mit der Umwelt des Propheten, seinen Berufungserfahrungen, seinem religiösen Selbstverständnis und den Konfrontationen, denen er sich ausgesetzt sah – nicht nur gegenüber den Anhängern der altarabischen Kulte, sondern vor allem auch gegenüber Juden und Christen. Ein weiterer Teil der Einleitung ist dem Koran als Ganzem gewidmet, das heißt, vor allem seiner Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte, seinem literarischen Charakter, seiner theologischen Autorität und spirituellen Bedeutung. Auf seine Wirkungsgeschichte bezieht sich schließlich auch ein Abschnitt über die bisherigen Übersetzungen.

Im eigentlichen Kommentarteil gehen den Erläuterungen der einzelnen Koran-Verse zunächst „allgemeine Fragen" zu den jeweiligen Suren voraus: zu ihren Namen, ihrer Datierung, ihrer Struktur, ihrer Hochschätzung in der Volksfrömmigkeit, ihrer Beachtung im islamischen Recht usw. Aus den Überlieferungen des Korantextes werden zahlreiche Varianten registriert. Auch wenn diese den Sinn der Sätze zumeist höchstens geringfügig verändern, ist ihre bloße Existenz angesichts des muslimischen Glaubens an eine radikale Verbalinspiration, also an die ausschließliche Autorschaft Gottes bis hin zum kleinsten sprachlichen Element, schon ein theologisch erheblicher Faktor.

Die Texterläuterungen berücksichtigen immer wieder knapp, aber aufschlußreich, die bedeutenden Kommentare der muslimischen Auslegungsgeschichte und wecken damit wie mit den eigenen philologischen Beobachtungen das Gespür für das Spektrum unterschiedlicher Lesearten. Die den einzelnen Versen beigefügte Konkordanz paralleler Koranstellen erleichtert es dem Leser, über das im Kommentar schon Gesagte hinaus selbst noch weiteren Wegen nachzugehen und zusätzliche Spuren zu verfolgen. Außerdem sind in großer Fülle Entsprechungen der biblischen Schriften aufgelistet; allerdings wird in dem vorliegenden Band nicht weiter erörtert, welche theologischen und traditionsgeschichtlichen Beziehungen dem zugrunde liegen könnten. Einen erheblichen Beitrag zum Verständnis muslimischer Theologie bieten Exkurse, die in die Exegese der einzelnen Suren einge-

lassen sind (179–183 über Vorherbestimmung und menschliche Freiheit; 210–212 über Darstellungen des Paradieses).

Insgesamt ist dieser Kommentar (der erste Band reicht bis Sure 2,74) in seiner übersichtlichen formalen Anlage, seiner bedachten inhaltlichen Auswahl und seiner leichten Lesbarkeit eine angenehme Hilfe, nicht nur für Fachleute geeignet. Den Übersetzungen der einzelnen Koranabschnitte wurde jeweils der arabische Text nach einer schönen und klaren osmanischen Handschrift beigefügt. So ist das Werk auch in seiner ästhetischen Gestalt ansprechend.

H. Zirker

ZU DIESEM HEFT

Josef Neuner, bis zu seiner Emeritierung Theologieprofessor in Poona (Indien), befaßt sich mit dem geplanten Weltkatechismus. Er weist auf Perspektiven hin, die aus der Sicht Indiens – und anderer Länder der Dritten Welt – in einem solchen Text zum Ausdruck kommen sollten, im derzeitigen Entwurf aber noch nicht enthalten sind.

Der Glaubenssatz von der Auferstehung der Toten wird heute vielfach angezweifelt. Jacob Kremer, Professor für neutestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien, zeigt jedoch: Die biblischen Texte stehen keineswegs im Widerspruch zum modernen Verständnis von Welt und Mensch.

Oskar Köhler, Professor für Universalgeschichte an der Universität Freiburg, würdigt Person und Werk Peter Lipperts (1879–1936). Nach den Beiträgen über Franz Xaver und Friedrich Spee schließt er damit die Porträts von Jesuiten ab, die man als Individualisten bezeichnen kann.

Ludger Viefhues untersucht die gängigen Argumente zur Rechtfertigung des Schwangerschaftsabbruchs. Er setzt sich dabei vor allem mit den radikalen Thesen des australischen Ethikers Peter Singer auseinander.

Ingeborg Drewitz (1923–1986) unternahm in ihrem letzten Roman „Eingeschlossen" (1986) den Versuch, die Gestalten von Prometheus und Jesus als Urbilder revolutionären Menschseins dichterisch zu gestalten. Adolf Höfer, Studiendirektor in Erlangen, weist auf die Bedeutung dieses Textes hin, in dem dem modernen Roman eine existentielle und religiöse Tiefendimension wiedergewonnen wurde.

Die Lehre von der Erbsünde wurde im Zusammenhang mit der Kindertaufe theologisch entfaltet, was zu vielen Mißverständnissen führte. Michael Hardt, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Dogmatik der Universität München, versucht eine Klärung dieser Fragen.

Berichtigung: In dem Beitrag von Bénézet Bujo (Oktober 1990, S. 712, Zeile 17 von oben) wurden aufgrund eines Versehens der Druckerei zwei Sätze entstellt wiedergegeben. Sie lauten richtig: Der Dialog mit den Toten geschieht durch die Anamnese, die es diesen erlaubt, an unseren kommunikativen Handlungen teilzunehmen. Die Nachfahren können ihre Identität nur finden, wenn sie durch Anamnese und Erkenntnis ebenfalls die unsichtbare Gemeinschaft der Ahnen in ihre Rede und ihr moralisches Handeln integrieren.

25 Jahre Zweites Vatikanum

Am 8. Dezember 1965 fand mit einer großen Feier auf dem Petersplatz das Zweite Vatikanische Konzil seinen Abschluß, nachdem am Tag zuvor die letzten Dokumente verabschiedet worden waren. Noch heute, 25 Jahre danach, bestimmt das Konzil alle wichtigen Auseinandersetzungen in der Kirche. Ob man auf Reformen drängt oder diese aufhalten, ja rückgängig machen möchte, immer spielt das Konzil eine zentrale Rolle. Es wird je nach Interessenlage zitiert oder interpretiert, seine Bedeutung wird hervorgehoben oder heruntergespielt. Niemand kommt aber an ihm vorbei. Schon diese beherrschende Stellung zeigt seinen Rang und seine kirchengeschichtliche Bedeutung.

Die Fülle der Dokumente läßt sich nicht auf einen Nenner bringen. Doch werden gerade in den wichtigeren Texten eine Reihe von Grundoptionen sichtbar, die alle Aussagen mehr oder weniger deutlich prägen und in denen daher die Ziele zum Ausdruck kommen, die das Konzil erreichen wollte. Es sind die Leitbegriffe Reform, Communio, Ökumene und Dialog.

Das Zweite Vatikanum war ein Reformkonzil im eigentlichen Sinn des Wortes. Ziel war die Selbsterneuerung der Kirche im Geist des Evangeliums und im Blick auf die Welt von heute. Das Stichwort hatte Papst Johannes XXIII. formuliert: Aggiornamento, das Bemühen, die Kirche so auf die Höhe des Tages zu bringen, daß sie die Botschaft des Evangeliums den Menschen unserer Zeit glaubwürdig bezeugen und verkündigen kann. Das Konzil wollte die Kirche aus der Haltung des Widerspruchs zur Neuzeit herausholen und sie zum Dialog mit den anderen Christen, mit den anderen Religionen und überhaupt mit der modernen Welt öffnen. Es sollte freilich nicht ein einmaliger Akt der Reform sein, dessen Ergebnisse für alle Zukunft festgeschrieben würden. Es ging vielmehr um eine grundsätzliche Erneuerungsbereitschaft, die veränderte Situationen jeweils zur Kenntnis nimmt und sich ihren Herausforderungen stellt.

Der Schlüsselbegriff für die Kirche heißt Communio, Gemeinschaft. Vor jeder Unterscheidung in Amtsträger und Nichtamtsträger sind alle Glaubenden vor Gott gleich. Die Ämter haben nur dienende Funktion. Alle Glieder der Kirche tragen die Sendung der Kirche mit. Kirche ist nicht zuerst Institution und Herrschaftsverband, sondern Gemeinschaft der Glaubenden und als eine solche von Liebe, Verständigung und Vertrauen getragene Gemeinschaft Zeichen des Heils für die Welt. Die konkreten Forderungen dieses Kirchenverständnisses heißen: Mitbeteiligung, Mitsprache und Mitverantwortung, ein neues Bewußtsein der Bedeutung der Ortskirchen und der Schutz ihrer „rechtmäßigen Verschiedenheiten" als wesentliche Aufgabe des Papstes.

Die Förderung der Einheit der Christen galt schon vom Tag der Ankündigung an als eine vorrangige Aufgabe des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die erstmalige Einladung von Beobachtern nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften dokumentierte die Dringlichkeit dieses Anliegens. Das Konzil stellte heraus, daß alle Christen in den Fundamenten ihres Glaubens einig sind und daß deswegen auch die nichtkatholischen Gemeinschaften eine heilsvermittelnde Funktion haben, also echte Kirchen sind. Die Einheit der Kirchen ist nicht zu erreichen durch die Betonung des Trennenden, sondern nur durch die Stärkung des Gemeinsamen und durch einen Dialog, der auf der Grundlage der Gleichberechtigung aller Beteiligten geführt werden muß. Von der römisch-katholischen Kirche verlangte das Konzil, sie solle in allen Bereichen der Ökumene die ersten Schritte tun und nicht warten, bis andere auf sie zukommen.

Der Dialog gehört zu den Grundgegebenheiten des Konzils überhaupt. Denn Johannes XXIII. hatte das Konzil einberufen, weil er überzeugt war, daß sich die Probleme der Kirche in unserer Zeit nicht durch Dekrete und Weisungen lösen lassen, sondern nur durch die gemeinsame Beratung der Verantwortlichen. Der Dialog ist damit auch ein wesentliches Prinzip des Kirchenbilds, das das Konzil zur Geltung bringen wollte. Eine besondere Rolle spielte dieser Begriff in den Diskussionen über das Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft. Nicht bloße Abgrenzung von den Ideen der Zeit, keine spezielle Kompetenz der Kirche für die konkreten Fragen von Politik, Gesellschaft und Wirtschaft hieß jetzt die Devise, sondern „Dialog mit der Welt und mit den Menschen jedweder Weltanschauung", in dem die Kirche einen Beitrag „zu einer humaneren Gestalt der Gesellschaft" leisten will; nicht mehr Ablehnung der Moderne mit ihren Prinzipien der Volkssouveränität, der Gleichheit, der Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit, sondern ein entschlossenes Ja zu den Menschenrechten, vor allem zur Religionsfreiheit, zur Würde des Gewissens, zur Einsicht und Selbständigkeit des sittlichen Urteils und daher auch zur Meinungsvielfalt. Die Kirche will nicht als Machtfaktor auftreten, sondern als Gesprächspartner, der gemeinsam mit allen anderen um die Lösung der Probleme ringt und dabei seinen Beitrag zu leisten sucht – nicht befehlend oder fordernd, sondern argumentierend und sich um Verständigung bemühend.

Trotz aller Schwächen und Inkonsequenzen in einzelnen Punkten hat das Konzil eine beeindruckende Leistung vollbracht. Mit Mut und Überzeugungskraft zeigte es Wege, wie die Kirche im Geist des Evangeliums den Herausforderungen der Zeit gerecht werden kann. Diese Ansätze des Konzils zu einem erneuerten Selbstverständnis der Kirche sind jedoch noch lange nicht eingelöst. Darüber hinaus stellen sich inzwischen neue Fragen. Aber auch dafür hat das Konzil den Weg zur Entscheidungsfindung gezeigt: den offenen Dialog mit allen, die gemeinsame Überlegung im Bewußtsein der gleichen Würde aller Glieder der Kirche, die Bereitschaft zur ständigen Erneuerung. *Wolfgang Seibel SJ*

Eugen Biser

Sei dein eigen!

Wege zur Überwindung der kirchlichen Strukturkrise

Seit geraumer Zeit bahnt sich etwas Unerhörtes an: Äußerungen der Kurie werden von der übergroßen Mehrheit des Kirchenvolks nicht mehr mit Spannung und Freude, sondern mit „Furcht und Zittern" erwartet. Zu dieser traumatisch gespannten Erwartungshaltung kam es, wie heute kein Einsichtiger mehr bezweifeln kann, infolge einer sich ständig vertiefenden Diskrepanz zwischen der lehramtlichen Akzentsetzung und der, abgesehen von spirituellen Beweggründen, ebenso von der existentiellen Verfassung des Menschen wie der zeitgeschichtlichen Situation eingegebenen Glaubenserwartung, die in zunehmendem Maß durch das „Wort von oben" enttäuscht und frustriert wird.

Die Phasenverschiebung

Dabei verfuhr die Kirchenleitung unbestreitbar konsequent, zumindest im Sinn der ihr im Lauf der nachreformatorischen Entwicklung zugewachsenen Funktion. Denn auf den Bruch der Glaubenseinheit folgte nicht etwa, wie Nietzsche vermutete, der Untergang der Kirche, sondern ihre Anerkennung als höchste moralische Autorität, als international respektiertes Weltgewissen. Aus dieser Position sprachen die Päpste bei ihren spektakulären Auftritten vor der UNO, wo jeweils Themen der Menschenwürde, der Menschenrechte und Friedenssicherung – und zur Verblüffung vieler nicht Motive des Evangeliums – im Vordergrund standen.

Sowenig die Konsequenz dieser Äußerungen zu bezweifeln ist, gehen sie doch eindeutig an der konkreten Glaubenserwartung vorbei, die vom Lehramt einen Impuls zur Überwindung der herrschenden Resignation, eine Botschaft der Angstüberwindung und ein Wort zur Deutung der siegreich gewordenen Freiheitsbewegung, nicht zuletzt auch eine Direktive zur Überwindung des in den befreiten Ostgebieten aufgebrochenen geistigen Vakuums erhofft.

Was liegt angesichts dieser Diskrepanzen näher als der Rekurs auf den oft bemühten Zuspruch: „Verkünde das Wort, tritt auf, komme es gelegen oder ungelegen" (2 Tim 4,2)? Doch mit diesem pseudopaulinischen Appell verbindet sich nicht nur der Zusatz: „doch mit aller Geduld und Lehrweisheit"; er erfordert

auch eine wahrheitstheoretische Besinnung. Die fundamentalistischen Verfechter der „absoluten Ungeschichtlichkeit der Wahrheit" übersehen zum einen, daß gerade die Wahrheit des menschgewordenen Logos in die Menschheitsgeschichte hineingesprochen ist und unter ihren wechselnden Gegebenheiten bedacht und ausgelegt sein will; und sie übersehen zum andern, daß zur Wahrheit, auch der göttlichen, ihre Rezeption durch den sich ihr öffnenden Menschengeist gehört. Ihr Licht erschließt sich nur im Maß, wie sie aufgenommen und verstanden wird. Eine gegen die Fassungskraft des Menschen gerichtete Wahrheit erleidet eine Verstörung, gegebenenfalls bis zu ihrer Unkenntlichkeit.

Zwar kennt das Evangelium den Grenzfall derer, denen die Finsternis lieber ist als das Licht und die sich dadurch das Gericht zuziehen (Joh 3,19). Um so leuchtender heben sich davon die – zweifellos gestuften – Formen der Akzeptanz ab, die ihren Gipfel in denen erreichen, die das Licht aufnehmen und dadurch zur Gotteskindschaft gelangen (Joh 1,12). Man sollte annehmen, daß das, auf den innerkirchlichen Kommunikationsprozeß bezogen, auch im umgekehrten Sinn gilt: daß die Regel darin besteht, daß das Lehramt auf die ihm zuarbeitenden Theologen und die Glaubenserwartung des Kirchenvolks eingeht, und daß nur im extremen Grenzfall zutrifft, daß dem Papst, wie es in einem unlängst veröffentlichten Situationsbericht hieß, „Kritik und Zweifel an seinen Äußerungen über Ehe und Familie, Empfängnisregelung und Geburtenkontrolle..., ein ständiges, ihn immer mehr erregendes, zum Abbruch jeden Gesprächs führendes Ärgernis" bedeuten[1].

Da von diesem Grenzfall tatsächlich aber ein breiter Schatten auf die kirchliche Szene fällt, ist genaueres Zusehen erforderlich. Und damit stellt sich die Frage nach dem „Fundort" des viel beredeten, aber kaum einmal genauer bedachten „depositum fidei" (2 Tim 1,12), womit schon zum zweiten Mal eine pseudopaulinische Wendung ins Spiel kommt. Im Zusammenhang mit der von Vinzenz von Lerin im 5. Jahrhundert gebrauchten Wendung von der Kirche als der Wächterin über die bei ihr „hinterlegten" Glaubenssätze (depositorum apud se dogmatum custos) hat sich weithin die geradezu bürokratisch gemeinte Vorstellung von einem „Wahrheitsdepot" eingebürgert, aus dem die einzelnen Inhalte je nach Notwendigkeit „abgerufen" werden können. Demgegenüber muß heute die Frage nach dem Fundort des Offenbarungsguts, am sinnvollsten im Anschluß an die Frage des Buchs Hiob nach dem „Fundort der Weisheit" (28,12–28), neu gestellt und im Blick auf Auskünfte des Zweiten Vatikanums geklärt werden. In ihrem Sinn aber bedarf der Begriff einer entscheidenden Korrektur.

Zwar ist die Gottesoffenbarung „hinterlegt", und dies in den biblischen Texten und den darauf aufbauenden Dogmen der Kirchenlehre. Anwesend aber ist sie im Geheimnis des fortlebenden Christus, von dem der Epheserbrief sagt, daß er durch den Glauben „in den Herzen" wohne (3,17). Hier also, im Herzen der Gläubigen, ist der Fundort der Gottesoffenbarung. Hier kommt sie zu Wort,

zweifellos immer dann, wenn sie durch die Weisung des Lehramts „aufgerufen" wird, ebenso gewiß aber auch dann, wenn sie sich aufgrund dieser Einwohnung spontan äußert oder sich durch theologische Vermittlung Geltung verschafft. Erstmals kommt hier die augustinische Sinnfigur des „inwendigen Lehrers" zum Vorschein, von deren Wiederentdeckung Entscheidendes abhängt, nicht zuletzt für die Überwindung der gegenwärtigen Kirchenkrise. Doch bevor sie in diesem Zusammenhang bedacht werden soll, sei mit ihrer Hilfe zuvor noch versucht, den Grund der Phasenverschiebung auszumachen.

Daß die Kirchenspitze auf ihrer moralischen Autorität besteht und sie mit wachsendem Nachdruck zur Geltung zu bringen sucht, ist nur die eine Seite der sich aufbauenden Spannung. Die andere ergibt sich, wie die Figur des inwendigen Lehrers verdeutlicht, aus der an zahlreichen Symptomen abzulesenden Tatsache, daß das Kirchenvolk im Aufbruch in ein neues Stadium der glaubensgeschichtlichen Entwicklung begriffen ist. Bekanntlich nahm Karl Rahner von seiner theologischen Lebensarbeit mit einer „Ansage" Abschied, sie sich in zunehmenden Maß als divinatorisch erweist[2]. Ein wachsendes, bisweilen bereits überbordendes Verlangen nach mystischer Gotteserfahrung und Spiritualität bestätigt seine Prognose aufs eindringlichste. Der Niedergang der Gebetskultur, die kaum einmal noch über die Stufe mündlicher Formen hinausführt, verleiht diesem Bedürfnis zusätzlichen Nachdruck, der sich in Einzelfällen zu einem regelrechten Leidensdruck steigert.

Die unbestreitbare Tatsache, daß das Kirchenvolk sich, emotional gesehen, in einer keineswegs enthusiastischen, sondern depressiven Gefühlslage befindet, daß Resignation und Angst dort um sich greifen, wo nach den großen Zeichen der Zeit Hochstimmung herrschen müßte, diese Tatsache steht der These vom Anbruch des mystischen Zeitalters durchaus nicht entgegen. Denn der Weg der „Erhebung zu Gott" beginnt, wenn man dem Modell von Dantes Divina commedia folgt, nicht auf den Höhen der Entrückung, sondern in den Abgründen des Inferno, als Via purgativa, also mit dem Abbau der Barrieren und Verstörungen des Menschenherzens.

Hier zeigt sich überdies ein Zusammenhang, der erstmals zur Einführung des Begriffs „Glaubensinstinkt" nötigt. Denn mit ihrem Anspruch auf ein Wort der Aufrichtung, Tröstung und Angstüberwindung zielt die heutige Glaubenserwartung mit einer Instinktsicherheit ohnegleichen auf die Herzmitte des Evangeliums: dorthin, wo sich in diesem die revolutionäre Großtat bekundet, durch welche Jesus die Mauer der Fremdheit und Ferne Gottes durchstieß, den Schatten des Grauenhaften aus seinem Bild tilgte und statt dessen das Antlitz des bedingungslos liebenden Vaters zum Vorschein brachte, dorthin also, wo sich das Christentum von seiner innersten Mitte her als die Religion der Angstüberwindung und sein Gott als der „Vater der Erbarmung und Gott allen Trostes" (2 Kor 1,3) erweist.

Das wäre unmöglich, wenn sich in der Tiefe des heutigen Glaubensbewußtseins nicht eine mystische Korrespondenz mit dem vollzöge, der die sich ihm öffenden Herzen über die Zeiten hinweg, nein, als der ihnen gegenwärtig Einwohnende an sich zieht, durch seine Weisheit belehrt und mit seinem Frieden erfüllt. Es wäre unmöglich, wenn sich der gesuchte „Fundort" seiner Selbstoffenbarung nicht in eben diesen Herzen befände. Wenn davon im Plural gesprochen werden muß, so deshalb, weil erst die Gemeinschaft – und innere Übereinkunft – der Glaubenden als das integrale Glaubenssubjekt zu gelten hat. Indessen ist sich dieses Subjekt, wie nunmehr deutlich wird, zugleich sein eigener „Gegenstand", sofern die Gottesoffenbarung ihm zugesprochen und überantwortet ist. Denn der Konsens, der die Vielheit zu einem kollektiven Ganzen eint, ist nicht nur horizontal, sondern auch vertikal wirksam: Er will ebenso als „Übereinstimmung" wie als eine sich einfühlende „Zustimmung" zur Offenbarungswahrheit verstanden werden[3]. Das kommt dann aber auch einem klärenden Fingerzeig gleich, wo das Lehramt bei seiner Explikation tatsächlich ansetzt und die Inhalte seiner jeweiligen Aussagen „abruft".

Auf diesem Weg dürfte es sich durch die zeitgeschichtliche Akzentuierung der gegenwärtigen Glaubenserwartung zusätzlich bestätigt sehen. Wie sich diese unter dem Eindruck der aktuellen Conditio humana auf Impulse der Angstüberwindung richtet, so unter der Suggestion des politischen Aufbruchs auf Worte der Freiheit und des Friedens. Damit aber trifft sie nicht minder in die Mitte des Evangeliums, das in seiner paulinischen Verkündigung den Anbruch der gottgeschenkten Freiheit proklamiert, während es sich nach einer Wendung des Epheserbriefs (6,15) als das Evangelium des Friedens versteht. Im Hinblick darauf wird man sich allen Ernstes fragen müssen, ob es im jahrhundertelangen Gang der Glaubensgeschichte jemals eine Stunde gab, die wie die gegenwärtige durch eine derart erstaunliche Konvergenz von göttlichem Angebot und menschlicher Nachfrage gekennzeichnet war.

Im Rahmen einer Gesamtbilanz ergibt sich daraus ein Tatbestand, der ganz dazu angetan ist, die pessimistische Einschätzung der gegenwärtigen Lage von Religion und Glaube, soviel dafür an bitteren Fakten angeführt werden kann, zu widerlegen und durch eine Hoffnungsperspektive zu überblenden.

Das Ungleichgewicht

Die gegenwärtige Störung geht aber nicht nur auf eine Phasenverschiebung im unterschiedlichen Vollzug der glaubensgeschichtlichen Entwicklung, sondern, eklatanter noch, auf ein „vertikales" Mißverhältnis zurück: auf das strukturelle Ungleichgewicht, von dem in erster Linie der innerkirchliche Kommunikationsprozeß betroffen ist. Mit Kategorien des amerikanischen Soziologen David Ries-

man könnte man von einem Übergewicht an „Außenleitung" sprechen, dem ein Defizit an „Innenlenkung" und Selbstbestimmung entgegensteht[4]. Den ausgearbeiteten Strukturen, mit denen das Lehramt seine doktrinale und spirituelle Leitungsgewalt geltend macht, entspricht kein gleichwertiges Pendant im Interesse der Rezeption seiner Äußerungen oder gar der Replik auf diese. Das führte zu der vielfach beklagten einseitigen Kanalisierung des Informationsstroms, die das „Wort von oben" in einer Weise privilegiert, daß faktisch nur die Kirchenleitung „das Sagen hat"[5].

Wie die Frage Jesu am Schluß seiner Gleichnisrede – „Habt ihr das alles verstanden?" (Mt 3,51) – und mehr noch seine wiederholte Klage über das Unverständnis der Jünger (Mk 7,18; Mt 16,6–9; Lk 22,36ff.) zeigt, ist aber ebensoviel an der Rezeption gelegen, weil erst das „mit gutem Herzen" (Lk 8,15) aufgenommene und verstandene (Mt 13,23) Wort zu seiner vollen Wahrheit gelangt. Hier zeigt sich gegenüber der Praxis Jesu, der sich immer wieder den Fragen der Jünger stellt (Mk 4,16; 9,28f.; 10,26f.), und nicht weniger des Apostels Paulus, der in seiner Korrespondenz Schritt für Schritt auf die Anfragen der Gemeinde von Korinth eingeht, ein bedenklicher Rückstand. Bedenklich vor allem deshalb, weil unbeachtete Zuarbeit, unbeantwortete Fragen und unzulänglich vermittelte Direktiven zu emotionalen Stauungen und Frustrationen führen, die sich bisweilen auf eruptive Weise oder in unangemessenen Kontexten äußern. Symptomatisch für das eine ist die „Kölner Erklärung" (1989), typisch für das andere die Verhandlung theologischer Kontroversfragen in der kirchenkritischen Öffentlichkeit der Medien. Indessen sollte die offizielle Empörung darüber nicht verkennen, daß es sich dabei gerade in den spektakulärsten Fällen um Eruptionen handelt, zu denen es nicht gekommen wäre, wenn legitime Foren der Rückäußerung zur Verfügung gestanden hätten.

Wenn diesem Mißstand abgeholfen werden soll, dann sicher nur durch die Schaffung von Organen und institutionalisierten Gesprächsforen, die dem entsprechen, was die offenkundige Praxis von Jesus und Paulus war. In ihnen ginge es zunächst um die Überprüfung des Rezeptionsstands, um die Klärung von Mißverständnissen und die Behebung von Zweifeln, dann aber – und vor allem – auch um die Erkundung der Klärungs- und Problematisierungsprozesse, die sich im Glaubensbewußtsein der Basis abspielen, zusammen mit den dort auftretenden Erwartungen, Befürchtungen und Bedürfnissen. So käme das unerläßliche Gegengewicht zu den aus der Balance geratenen Verhältnissen zustande und zusammen damit die allseits ersehnte Entspannung, mit der der Anfang zu einer friedlichen Verständigung gemacht wäre. Aber hat der bisherige Zustand nicht das – jahrhundertealte – Recht des Faktischen auf seiner Seite? Und sprechen für den geforderten Ausgleich mehr als nur strukturanalytische Gründe?

Die Rückorientierung

Im Glaubensbewußtsein des Kirchenvolks spielt sich seit längerem ein Prozeß der Rück- und Umorientierung ab, der um so lauter nach Beachtung schreit, als er revolutionäre Ausmaße anzunehmen beginnt. Er stellt sich als Rückorientierung dar, sofern er sich im Durchbruch durch alle kirchlichen und theologischen Vermittlungen spontan auf die Gestalt und Botschaft Jesu bezieht. Damit bestätigt sich die schon vor Jahren in die Debatte geworfene These von der „glaubensgeschichtlichen Wende" und insbesondere die Annahme, daß diese ihre bewegende Mitte in einer Neuentdeckung Jesu, zutreffender noch formuliert, in seiner „spirituellen Selbstvergegenwärtigung im Glauben und Unglauben der Gegenwart" hat[6]. Seiner Konsequenz zufolge wirkt der Vorgang auf eine tiefgreifende Um- und Neuorientierung hin, die gleicherweise das Verständnis des Christentums wie seines Gottesbilds und nicht zuletzt der christlichen Ethik betrifft. Im einzelnen besagt das:

Das Christentum ist vom Prinzip her keine asketische, sondern eine genuin therapeutische Religion, die sich mit ihrer Zentralbotschaft an den bedrängten und beladenen, konkreter gesprochen, an den sich selbst und seiner Welt entfremdeten Menschen wendet, um ihm zur Gewinnung der integralen Menschlichkeit zu verhelfen und ihn dem Hochziel der Gotteskindschaft entgegenzuführen. Sofern sein Elend von ihm nicht nur erlitten, sondern verschuldet ist, verheißt es ihm die Versöhnung mit Gott, die es ihm zugleich effektiv vermittelt.

Im Zentrum der christlichen Heilsbotschaft steht der neue Gott der bedingungslosen Liebe, dessen offenbares Geheimnis Jesus durch seinen Abba-Anruf für die Menschheit erschloß und durch seinen Tod besiegelte. Als definitive Antwort auf den Anruf dieses Gottes erhob sich Jesu Tod über jede Zwecksetzung. Er setzte dem religiösen Vergeltungsdenken ein Ende und eröffnete damit den Weg der freien, ungeteilten Hinwendung zum göttlichen Sinnziel in Glaube, Hoffnung und Liebe. Das schließt in keiner Weise aus, daß der „umsonst" erlittene Tod Jesu die Entsühnung der sündhaften Welt mit Gott bewirkte; doch ist der damit verbundene Opfergedanke nur ein aus vorchristlicher und jüdischer Tradition übernommenes Interpretament seiner bedingungslosen, gerade darum aber alles bewirkenden Todeshingabe.

Diese bewirkt in erster Linie die Stiftung der kirchlichen Gemeinschaft, die (nach Eph 2,14ff.) aus der Überwindung der durch Ängste, Zwänge und Rivalitäten geschaffenen Barrieren hervorgeht und so den Lebensraum für die christliche Verwirklichung bildet. Als solcher ist die Kirche der Raum des Aufatmens, der Freiheit der Gotteskinder, der weltweiten Verantwortung und Solidarität, ebenso den in ihrer Geschichte gewachsenen Traditionen verhaftet wie dem Zug des in ihr waltenden Geistes verpflichtet.

Dem entspricht die Ethik, die gleicherweise von der Verabschiedung des

„asketischen Ideals" (Nietzsche) wie von der Aufrichtung des „ordo caritatis" (Augustin) ausgeht. Orientiert an dem Gottesbild Jesu ist der von ihm gewiesene Weg derjenige der (nach 1 Kor 13,7) alles wagenden, alles erduldenden, allen dienenden Liebe, die mit ihrem göttlichen Quellgrund zusammen den Nächsten, aber auch den Fernstehenden in Gestalt der Behinderten, der Notleidenden der Dritten Welt und nicht zuletzt der mißhandelten Schöpfung umfaßt.

Diese bewußt „untheologisch" umschriebenen Positionen rufen ihrer ganzen Natur zufolge nach spekulativer Interpretation und lehramtlicher Bewertung. Als Eingebungen des Glaubensinstinkts bilden sie lediglich das „Vokabular" einer sich anbahnenden Aussage, das zur vollen Ausformung der „grammatischen" Strukturierung bedarf. Angesichts dieser Unfertigkeit darf freilich wiederum nicht übersehen werden, daß der beschriebene Prozeß in mehr als einer Hinsicht dem „offiziellen" Urteil vorauseilt: ethisch, sofern er einerseits mit der nachhegelischen Moralkritik gleichzieht und andererseits dem Verfall des Sündenbewußtseins Rechnung trägt; insbesondere aber christologisch, sofern er sich, kontrastiv dazu, um so entschiedener auf die Einladung an die „Erniedrigten und Beleidigten" (Mt 11,28) einstimmt. Das bringt die glaubensgeschichtliche Intuition der Basis freilich, gemessen an den Kriterien von Lehramt und Theologie, in eine ausgesprochen schwache Ausgangslage, die, wenn die Kommunikation gelingen soll, dringend einer Verstärkung bedarf. Damit tritt zum zweiten Mal – und nunmehr definitiv – die Frage nach dem „inwendigen Lehrer" in den Vordergrund. Erschien dieser zunächst als Koordinator des Glaubensbewußtseins, so jetzt als Überwinder der Strukturkrise.

Der inwendige Lehrer

Trotz der bereits genannten Gründe wäre der Versuch, das gestörte Gleichgewicht des kirchlichen Kommunikationsvollzugs wiederherzustellen, zum Scheitern verurteilt, wenn sich nicht eine Instanz nachweisen ließe, die für die Dignität und das Eigenrecht der Basis einsteht. Sie wurde längst schon durch Augustin als die Figur des Magister interior identifiziert, dies jedoch auf der Basis paulinischer und johanneischer Hinweise, so daß sie auf neutestamentliche Daten zurückgeführt werden kann. Für Augustin entschlüsselt sich die Figur als die des den Gläubigen einwohnenden Christus, der die Sache jeder Verständigung zu Ende führt. Denn ein Lehrer könne, so versichert er in seinem Dialog „De magistro", nur einen Bruchteil von dem mitteilen, was er sich denkt. Zum wirklichen Verständnis verhelfe dagegen erst derjenige, der uns durch die äußeren Worte von seinem Wohnen in unserem Innern benachrichtigt und deshalb mit immer größerer Glut gesucht und geliebt werden müsse[7].

Blendet man von hier zunächst auf die johanneischen Entsprechungen zurück,

so spricht der Begleitbrief zum Evangelium von der einem jeden verliehenen „Salbung", die das Wissen schenke (1 Joh 1,20), so daß die von ihr Erfüllten von niemand mehr belehrt zu werden brauchen (1 Joh 2,27). Dem entspricht im Evangelium der vom Vater gesandte „Helfer", der die Jünger an alle seine Aussagen erinnert (Joh 14,26) und sie in die volle Wahrheit einführt (Joh 16,13).

Die früheste Bezeugung, ein Höhepunkt der Paulusbriefe, rundet dieses Bild vollends ab. Danach übernimmt der von Gott in die Herzen der Gläubigen gesandte Geist die Sache ihres Gebets, die er „mit unaussprechlichem Seufzen" vor Gott geltend macht (Röm 8,26); und er krönt sein Werk, indem er die von ihm Ergriffenen die Abba-Anrufung Jesu mitsprechen läßt. „Ihr habt doch nicht", so argumentiert der Apostel in betonter Absage an jede Religiosität der Heteronomie, „den Geist der Knechtschaft empfangen, so daß ihr euch aufs Neue fürchten müßtet, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater!" (Röm 8,15).

Überblickt man die Bandbreite dieser Aussagen, so erscheint der inwendige Lehrer zunächst als Interpretationshilfe, zuletzt als Identifikationsfigur, die das von Jesus Bewirkte dem Glaubenden übereignet. Zusammen mit den mittleren Daten kommt das einem ungeheuren Kompetenzgewinn gleich, der die Gewichte eindeutig verlagert zugunsten eines jeden, der sich der Heilsbotschaft erschließt. Er ist nicht mehr der „außengelenkte" Empfänger lehramtlicher Direktiven, sondern der den Rezeptionsvorgang aus eigener Kompetenz Mitverantwortende und Mitgestaltende. Doch dies nicht aus subjektivistischer Arroganz und autonomer Selbstüberhebung, sondern aufgrund der Tatsache, daß ihm in Gestalt des inwendigen Lehrers ein Beistand erwuchs, der die Sache der Rezeption in seine Obhut nimmt.

Was das Verhältnis dieses inwendigen Lehrers zum Lehramt betrifft, so bestimmte schon der mittelalterliche Theologe Philipp der Kanzler seine Rolle dahin, daß er die Glaubensaussage in das subjektive Verständnis „wie in eine Nadel den Faden" einführe[8]. Seine Hauptaufgabe besteht jedoch nach Ausweis der einschlägigen Schriftstellen in der Auferbauung der mystischen Innerlichkeit. Wenn es zum einen zutrifft, daß die glaubensgeschichtliche Wende ihre Mitte in der als Selbstvergegenwärtigung zu deutenden Neuentdeckung Jesu hat, und wenn des weiteren gilt, daß das Glaubensbewußtsein der Gegenwart im Vorgefühl des mystischen Zeitalters lebt, bedarf es einer Integrationsfigur, die das eine mit dem anderen in Einklang bringt. Dieser „Einklang" aber besteht nach Ausweis der dafür paradigmatischen Paulusbriefe darin, daß das Wort von und über Jesus als sein Wort an und zu uns hörbar wird. Das ist die unerläßliche Vorstufe dafür, daß wir dann auch, bewogen von seinem Geist, das Wort seiner wahrhaft „himmelstürmenden" Großtat nach- und mitsprechen können: Abba, Vater! Im Maß, wie es dazu kommt, hat sich die im inwendigen Lehrer entdeckte Integrationsfigur auch schon zur Identifikationshilfe gewandelt.

Das Existenzgewissen

Auch in diesem Zusammenhang stellt sich nun nochmals, wie schon zu Beginn der Ableitung, die Frage nach dem „Fundort", die von Augustin zunächst biblisch, mit dem Hinweis auf Christi „Wohnen in uns" beantwortet worden war. Zur Präzisierung der Auskunft nötigt nun aber der ethische Aspekt, durch den sich unweigerlich die Aufgabe stellt, diese Einwohnung auf das Gewissensphänomen zu beziehen. In welchem Verhältnis steht der inwendige Lehrer zu dem, was der Volksmund als „Stimme des Gewissens" bezeichnet? Denn so sehr sich eine Gleichsetzung verbietet, zeichnet sich doch schon beim ersten Hinblick ein offenkundiger Zusammenhang ab, den es abschließend genauer zu bestimmen gilt.

Den Weg dazu gibt die Erkenntnis frei, daß dem moralischen Gewissen, das über das Verhältnis des Menschen zur Ordnung des Sittlich-Guten befindet, zwei weitere Formen entsprechen, die gemeinhin mit „Geschmack" und „Urteil" – jemand hat einen schlechten Geschmack, ein gutes Urteil – bezeichnet werden und, als „ästhetisches" und „kognitives" Gewissen, über das Verhältnis zum Schönen und Wahren wachen. Nach dem Modellgedanken Kants, wonach die Grundfragen der Metaphysik – „Was kann ich wissen?" –, der Moral – „Was soll ich tun?" – und der Religion – „Was darf ich hoffen?" – auf die sie umfassende Frage der Anthropologie – „Was ist der Mensch?" – zurückgeführt werden können, liegt aber auch den drei Gewissensformen eine ihnen vorgeordnete zugrunde: das Existenzgewissen, das über die sich zwischen den Polen der Selbstaneignung und Selbstverfehlung bewegende „Geschichte des Menschen mit sich selbst" Auskunft gibt[9]. Sie hat ihre „Tugend" in der von Guardini geforderten „Annahme seiner selbst", der als „Laster" die sinistre Möglichkeit des „Abfalls" von der dem Menschen zugedachten Seinshöhe entgegensteht.

Auch zu dieser grundlegenden Gewissensform gehört eine Stimme, die in einer Scheitelstunde der anthropologischen Entwicklung, an der Schwelle zur Neuzeit, von Nikolaus von Kues vernommen und, zumindest sachlich, auf den inwendigen Lehrer zurückbezogen wurde. Das besagt die Stelle aus seiner Meditation „De visione Dei": „Während ich mich in schweigende Betrachtung versenke, sprichst du, Herr, in meinem Innern zu mir: Sei dein eigen, dann bin auch ich dein eigen."[10] Erstaunlich ist dieser Zuspruch, erstaunlicher noch die Konsekution der Satzteile, die die Sache des Menschen in seine eigene Hand zu legen scheint. Doch dieser Anschein trügt. Denn es ist die innere Stimme, die diese Abfolge verfügt. Ohne ihre Ermutigung könnte der erste Schritt nicht getan werden. Dennoch geschieht er dann wie im freien Sprung. Doch gerade daran bindet sich die Zusage: et ego ero tuus!

Schwerlich könnte das Gebot der Stunde klarer umschrieben werden als mit diesem Satz. Wir müssen das Wagnis unser selbst auf uns nehmen. Wir müssen

mit der Annahme unser selbst, auch unserer religiösen Aufgabe, mit der Auferbauung des „inneren Menschen" (1 Petr 3,4), den Anfang machen, wenn das gestörte Gleichgewicht wiederhergestellt werden soll. Wir können es, weil wir es sollen. Die Stimme des inneren Lehrers ermutigt uns dazu.

ANMERKUNGEN

[1] H.-J. Fischer, Dogmatisierung der Morallehre?, in FAZ, 22. 8. 90, 12.

[2] Der Christ von morgen – ein Mystiker? Grundformen mystischer Existenz, hrsg. v. W. Böhme u. J. Sudbrack (Stuttgart 1989).

[3] Dazu die wichtigen Hinweise von M. Seckler, in: Hb. d. Fundamentaltheologie, Bd. 2 (Freiburg 1985) 66f.; H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie (Paderborn 1985) 468–472.

[4] D. Riesman, Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters (Hamburg 1958) 20–51.

[5] Dazu der Abschnitt über die einseitige Kanalisierung in meiner Untersuchung: Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logaporetik (München 1980) 328–334.

[6] So meine Abhandlung: Die glaubensgeschichtliche Wende (Graz 1986). Daß der Vorgang auch vom Unglauben ausgesagt werden kann, beweisen die von Agnostikern verfaßten Jesusbücher von M. Machovec, Jesus für Atheisten (1972), und H. Blumenberg, Matthäuspassion (1988).

[7] Augustinus, De magistro 14,46.

[8] Nach A. Lang, Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters (Freiburg 1962) 158.

[9] Dazu mein Beitrag: Ist der Mensch, was er sein kann? Eine anthropologische Reflexion, in dieser Zschr. 199 (1981) 291–300.

[10] Nikolaus Cusanus, De visione Dei 7,25.

Eberhard Schockenhoff

Die Würde des Menschen und seine biologische Natur

Das philosophische Bemühen um die Grundlagen des menschlichen Lebens setzt in aller Schärfe meist erst dann ein, wenn diese ihre selbstverständliche Geltung verloren haben. Der öffentlich geführte Diskurs über die letzten Normen des gemeinsamen Zusammenlebens freier Bürger ist deshalb immer zugleich ein Indiz ihrer faktischen Infragestellung wie des Bemühens darum, ihre gesellschaftliche Anerkennung wiederzuerlangen. Das vielstrapazierte Wort „Diskurs" verdeckt freilich durch die Assoziation des Probeweisen, Spielerischen und Unernsten die Tragweite einer Auseinandersetzung, die man provokativ die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, eine der Kulturstufe unserer Zivilisation entsprechende Variante des früheren Bürgerkriegs genannt hat. Im Blick auf die Schärfe und Intoleranz, mit der öffentliche Konflikte – etwa zwischen „pro lifers" und Abtreibungsbefürwortern in den USA oder Gegnern und Anhängern der Fristenregelung bei uns – ausgetragen werden, erscheint diese Kennzeichnung nicht einmal allzu übertrieben.

Je fundamentaler die strittig gewordenen Sinngrundlagen des Lebens, desto weniger kann auf dem Weg demokratischer Kompromißverfahren eine Übereinkunft gelingen, die den ethischen Überzeugungen aller Beteiligten gerecht wird. Die Spielregeln demokratischer Entscheidungsfindung sind darüber selbst rechtfertigungsbedürftig geworden, aber es zeigt sich keine Alternative, die unsere modernen Gesellschaften aus diesem Dilemma führen könnte. Das heißt für die christlichen Kirchen, denen der Wind der öffentlichen Auseinandersetzung in den meisten westlichen Ländern mit den Jahren immer schärfer entgegenbläst: Auch für sie gibt es keine Alternative dazu, ihren Einsatz für die unverlierbaren Rechte des Menschen in öffentlicher Argumentation durch Teilnahme am vernünftigen Diskurs der Gesellschaft einzulösen: nicht durch pathetische Deklamation, nicht durch verzweifelte Ordnungsrufe an eine längst emanzipierte Öffentlichkeit und auch nicht resigniert darüber, daß die Kraft wissenschaftlicher Erörterung und die Überzeugungschance vernünftiger Begründung in den gesellschaftlichen Tagesauseinandersetzungen allzuoft vordergründigeren Interessenlagen weichen müssen.

Daß ein öffentliches Bedürfnis nach philosophisch zu leistender Sinnorientierung erst dann aufbricht, wenn diese nicht mehr fraglos gelebt, sondern als Problem empfunden wird, bezeugt auch die gegenwärtige Debatte um das Verständnis der Menschenwürde. Der inflationäre Gebrauch dieses Begriffs, der die kla-

ren Konturen des mit ihm Gemeinten verschwinden läßt, geht mit einer wachsenden Gefährdung der Menschenwürde in der modernen Lebenswelt einher, ohne daß er ihr wirksam Einhalt gebieten könnte. Von allen verwandt, drückt das Wort Menschenwürde doch längst keine gemeinsame Überzeugung über die verpflichtenden Inhalte oder auch nur die unerläßlichen Voraussetzungen eines gelungenen Menschseins aus. Ist es deshalb nur eine Leerformel, einzig dazu beschworen, den schwindenden Grundwertekonsens moderner Gesellschaften nicht offen zutage treten zu lassen? Oder umgekehrt das Trojanische Pferd, in dessen Schutz die unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen einschließlich der christlichen Kirchen unerkannt ihre weltanschaulichen Überzeugungen in die nationalen Gesetzgebungen einschmuggeln wollen?

Der doppelte Begriff der Menschenwürde

Die herausgehobene Stellung, die der Gedanke der Würde des Menschen in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen und in vielen modernen Verfassungen einnimmt, sichert noch kein einheitliches Verständnis, an dem sich die gesellschaftlichen Auseinandersetzungen orientieren könnten. Dazu ist vielmehr eine Unterscheidung im Begriff der Menschenwürde unerläßlich, deren strikte Beachtung diesen erst zu einem zwingenden Argument macht, das von jedem Standpunkt aus rational anerkennungsfähig ist. Der Gedanke der Menschenwürde kann, sofern er eine *normative Funktion* in dem Sinn haben soll, daß sie auch rechtlich einklagbar und durch Sanktionen geschützt ist, nur ein *Minimalbegriff* sein[1]. Er enthält keinen erschöpfenden Hinweis auf alle Bedingungen, unter denen sich gelingendes Menschsein vollendet darstellt, sondern steckt nur den letzten, gegenseitig unverfügbaren Lebensraum ab, den Menschen einander zugestehen, die sich als freie Vernunftwesen achten. Dieser harte Kern der Menschenwürdevorstellung besteht in nichts anderem als in dem, was den Menschen allein zum Menschen macht: der Fähigkeit zum freien Handeln und zur eigenverantwortlichen Lebensgestaltung. Nur das letzte unhintergehbare „Residuum des Selbstseins" (Robert Spaemann) begründet, warum der Mensch nicht nur ökonomischen Wert und gesellschaftlichen Nutzen – mit den Worten Kants: einen „Preis" –, sondern auch „Würde" besitzt, die ihm als „Zweck an sich selbst" zukommt. „Also ist Sittlichkeit", so heißt es ohne rhetorischen Überschwang bei dem großen Philosophen der europäischen Aufklärung, „und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige was allein Würde hat."[2]

Von der strikten Beschränkung auf die Fähigkeit zur Moralität bleibt eine zweite Bedeutung des Wortes Menschenwürde zu unterscheiden, wie sie sich seit der Französischen Revolution im öffentlichen Sprachgebrauch, aber auch in ei-

ner geläufigen kirchlichen Redeweise, herausgebildet hat. Wenn wir von „menschenwürdigen Zuständen" und der menschenwürdigen Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse oder auch individueller Lebensbereiche wie der Sexualität sprechen, gewinnt der Begriff Menschenwürde einen anderen Sinn. Er erweitert sich dann zu einer *Maximaldefinition* und wird zu einem sprachlichen Erinnerungszeichen, zu einer Abbreviatur unterschiedlichster *anthropologischer* Sinnoptionen, die sich in seinem Gewand verbergen. Beide Vorstellungen, die sich in unserer alltagssprachlichen Rede von der Würde des Menschen überlagern, können sich im Blick auf die moralische Aufgabe des einzelnen ergänzen; sie schließen sich in einem Punkt aber geradezu aus. In seinem strikten Sinn benennt der Gedanke der Menschenwürde eine kategorische Grenze, die jedem Versuch ihrer „Verwirklichung" in der zweiten, erweiterten Bedeutung gesetzt ist. Gerade weil wir uns in unseren offenen Gesellschaften über verpflichtende Inhalte eines menschenwürdigen Lebens nicht mehr verständigen können, müssen wir die Würde um so entschiedener respektieren, die nicht von unserer Übereinkunft abhängig, sondern die jedem unverfügbar gegeben ist.

Keiner von uns verdankt seine menschliche Würde dem Einverständnis und der Zustimmung der anderen, sie wird in einer humanen Rechtsordnung nicht gegenseitig zuerkannt und gewährt, sondern als das allen vorausliegende Fundament anerkannt. Um alle sprachliche Zweideutigkeit auszuschließen, müssen wir geradezu sagen: In ihrem eigentlichen Sinn kann Menschenwürde nicht „verwirklicht" oder „befördert", sondern nur geachtet und als bereits wirklich anerkannt werden. Nur in bezug auf das freie Selbstsein des einzelnen gibt es überhaupt einen Sinn, von der Realisierung der Menschenwürde zu sprechen. Im Blick auf kollektive Programme und ihre Legitimation durch gesellschaftliche Mehrheiten umschreibt der Begriff Menschenwürde nicht das Ziel, sondern die Grenzklausel, unter der aller politische und wissenschaftliche Einsatz für das Wohl der Menschen und eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse steht. An diese einschränkende Bedingung erinnert die Rede von der Selbstzwecklichkeit des Menschen: daß jeder Mensch immer um seiner selbst willen zu achten ist und niemals um eines anderen willen – auch nicht um der Zukunft und Gesundheit künftiger Generationen willen – ausschließlich als Mittel zum Zweck geopfert werden darf.

Die vitale Basis der Menschenwürde

Die strikte Beschränkung auf den normativen Kerngehalt der Menschenwürde schließt auch aus, sie an das Vorhandensein bestimmter Eigenschaften oder das Erreichen einer erforderlichen Entwicklungsstufe zu binden. Wenn wir kraft eigenen Rechts als Menschen geboren und nicht durch den Willen der anderen zu

Mitgliedern der menschlichen Gemeinschaft berufen werden – und eben dies meint der Gedanke der Menschenwürde –, dann kann allein die naturale Zugehörigkeit zur biologischen Spezies, das Merkmal menschlicher Abstammung, den Ausschlag geben. Dann läßt sich auch die scharfe Trennungslinie nicht aufrechterhalten, die vor allem amerikanische Bioethiker zwischen dem biologischen Faktum menschlichen Lebens und dem Personsein als „spezifischer Rollenkompetenz in moralischen Interaktionen“ [3] ziehen wollen. Wer die Zuerkennung unbedingter Achtung einem solchen Kompetenzurteil unterwirft, der bindet den Gedanken der Menschenwürde an das, was ein Mensch in den Augen der anderen, nicht allein von sich aus, aufgrund seines bloßen Daseins ist – und hat ihn damit bereits im Ansatz eliminiert. Er verfehlt das merkwürdige anthropologische Urdatum, daß unser Menschsein in einer unhintergehbaren Weise an die Einheit unseres geistigen und leiblichen Lebens gebunden bleibt. Es ist dies, wie Augustinus und nach ihm Descartes gesehen haben, ein mit der menschlichen Natur selbst gegebenes und gleichwohl unerklärliches Faktum, das dem wissenschaftlichen Zugriff und allem verstehenden Eindringen in das Geheimnis des Menschseins eine Grenze setzt. „Die Weise, in der ein Geist mit einem Leib verknüpft ist, ist gänzlich wunderbar und kann vom Menschen nicht begriffen werden – und doch ist gerade dies der Mensch.“ [4]

Weil seine geistig-leibliche Einheit zu der anthropologischen Grundaussage gehört, die der Mensch selber *ist*, läßt sich die unbedingte Achtung, die wir dem Menschen als zu Freiheit und Verantwortung fähigem Vernunftwesen schulden, nicht von dem Respekt trennen, den wir seinem leiblichen Dasein entgegenzubringen haben. Die europäische Denktradition hat die Idee der Menschenwürde deshalb nicht nur von der höchsten Auszeichnung des Menschseins, der Vernunft und Gottebenbildlichkeit her gedacht, sondern sie ebenso im Blick auf seine Endlichkeit entfaltet, also von der Tatsache her, daß „der Mensch das einzige uns bekannte Wesen ist, das sich sterblich weiß“ [5]. Weil es zur Würde des Menschen gehört, daß er als endliches Wesen in seinen Grenzen leben darf, verliert auch der kranke und leidende Mensch in der Grenzsituation äußerster Gebrechlichkeit nicht seine Würde. Das therapeutische und helfende Ethos des Arztes hat um das Paradoxon immer gewußt, daß alle medizinische Kunst einmal an den Punkt gelangt, da sie dem Kranken nicht mehr zu einem „menschenwürdigen Dasein“ verhelfen, sondern nur noch jene Würde achten kann, die er auch als sterbender Mensch nicht verliert.

Für ein christliches Menschenbild, das sich aus seinen biblischen Wurzeln und auf dem Boden der aristotelisch-thomanischen Anthropologie als ganzheitliches Denken versteht, kann es keinen Zweifel daran geben, daß auch die leibliche Daseinsweise des Menschen an der Würde seiner Gottebenbildlichkeit teilhat. Aber auch im Gang der Philosophiegeschichte seit der europäischen Aufklärung ist der Gedanke immer schärfer hervorgetreten, daß freie Menschen, die sich in ih-

rem sittlichen Subjektsein achten, einander solche Achtung zuallererst in der Weise des Respekts vor der Unverletzlichkeit ihres körperlichen Daseins entgegenbringen müssen.

In seinem „Opus postumum" stößt Kant, der den Menschen im Bannkreis der reinen Metaphysik zunächst nur als Bürger zweier Welten denken kann und seine Zugehörigkeit zur natürlichen Welt scharf von seiner moralischen Bestimmung als Vernunftwesen trennen muß, zur Einsicht in die im Begriff des Menschen immer schon mitgedachte Leiblichkeit des Subjekts vor. Der Organismus seines natürlichen Lebens erscheint dabei als der apriorische Außenraum des Denkens, der diesem den Zugang zur Welt eröffnet. Die philosophische Vernunft kann nun nicht mehr hinnehmen, woran sie sich seit Descartes gewöhnt hatte: daß der Leib des Menschen ganz mit den materiellen Dingen der natürlichen Welt auf eine Seite gestellt wird. Der Leib muß vielmehr auch nach der neuzeitlichen Wende zum Subjektstandpunkt des Denkens als eine Erscheinungsweise der Subjektivität gedacht werden, wie es Immanuel Kant im Begriff der notwendigen „Vernunftorgane" des Erkennens und Handelns erstmals versucht.

Weil eine christliche Ethik sich in den heute umstrittenen Grenzfragen der Humanbiologie nicht nur auf ihre eigene Denktradition verlassen darf, sondern auch das gemeinsame Erbe und die moralische Substanz der modernen Kultur zur Sprache bringen muß, wollen wir diesen aus den Ursprüngen der aufgeklärten Vernunft selbst hervorgehenden Denkweg noch etwas weiter verfolgen. Er führt bei Fichte zur Konzeption des Leibes als einer „Tatsache des Bewußtseins", durch die sich das Ich das Medium seiner Weltbegegnung und seiner Wirksamkeit auf die materielle Welt „bildet". Der Leib wird so als Ausdruck der Subjektivität des Menschen, als ihre Mitteilung und Sichtbarmachung in der körperlichen Welt verstanden. Am Ende führt dieser Gedanke bei Hegel aus seinen transzendentalphilosophischen Höhen wieder in die praktische Ethik und Rechtsphilosophie zurück: Weil das Ich in der realen Welt nicht anders denn als „Leib" existiert, erscheint in ihm das konkrete „Dasein der Freiheit", ihr notwendiger Schutzraum, in dem sie der Welt der anderen gegenübertritt. Ich selbst kann mich von meinem Körper distanzieren, kann versuchen, ihm die Richtung meines moralischen Wollens aufzuprägen und ihn in freier Selbstaneignung „in Besitz nehmen". Der andere aber kann nicht in dieser Weise zwischen mir und meinem Leib unterscheiden, für ihn bin ich nur in meinem Körper gegeben und nur durch ihn frei. „Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, – die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei sein. Aber dies ist *mein* Wille, *für den anderen* bin ich in meinem Körper." Deshalb gilt im Gegensatz zu der Einschränkung, die ich meinem Körper auferlege, für die anderen der strikte Grundsatz: „*Meinem Körper* von anderen angetane Gewalt ist *Mir* angetane Gewalt."[6] Aus der Perspekti-

ve der anderen ist das Im-Leib-Sein die unhintergehbare Grundsituation meiner Freiheit, ihre konkrete Repräsentation in unserer gemeinsamen Welt, so daß wir untereinander den Respekt vor unserer Freiheit nicht anders denn als Achtung vor unserer körperlichen Existenz zum Ausdruck bringen können.

Eine einfache Besinnung darauf, wie sich die Begegnung unter Menschen in ihren unterschiedlichsten Spielarten ereignet, kann dies noch weiter verdeutlichen. Unser Leib ist nicht nur das Tor zur Welt, durch das wir Einlaß in die uns aufnehmende Natur finden, sondern ebenso das Medium unserer Selbstdarstellung gegenüber den anderen. Sie haben keinen Zugang zu uns außer der Spur, die ihnen der Urgestus unseres Leibes bietet. Unsere innere Gedankenwelt, unser Empfinden und Fühlen tritt nur in leibgewordener Gestalt nach außen – als durch unsere Hände vermittelte Schrift, als durch unseren Mund gesprochenes Wort, als durch die Sprache unserer Körperhaltung mitgeteilter Eindruck. Gerade unseren höchsten Empfindungen füreinander, der helfenden Solidarität mit dem leidenden Menschen und der spontanen geschlechtlichen Liebe ist es eigen, daß sie von sich aus zur Darstellung im Leib drängen.

Die Phänomenologie unseres Jahrhunderts hat den „Leib" deshalb als die anthropologische Urhandlung beschrieben, durch die uns nicht nur unsere unmittelbare Selbsterfahrung, sondern auch das Erleben der anderen und damit der Eintritt in unsere gemeinsame Welt gegeben ist. Am Leitfaden unseres Leibes (Friedrich Nietzsche) entwickelt sich alle Kommunikation und aller Austausch unter uns Menschen. In leiblichen Ausdrucksgebärden erfahren wir unsere Einstellung zum Leben, zu Freude und Schmerz, zu Glück und Unglück, zu Gesundheit und Krankheit. Durch unseren Leib sind wir eingelassen in den Rhythmus des Lebens, haben wir Zutritt zu dem großen Haus alles Lebendigen. Unser Leib ist das Stück Natur, das uns am nächsten steht, und zugleich der kürzeste Zugang unseres Ich zur äußeren Welt. Auf der physiologischen Ebene ist der menschliche Leib nur als das Geschehen eines ständigen Austauschprozesses mit der ihn umgebenden Natur gegeben – ohne Nahrung leben wir keine drei Wochen, ohne Flüssigkeit keine drei Tage, ohne Luft zum Atmen keine drei Minuten. Diese physiologische Abhängigkeit vom Austausch mit der Natur setzt sich auf der intersubjektiven Ebene fort in unserem Angewiesensein auf die Zuwendung der anderen, das wir wiederum am elementarsten in der Sprache unseres Leibes vernehmen.

Von wo aus die Beobachtung des menschlichen Lebens auch ihren Ausgangspunkt nimmt, sie führt immer zum gleichen Ergebnis: Unser Leib ist der Schnittpunkt von Ich und Du, die Berührungslinie von Mensch und Welt, Subjektivität und Natürlichkeit unserer Existenz, und es gibt keinen Weg an unserem Leib vorbei, der von uns hinaus in die Welt, von mir zu den anderen oder von diesen zu mir zurückführen kann. So bringt uns auch diese phänomenologische Zwischenbetrachtung in die Erkenntnis zurück, die wir zuvor bereits auf

philosophischem Weg erreicht haben: daß wir die Freiheit und Würde der anderen nur achten, wenn wir sie bereits an der Untergrenze ihres konkreten Daseins, an der Integrität ihrer körperlichen Existenz respektieren.

Die Besinnung auf den anthropologischen Status des Menschen als geistig-leibliche Einheit wirft aber auch Licht auf eine Differenz, die sich zwischen uns und unserem Leib auftut. Für den anderen bin ich nur in meiner leiblichen Existenz wirklich; er kann aus seiner Außenperspektive nicht zwischen meinem Personsein und meinem körperlichen Dasein trennen. Auch ich selbst erfahre mich in allen meinen Lebensäußerungen – vom Hungergefühl über meine seelischen Bedürfnisse bis zu den geistigen Tätigkeiten – mit meinem Leib verbunden, in der Krankheit sogar schmerzlich an ihn gebunden. Aber zum Erleben meines Leibes gehört auch, daß ich nicht mit ihm identisch bin. Wir sind dem Rhythmus unseres Leibes und seiner natürlichen Ansprüche nicht einfach ausgeliefert, wir hören nicht nur auf die Signale unseres Leibes, sondern dieser vermag auch die Stimme unseres Inneren zu hören und in seinen Ausdrucksgebärden zur Darstellung zu bringen.

Das Verhältnis zu unserem Leib ist kein Besitzverhältnis wie zu den materiellen Dingen unserer äußeren Welt, aber wir „sind" auch nicht unser Leib, sosehr dieser immer „unser" Leib ist. Die Beziehung zwischen dem Ich und seinem Leib steht – in den Worten von Gabriel Marcel gesagt – zwischen dem Haben und dem Sein, und aus eben dieser Zwischenstellung erwächst unsere Freiheit auch gegenüber dem Leib. Wir haben im Umgang mit unserer körperlichen Existenz einen eigenen Spielraum, der von der Kultivierung unseres affektiven Lebens über den therapeutischen Eingriff bis zur freiwilligen Organspende reicht. Der christliche Glaube rechnet sogar damit, daß dieser Spielraum im äußersten Fall die Bereitschaft zum Martyrium und zum stellvertretenden Einsatz des eigenen Lebens für den Nächsten einschließen kann. Hätten wir diesen Spielraum nicht und wären wir als Person mit unserem Leib identisch, so käme die Organspende in der Tat dem partiellen Selbstmord gleich, wie eine lange Tradition auch der katholischen Moraltheologie in Verkennung dieser anthropologischen Differenz angenommen hat.

Wie weit aber reicht der Spielraum, den wir unserer phänomenologischen Selbsterfahrung gemäß gegenüber unserem Leib haben? Ist dieser nur ein unbegrenzt plastisches Ausdrucksorgan für unsere Selbstdarstellung als Person, das willfährige Instrument unseres freien Willens? Oder besitzt er seine eigene Sprache, deren Anspruch uns gerade davor bewahren möchte, uns in unserem personalen Dasein zu verfehlen? Es ist dies die Frage, der wir uns in einem letzten Gang unserer Besinnung auf den Begriff der Menschenwürde zu stellen haben: die Frage nach der Bedeutung unserer biologischen Natur für das Gelingen unseres Menschseins, die Frage nach der ethischen Verbindlichkeit der Strukturgesetze unserer natürlichen Existenz.

Die Tragweite der biologischen Natur des Menschen

Wir wollen diese letzte Frage, anders als die beiden vorangehenden, nicht durch eine allgemeine Reflexion über die wesentliche Zusammengehörigkeit von Freiheit und Würde, Vernunft und Natur entfalten. Wir stellen uns ihr vielmehr im Blick auf die dem Menschen durch die modernen Biotechniken zugewachsenen Manipulationsmöglichkeiten. Sie haben die Grenzlinie, auf der die Entscheidung über Anerkennung oder Verweigerung der Menschenwürde fällt, weit nach vorn geschoben, in den Bereich des nur mikroskopisch Wahrnehmbaren, in dem die Verletzung fundamentaler Rechte des Menschen so frühzeitig und verborgen stattfindet, daß sie von vielen als solche nicht einmal erkannt wird. Um in diesen sublimen Grenzfällen nicht der Problemlosigkeit des Augenscheinlichen zu verfallen, müssen wir uns einer doppelten Einsicht vergewissern, die das philosophische Nachdenken über die Natur schon in seinen frühen Ursprüngen erreicht hat. Die erste besteht darin, daß die Natur das, was in ihr an normativen Gesetzlichkeiten und Sinnstrukturen bereitliegt, nicht von sich aus zu erkennen gibt. Nur durch die Vernunft des Menschen, der die Sinnpotentiale auslotet, die im natürlichen Strukturplan des Lebens vorgezeichnet sind, tritt zutage, was es mit unserer Natur „eigentlich" auf sich hat. Nicht schon aufgrund ihres natürlichen Ursprungs, sondern erst als durch die Vernunft erkannt, verweist die Natur auf die für das Menschsein des Menschen verbindlichen Sinngehalte.

Die zweite Einsicht besagt, daß der verbindliche Sinngehalt des „Guten" nur von einem gemeinsamen Standpunkt aus erkannt werden kann. Nur das gemeinsame Gute kann das Vernünftige sein. „Das Gute, wenn es an den Tag kommt, ist allen gemeinsam" (Sokrates)[7]. Das Vernünftige als das allen Natürliche kann nicht durch subjektive Einsicht des einzelnen, sondern nur von der gemeinsamen Warte aller aus erkannt werden.

Ein solcher gemeinsamer Standpunkt, von dem aus sich über Recht und Unrecht manipulativer Eingriffe in den natürlichen Entwicklungsgang des embryonalen Lebens urteilen läßt, muß deshalb beide Perspektiven umschließen – die der bereits Geborenen und die derer, die noch Zygoten, Embryonen oder Föten sind. Die für die Grundlegung einer Bioethik entscheidende Frage, ob menschliche Zygoten, von denen etwa 40–50 Prozent die Chance besitzen, zu menschlichen Individuen heranzuwachsen, in den Schutzbereich der Menschenwürde fallen, läßt sich also von dem partikularen Interessenstandpunkt bereits lebender Personen aus gar nicht „vernünftig" entscheiden. Selbst die Gesamtheit aller schon Geborenen bliebe in ihrem einmütigen Urteil noch immer in einer subjektiven Interessenlage gegenüber den Nachkommenden gefangen, wenn sie diesen aufgrund dessen, daß sie nur „mögliche" Personen sind, die Achtung der Menschenwürde versagen wollte. Der bekannte Bioethiker Tristram Engelhardt versucht diesen Standpunkt rational zu rechtfertigen, indem er aus der nur 40-Pro-

zent-Wahrscheinlichkeit des späteren Personseins menschlicher Embryonen den weitreichenden Schluß zieht, daß man „keine Person verletzt, wenn man das Seiende nicht bewahrt oder den Körper abtreibt, aus dem sie sich entwickeln würde“ [8]. Aber er verbleibt mit dieser Argumentation in einer partikularen Perspektive befangen und erreicht nicht die Ebene gemeinsamer Vernunft, von der aus sich ein Interessenkonflikt zwischen „möglichen“ und „wirklichen“ Personen gerecht entscheiden ließe.

Abgesehen davon, daß es auch rein logisch unersichtlich bleibt, wie man aus einer bloßen Wahrscheinlichkeit zu der gewissen Annahme gelangen soll, zu der möglicherweise einem Menschen geschuldeten Achtung im konkreten Fall dieses Embryonen oder dieser Zygote *nicht* verpflichtet zu sein, scheitert eine solche Schlußfolgerung an folgender Überlegung. Wenn es überhaupt statthaft ist – was einmal hypothetisch zugestanden sei –, unter allem biologisch artgleichen und genetisch identischen menschlichen Leben eine Auswahl hinsichtlich der Zuerkennung menschlicher Würde zu treffen, so muß ein solches Selektionskriterium von allen möglicherweise Betroffenen anerkannt werden können. Wem diese Forderung uneinsichtig erscheint, der versetze sich in einem kurzen Gedankenexperiment nur einmal um die Zahl der Jahre seiner eigenen Lebenszeit an den Punkt zurück, an dem er selbst noch *vor* der 40-Prozent-Schwelle stand und der Ausgang des embryonalen Entwicklungsprozesses *für ihn* noch offen war. Aus dieser Perspektive kann die Antwort nur lauten: Das einzige Selektionskriterium, dem wir auch dann zustimmen könnten, wenn der „Schleier des Nichtwissens“ (John Rawls) noch über unserer eigenen Zukunft liegt, ist das durch die Natur selbst zur Anwendung gebrachte, mögen wir es nun Zufall, Laune oder Schicksal nennen. Von uns Menschen aus, aufgrund unserer gemeinsamen Vernunft aber läßt sich nicht rechtfertigen, warum wir einer befruchteten Eizelle, die bereits die volle Potentialität zu einer menschlichen Existenz in sich trägt, im Anfangsstadium ihrer Entwicklung die Anerkennung verweigern dürfen, die wir ihr an ihrem Ende selbstverständlich schulden. Wenn dieser naturale Entwicklungsprozeß in sich potentiell die Chance des Personseins birgt – und daran läßt unser genetisches Wissen kaum einen Zweifel mehr zu –, dann dürfen wir eine mögliche Person genausowenig wie eine wirkliche ausschließlich fremden Zwekken opfern.

Die zwischen den Begriffen des Möglichen und Wirklichen waltende Kontinuität läßt sich nicht in ein mathematisches Wahrscheinlichkeitskalkül auflösen. Vielmehr gilt hier, wo unser gemeinsamer natürlicher Lebenszusammenhang in Frage steht, das Prinzip, das erstmals Aristoteles im neunten Buch seiner Metaphysik formuliert hat. Es antwortet auf die Frage, wann etwas „der Möglichkeit nach“ ist und wann nicht. Diese Frage hat überhaupt nur Sinn, wenn es Mögliches gibt, das dem Seienden nicht konträr als reines Nichtsein gegenübersteht, sondern selbst eine Modalität des Seienden ist. Nun ist es aber offensichtlich, daß

wir nicht alle unsere Möglichkeiten zur Seite des Nichtseienden rechnen dürfen, sondern im Begriff des Möglichen eine Unterscheidung vornehmen müssen. Es gibt das nur in Gedanken Mögliche – das Haus, das ich vielleicht einmal bauen werde, das Kind, das irgendwer einmal zeugen wird – und das bereits angelegte, schon im Werden Begriffene, das Haus, zu dem die Pläne schon fertiggestellt sind und alles Baumaterial bereitliegt, das Kind, das ich bereits gezeugt habe. Nur das im zweiten Sinn Mögliche erfüllt den vollen Begriff der „Potentialität". Vom ihm gilt, daß es das Prinzip seines Werdens in sich trägt und „wenn nichts von außen hindert, durch sich selbst sein wird" (Kap. 7, 1049 a 10). Es ist nicht mehr pure Möglichkeit wie das Glasperlenspiel meiner Gedanken, sondern ein potentiell Seiendes. Weil „nichts von dem hindert, was in ihm ist", und nichts zu seinem Werden fehlt, was noch „hinzukommen" oder „abgehen" oder „verändert werden" muß, kann es in seiner Entwicklung nur durch einen äußeren Eingriff gehindert werden.

Auf die neuen Handlungsspielräume angewandt, die uns der Fortschritt der Gentechnologie und Fortpflanzungsbiologie heute eröffnet, bedeutet dies: Auch wenn eine Zygote oder ein Embryo noch kein Mensch ist und wir ihn noch nicht eine „Person" nennen können, so müssen wir doch die vor ihm liegende Entwicklungschance zu personalem Menschsein mit der gleichen Unbedingtheit achten, mit der wir heute wollen, daß damals unsere mögliche Menschwerdung geachtet wurde. In der verworrenen bioethischen Debatte um den moralischen Status des Embryos erscheint diese unverrückbare Grenze plötzlich in einem hellen und klaren Licht, wenn wir uns nur daran erinnern, daß wir allesamt selbst einmal Embryonen waren. Dann stellt sich als Fazit aller unserer Überlegungen die Forderung ein, daß wir von dem Zeitpunkt an, da potentielles personales Menschsein in ihm angelegt ist, den ganzen naturalen Entwicklungsprozeß dem Schutz der Menschenwürde unterstellen, aus dem einmal ein Menschenwesen unseresgleichen hervorgehen kann. Nur so, indem wir unsere gegenseitig unverfügbaren Lebenschancen auch gegenüber unseren Nachkommen achten, werden wir der Menschenwürde aller gerecht.

Einen Eingriff in die unverfügbaren Rahmenbedingungen menschlichen Personseins stellt aber nicht nur der definitive Abbruch des embryonalen Entwicklungsprozesses im Rahmen eines verbrauchenden Forschungsexperiments oder eines selektiven Fötozids dar. Auch die umgekehrte Entscheidung zugunsten der besseren Zukunftsprognose menschlichen Lebens verändert die Grundlagen eines späteren Zusammenlebens unter dem Anspruch gegenseitiger Anerkennung. Nicht mehr das Staunen über die Ankunft neuen menschlichen Lebens in seiner einmaligen Gestalt prägt dann unsere Reaktion bei der Geburt eines Kindes, sondern die Zufriedenheit darüber, daß ein von uns in allen seinen Phasen effizient beherrschter Prozeß erfolgreich verlaufen ist. Es macht jedoch einen entscheidenden Unterschied aus, ob Eltern als natürliche Artwesen die genetische Identi-

tät ihrer künftigen Kinder bestimmen oder ob dies durch gezieltes Kalkül von seiten der bereits Lebenden geschieht. Im ersten Fall bleibt die Entstehung neuen menschlichen Lebens in seinem individuellen Sosein unverfügbar, im zweiten Fall wird es der Überprüfung durch ein fremdes Zulassungskriterium unterworfen. Ein solches Selektionsurteil verletzt den Gedanken der Menschenwürde aber auch im Fall seines positiven Ausgangs, denn es überantwortet menschlicher Bewerkstelligung etwas, das aller Planung enthoben bleiben muß: Die Entscheidung über den Spielraum und die Grenzen, die dem freien Selbstsein des einzelnen von den biologischen Grundlagen seiner Existenz her gezogen sind. Wer aufgrund der hohen Zahl erwünschter Qualitätsmerkmale seine Eintrittskarte in die Gesellschaft erhält, wird von ihr ebensowenig als Mensch geachtet wie der, dem von seiten wohlmeinender Sozialkonstrukteure engere Grenzen zugedacht sind.

Diese Überlegung führt den Einsatz der uns heute zur Verfügung stehenden gentechnologischen Eingriffsmöglichkeiten in die natürlichen Grundlagen unseres Lebens selbst an eine Grenze, die sie nicht überschreiten dürfen, sollen sie der *Würde des Menschen* – und das heißt auf lange Sicht auch: dem *Wohl aller Menschen* – verpflichtet bleiben. Die Anerkennung dieser Grenze folgt der schlichten Einsicht, daß keiner von uns die Verantwortung für das Lebensschicksal eines anderen tragen kann. Weder guter Wille noch fachliche Kompetenz noch vorausschauende Zukunftsplanung berechtigen uns zu einer Entscheidung, die für einen anderen Menschen die unhintergehbaren Bedingungen und Einschränkungen seines individuellen Selbstseins festlegt. Daß ihm diese vielmehr „von Natur aus" als unverfügbare Mitgift seiner Existenz zugedacht sind und daß ihre Bewältigung die ethische Lebensaufgabe ausmacht, die ihm *allein* aufgetragen ist – eben dies ist im Gedanken der unveräußerlichen Würde vorausgesetzt, durch den wir uns vor uns selbst und untereinander als Menschen achten.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. R. Spaemann, Das Natürliche und das Vernünftige. Aufsätze zur Anthropologie (München 1987) 94–97.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785): Akademie-Ausg., Bd. 4, 435. Vgl. W. Wolbert, Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik (Münster 1987) 15–26.

[3] H. T. Engelhardt, Entscheidungsprobleme konkurrierender Interessen von Mutter und Fötus, in: Ethische und rechtliche Fragen der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin, hrsg. v. V. Braun u. D. Mieth (München 1987) 152. Vgl. auch sein Hauptwerk „The Foundation of Bioethics" (Oxford 1986), wo es heißt, Personsein und Menschenwürde seien an die Fähigkeit gebunden, Mitglied einer „moral community" oder der „community of all peaceable moral agents" (44) zu sein.

[4] De civitate Dei XXI, 10.

[5] G. Marcel, Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund (München 1965) 163.

[6] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 48.

[7] Gorgias 506 a.

[8] Vgl. a. a. O. 111: „It follows from these consideration that one harms *no person* by not conceiving the entity or by aborting the body from which it would develop."

Peter Ehlen SJ

Was ist von der Marxschen Lehre geblieben?

Die Frage, die zu beantworten hier versucht wird, entspringt nicht einem abstrakt-akademischen Interesse am Marxismus. Sie drängt sich jedem auf, der die historischen Veränderungen in den vergangenen Monaten beobachtet hat. Darüber hinaus ist sie heute zur Gewissensfrage geworden für alle, die sich für Marxens Gesellschaftslehre interessierten und die glaubten, ihr Anregungen zur Kritik und Veränderung der Gesellschaft entnehmen zu können. Noch vor wenigen Jahren war die Erwartung, mit der die Frage nach der Aktualität des Marxismus gestellt wurde, ganz anders. Wer diese Frage etwa anläßlich Marx' 100. Todestages (er liegt nur sieben Jahre zurück) zu beantworten unternahm und dabei auf die Geschichte verwies, die doch sichtbar genug gezeigt habe, daß Marx' Prinzipien in ihrem wesentlichen Gehalt irrig sind, mußte einer großen Zahl seiner Hörer und Leser erst Beweise eines grundsätzlichen Wohlwollens Marx gegenüber liefern, wollte er mit seinem Hinweis überhaupt Gehör finden. Die Hoffnung, schließlich doch noch einen „Sozialismus mit menschlichem Angesicht" auf der Grundlage Marxschen Gedankenguts errichten zu können, hatten viele noch nicht aufgegeben.

Das Urteil der Geschichte

Inzwischen hat für jeden unübersehbar und überdeutlich die Geschichte, die in Marx' Theorie eine so zentrale Rolle spielt, die Frage, was von der Marxschen Lehre geblieben ist, beantwortet. Der Wissenschaftler muß von dieser Antwort ausgehen; ihm obliegt es, sie in Begriffe zu fassen. Daß er bei diesem Vorgehen Marx' eigene Forderung erfüllt, bei der Formulierung der Theorie sich „in den Dienst der Geschichte" zu stellen und nur auszusprechen, was die geschichtliche Stunde geschlagen hat, macht deutlich, daß das Urteil endgültig ist.

Das bei basismarxistischen Gruppen anzutreffende Bemühen, zu beweisen, daß die Geschichte gar kein Urteil gesprochen habe, weil der „reale Sozialismus", wie er infolge des bolschewistischen Staatsstreichs im Oktober 1917 entstanden war, gar nicht den Marxschen Voraussichten entspreche und sein Scheitern folglich Marx nicht angelastet werden könne, läuft ins Leere; es ignoriert die Geschichte, auf die es sich zu stützen vorgibt. Es ist gar nicht zu bestreiten, daß Lenin, Stalin und die anderen maßgeblichen Führer des Aufbaus des Sozialismus

in ihren Ländern Maßnahmen getroffen haben, die so von Marx nicht vorgesehen waren. Es geht auch überhaupt nicht darum, Karl Marx eine persönliche Schuld an den vielen Millionen Toten, die das sozialistische Experiment gekostet hat, zuzuschreiben.

Es geht bei dem Urteil über den Marxismus weder um Marxens Charakter noch um seine persönlichen Motive und Intentionen, sondern um die geschichtliche Wirkung seiner Gedanken. In diesem Zusammenhang ist es entscheidend, daß Marxens Ideen sich als Leitfaden und Rechtfertigung für einen Herrschaftswillen geeignet erwiesen, der, um die Welt zu verändern und auf eine höhere Stufe der Gerechtigkeit zu heben, buchstäblich über Leichen ging. Diese Eignung war nicht eine der Logik des Marxschen Denkens wesensfremde Instrumentalisierung. Was den Marxismus zu dem Zweck mörderischer diktatorischer Machtausübung geeignet sein ließ, war die im Grundansatz des Marxschen Denkens fehlende Anerkennung einer der konkreten menschlichen Gesellschaft als unantastbarer Wert vorgegebenen Menschenwürde und infolgedessen unverletzlicher Menschenrechte.

Das Urteil über Marx' Lehre muß so entschieden ausfallen, weil Marx die Anerkennung einer der menschlich-gesellschaftlichen Verfügung grundsätzlich entzogenen Menschenwürde nicht einfach vergessen hat, sondern weil sie mit dem Prinzip seiner Lehre unvereinbar ist. In der Konsequenz einer Auffassung, für die das „menschliche Wesen in seiner Wirklichkeit" das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" ist, konnte es nicht ausbleiben, daß diejenigen, die die Macht zur Veränderung dieser Verhältnisse erobert hatten, über das „menschliche Wesen" entsprechend ihren Veränderungszielen auch verfügten.

Trümmer des Sozialismus

Die Voraussetzungen, von denen aus die Aktualität des Marxismus zu beurteilen ist, haben sich gründlich geändert. Dem Bemühen, Marxsche Theoreme zur Gesellschaft und Geschichte in akademischer Manier zu systematisieren und abwägend zu kommentieren, ist der Boden entzogen. Was die Menschen aufrüttelt, ist der geräuschvolle Einsturz jener Gebäude, die auf der Grundlage Marxscher Ideen gegen die Schwerkräfte der Geschichte und ohne das Fundament der Menschenrechte errichtet waren und die grundlegenden Bedürfnisse der Bewohner mißachtet hatten. So muß die erste Antwort auf die Frage, was von Marxens Lehre und dem auf sie gegründeten Sozialismus geblieben sei, lauten: ein Trümmerhaufen. Der Einsturz, der den Weg freimacht zu einem Neubau, stellt zunächst die Aufgabe, die Trümmer zu beseitigen.

Der Zusammensturz des Gebäudes, das sich „Deutsche Demokratische Republik", erster sozialistischer Staat der Arbeiter und Bauern auf deutschem Boden

nannte, ist hier doppelt spektakulär, weil er mit der marxistisch-sozialistischen Gesellschaftsordnung zugleich die Staatsform erfaßt hat, die in den anderen, historisch gewachsenen ostmitteleuropäischen Staaten erhalten blieb. Mehr als 40 Jahre hatte für 16 bis 17 Millionen Menschen in diesem Haus, das niemand frei betreten noch gar verlassen durfte, der Aufenthalt gedauert. Errichtet nach dem Plan einer menschenfeindlichen Ideologie, diente es der Macht, zuerst der sowjetischen Besatzungsmacht, dann deren deutschen Statthaltern, die zugleich Gläubige der Ideologie und skrupellose Nutznießer des im Namen der Ideologie errichteten Gebäudes waren.

Das Leben in diesem Haus hat viele seiner Bewohner verkrüppelt. Nicht nur die Gesundheitsschäden infolge der gegenüber Natur und Menschen rücksichtslosen Steigerung der industriellen Produktivkräfte sind hier zu nennen. Wichtiger, weil folgenschwerer, sind die seelischen Deformationen: Die allseitige staatliche Planung und Kontrolle des gesellschaftlichen Lebens und die bevorzugte, oft ausschließliche Zulassung zu verantwortlichen Führungsstellen aufgrund des Bekenntnisses zum ideologisch definierten gesellschaftlichen Fortschritt hatte eine Minderung des individuellen Selbstbewußtseins, der individuellen Leistungsbereitschaft, der Initiative, des Unternehmungsgeistes, der Verantwortung für das Gemeinwohl zur Folge. Die entgegengesetzten herausragenden Beispiele des mutigen Einsatzes von Bürgerrechtsgruppen für den Schutz der Umwelt, für Abrüstung, für die Freiheit der Ausreise, der freiwillige Einsatz gerade kirchlich gesinnter Bürger für Behinderte und geistig Kranke – Beispiele, die vermehrt werden könnten – bestätigen, gerade weil sie Ausnahmen sind, die trostlose Regel.

Das folgenschwerste Erbe aber, das der Marxismus hinterläßt, besteht im Zynismus gegenüber der Wahrheit. Zwei Gründe sind hier zu nennen: Der Zusammenbruch des auf Marx sich berufenden gesellschaftlichen Systems mit dem schäbigen Fluchtversuch der marxistisch-leninistischen Parteien aus der geschichtlichen Verantwortung hat jene, die ihre geistige Existenz auf Marx' Lehre und auf die dieser Lehre sich bedienenden Institutionen gegründet hatten, in ein geistig-moralisches Nichts stürzen lassen. Wo nicht mehr zu verheimlichen ist, daß die Führung der Avantgarde der Menschheit, die immer recht zu haben und verbindliche Werte zu setzen beanspruchte, größtenteils eine Verbrecherbande war, ist der totale Verlust geistig-moralischer Orientierung, der Sturz in einen geistig-moralischen Nihilismus bei jenen, die sich bisher auf die geistige Führung durch die Partei und die sogenannten „gesellschaftlichen Kräfte" verlassen hatten, eine nahezu unausbleibliche Folge.

Aber nicht nur vermittelt durch die Hybris und schließlich das Scheitern der Parteiführungen hat der Marxismus sich verheerend auf das Wertbewußtsein ausgewirkt. Auch die Marxsche Lehre selbst hat zum Schwinden verbindlicher, Orientierung bietender Werte weit über den unmittelbaren Einflußbereich mar-

xistischer Institutionen hinaus beigetragen. Ich denke hier an das Marxsche Theorem von der Funktionalität des sogenannten geistigen Überbaus gegenüber den Produktionsverhältnissen und den in ihnen wirkenden Produktivkräften: Sittliches Bewußtsein, religiöser Glaube, philosophische Erkenntnis haben keine eigene Geschichte, behaupteten Marx und Engels, sie sind in ihrem Entstehen und Vergehen immer nur spezifische Widerspiegelung einer bestimmten ökonomischen Basis und der sie bestimmenden Machtverhältnisse.

Auch wer nicht geneigt ist, die praktische Wirksamkeit philosophischer Theorien zu überschätzen, wird doch anerkennen müssen, daß die Zuordnung sittlicher Gebote, religiöser Hoffnung und philosophischer Erkenntnis zum Bereich der Ideologie weitreichende Folgen haben mußte, weil sie unausbleiblich jeder sittlichen und religiösen Aussage den Charakter verbindlicher Geltung entzog. Die „Heiligkeit" und Unantastbarkeit des Sittengesetzes, von der Kant sprach, hatte Marx als ideologische Selbsttäuschung zu entlarven gemeint; überzeugt zu sein von der achtunggebietenden, gesellschaftlicher Verfügbarkeit bedingungslos entzogenen Würde eines Menschen war von Marx her gesehen eine vorübergehende Bewußtseinsform der Privateigentümergesellschaft.

Warnend hingewiesen zu haben auf die allgegenwärtige und in der Geschichte unzählige Male praktizierte Möglichkeit, hohe Ideale als Deckmantel individueller oder kollektiver egoistischer Interessen zu mißbrauchen, war ein Verdienst von Marx' Ideologiekritik. Aber Marx' wesentlich darüber hinausgehende Behauptung, diese Ideale seien in der Klassengesellschaft grundsätzlich Bestandteile des ideologischen Überbaus, entwertete die Warnung und ließ sie selbst zum ideologischen Herrschaftsinstrument werden.

Es soll durchaus berücksichtigt werden, daß Marx und der Marxismus mit ihrer Relativierung aller Wertaussagen auf Herrschaftsverhältnisse Repräsentanten einer Zeitströmung sind, die auch bei nichtmarxistischen Vertretern der Wissenssoziologie (oft genug von Marx angeregt) ihren Ausdruck findet. Doch die Radikalität und Kompromißlosigkeit sowie die einprägsame Formulierung, die Marx seiner Basis-Überbau-Lehre gegeben hatte, sicherte ihr viel weiterreichende Verbreitung und Anerkennung, als das sonst bei philosophischen Theoremen zu geschehen pflegt. Daß diese auf Marx zurückgehende Qualifizierung aller Werterkenntnis als aus der Geschichte der Produktionsverhältnisse zu erklärender Überbau selbst Theologen beeindruckt hat, zeigt das Buch von Clodovis Boff über die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung[1].

Was ist von der Marxschen Lehre geblieben?, lautete die Frage. Die unumgängliche erste Antwort heißt: Marx' Aufforderung, gegebenenfalls auch gewaltsam „die Welt zu verändern", verbunden mit der Behauptung von der Funktionalität der Wahrheitserkenntnis in der bürgerlichen Gesellschaft, Kernstück seiner Doktrin, die unausbleiblich die Verbindlichkeit sittlicher Normen und geistiger Werte zerstörte, hat einen Trümmerhaufen hinterlassen.

Es wäre aber verfehlt, es bei dieser Antwort bewenden zu lassen. Zu viele Menschen – bis in christliche Organisationen hinein – haben bei Marx Anregung für ihren sozialpolitischen und gesellschaftlichen Einsatz gesucht, als daß man sich mit dem Hinweis auf den von Karl Marx hinterlassenen real existierenden Trümmerhaufen begnügen könnte. Es ist vielmehr nach den Lehren zu fragen, die für die Zukunft aus dem Scheitern der Marxschen Theorie gezogen werden müssen. In diesen Konsequenzen also liegt die zweite Antwort auf die Frage, was von Marx geblieben ist.

Der Marxismus hat – unterschiedlich in den sozialistischen Ländern und in den Ländern des Westens – das gesamte gesellschaftliche Leben einer Epoche beeinflußt; so wäre es sehr wohl angebracht, diesen Einfluß umfassend in allen seinen Bereichen zu bedenken. Das aber übersteigt die Möglichkeiten eines einzelnen bei weitem. So soll hier, sehr bescheiden, eine Antwort in Hinblick auf die Aufgaben der Bildungsarbeit versucht werden.

Unterscheidung von Wissenschaft und Weltanschauung

Was dem Marxismus bis heute weltweit – und in ganz besonderem Maß in Deutschland – Aufmerksamkeit sicherte, ja wodurch er immer wieder von neuem Menschen faszinierte, waren nicht diese oder jene von Marx formulierten Einzelerkenntnisse – etwa über die Bedingungen für das Anwachsen oder den Niedergang der Profitrate eines Unternehmens oder einer Volkswirtschaft oder über die Beziehung von variablem und konstantem Kapital oder von Geldwert und Warenwert, über die Aneignung des vom Arbeiter produzierten Mehrwerts durch den Kapitalbesitzer, über die stetig zunehmende Verelendung des Proletariats usw. Diese Theoreme der Marxschen Kapitalismuskritik haben außerhalb marxistisch-sozialistischer Lehrbücher nirgends unangefochten wissenschaftliche Anerkennung erringen können. Was diesen Theoremen über die Jahrzehnte hinweg nicht nur einen Platz im Lehrbetrieb sozialistischer Bildungszirkel und so im Argumentationsrepertoire von Propagandisten und Funktionären sicherte, sondern was darüber hinaus viele gesellschaftskritisch Interessierte beeindruckte, war nicht ihr wissenschaftlicher Erkenntniswert (über den man im Einzelfall gewiß anregend streiten kann), sondern der Umstand, daß sie Elemente einer Heilslehre waren, die der von ihr vermittelten Heilserwartung wissenschaftliche Zuverlässigkeit verleihen sollten.

Als These formuliert: Was den Marxismus als ganzen bis heute wirksam und bedeutungsvoll sein ließ, war sein Anspruch, wissenschaftliche *Weltanschauung* zu sein, nicht aber sein wissenschaftlicher theoretischer Rang. Auf unsere Frage, was von Marx' Lehre geblieben ist, lautet hier die Antwort: Es bleibt die – gerade in den Ländern des „realen Sozialismus" durch schmerzliche Erfahrung ge-

wonnene – Einsicht, daß jede Vermischung von Wissenschaft und von Weltanschauung die *Freiheit* sowohl existentieller weltanschaulicher Selbstbestimmung als auch die Freiheit jedweder wissenschaftlichen Forschung behindert oder sogar zerstört.

So folgt die sich unmittelbar an diese Erkenntnis anschließende Konsequenz: Das intellektuelle Rüstzeug bereitzustellen, um seriöse sozial- und politikwissenschaftliche Analysen von politischen und sozialen Heilslehren, die sich als Ergebnis exakter wissenschaftlicher Forschung verkleiden, unterscheiden zu können, ist heute eine der vordringlichsten Aufgaben der Bildungsarbeit. Das bedeutet aber nun gerade nicht, daß man auf weltanschauliche Bildung verzichten dürfte. Die genannte Aufgabe ist nicht dadurch zu bewältigen, daß man bei Bildungsveranstaltungen sich darauf beschränkt, positivistisch sogenanntes Faktenwissen zu vermitteln. Die Fähigkeit, Wissenschaft und Weltanschauung unterscheiden zu können, erfordert neben der Beherrschung wissenschaftlicher Methoden gleichzeitig die Fähigkeit, weltanschaulich zu argumentieren, besser: philosophisch zu denken.

Auch dies zu üben, gehört zu den vordringlichsten und vornehmsten Aufgaben der Bildungsarbeit. Denn was anderes ist es denn, die zentralen Wertbegriffe unserer Lebens- und Gesellschaftsordnung – Selbstbestimmung, Menschenrechte, Freiheit, Solidarität, Toleranz – zu diskutieren und zu begründen? Man sage nicht, das könne nur an Universitäten und Hochschulen geschehen. Auch Angestellte und Arbeiter, Hauptschüler und Lehrlinge fragen danach, was als wirklich „menschlich" zu beurteilen ist. Diese Frage ist mit dem Verweis auf die sozialen und kulturellen Besonderheiten der Menschen sowenig zu beantworten wie mit dem Hinweis auf ihre biologischen Eigenschaften. Sie ist eine eminent philosophische Frage. Diese Frage in einer dem Fragenden angemessenen Weise als eine ganz eigene, also weltanschauliche, besser: als philosophische Frage verständlich zu machen, ja noch mehr, sie schließlich einer Antwort zuzuführen, setzt beim Leiter einer Bildungsveranstaltung weit mehr Können voraus als die Beantwortung von Faktenfragen.

Die heute bei manchen beliebte Ausflucht, bei der Frage nach der Begründung der Grundwerte unserer Gesellschaft einfach auf das Grundgesetz zu verweisen, in dem diese Normen und Werte doch enthalten seien, erinnert in fataler Weise an die Methode zahlreicher marxistisch-leninistischer Ethiker, denen zur Begründung ihrer moralischen Forderungen gleichfalls nichts anderes einfiel, als auf gesellschaftliche Konventionen zu verweisen. Dieses philosophisch völlig unzureichende Verfahren wird keinen einigermaßen kritischen Fragesteller zufriedenstellen; denn er wird schnell bemerken, daß hier nur auf ein historisches Faktum verwiesen wird, das, weil es als solches ebenso auch hätte anders ausfallen können, keine moralische Verbindlichkeit begründen kann.

Die neu zu beantwortende Frage nach dem Menschen

Geblieben ist von Marxens Lehre die uralte, aber immer neu gestellte und zu beantwortende Frage: Was ist der Mensch? Marx hat sie aus der Geschichte des Denkens aufgenommen, und als die vitalste Frage, die Menschen stellen können, steht sie in der Mitte auch seines Denkens. Die Frage nach den „wirklichen" Triebkräften der Geschichte und der Zukunftsgestaltung war für Marx gleichbedeutend mit der Frage: Was ist der Mensch? Er hat sie mit der Erklärung beantwortet: Der Mensch ist der von den Produktionsverhältnissen der Vergangenheit bestimmte gesellschaftliche Produzent seiner eigenen gesellschaftlichen Lebensbedingungen. Über die Einseitigkeit des in dieser Aussage skizzierten Menschenbilds sind zahlreiche kritische Bücher geschrieben worden; ihre Ausführungen zu wiederholen ist hier nicht der Ort. Es genügt, hier festzustellen: Marx' Lehre, daß der Mensch in der gesellschaftlichen Güterproduktion sich zu dem mache, was er als Mensch ist, hat sich verheerend auf die Einschätzung, oft auch auf die Selbsteinschätzung des Menschen ausgewirkt – man denke nur an ein weitverbreitetes Verständnis von „Emanzipation". Es mag dahingestellt bleiben, wieweit Marx und der Marxismus bei der Aufstellung dieses Menschenbilds nur zum Ausdruck brachten, was Gemeingut unserer modernen materialistischen Industriegesellschaft ist. Jedenfalls zeigt sich hier, daß die Aufgabe, die Fehlurteile der Marxschen Lehre zu korrigieren, nicht wird bewältigt werden können, ohne sich auch mit den Fehl- und Vorurteilen unserer materialistischen Gesellschaft auseinanderzusetzen.

Den Menschen von seiner Schöpferkraft her zu begreifen, ist der Entwurf zu einem großartigen, faszinierenden Menschenbild. Wo aber diese Schöpferkraft auf die ökonomisch-materielle Produktivkraft eingeengt wird, um mittels einer materialistischen Geschichtsdialektik die Unausbleiblichkeit einer kommunistischen Endrevolution beweisen zu können, beginnt die Perversion dieses Menschenbilds.

Was hier von der Marxschen Lehre bleibt, ist die Aufgabe, um des Menschen willen klarzustellen, daß die ursprüngliche und fundamentale menschliche Produktivkraft sich nicht allein in der von Vernunft und Willen geleiteten Gegenstandsproduktion vollzieht. Daß vielmehr, wo immer Glaube, Hoffnung und Liebe als irdische Tugenden verwirklicht werden, oder, prosaischer ausgedrückt, wo menschliche Solidarität mit dem Schwachen nicht nur in der Dritten Welt, sondern auch in der eigenen Familie geübt wird, wo ein dichterisches Wort neu gefunden wird, wo ein Mensch nach Gott ruft, daß in allen diesen (und vielen anderen) Verhaltensweisen in eminenter Weise menschliche Schöpferkraft verwirklicht wird. Die Aufgabe besteht darin, die im Gefolge des Marxschen Entwurfs von Mensch und Gesellschaft geübte Herabsetzung dieser Verhaltensweisen zur bloßen „Innerlichkeit" zu überwinden. Wie sehr die Korrektur eines ein-

seitigen, an der materiellen Produktivkraft ausgerichteten Menschenbilds auch gesellschaftspolitische Folgen hat, liegt auf der Hand. Ich verweise hier nur auf den in unserer Gesellschaft so geringgeschätzten und honorierten Einsatz mancher Pflegeberufe, ganz zu schweigen von der öffentlichen Geringschätzung des überhaupt nicht quantifizierbaren Einsatzes der Eltern für ihre Kinder, und hier nochmals jenes der alleinerziehenden Mütter oder Väter.

Wer Marx liest, ist davon beeindruckt, wie leidenschaftlich er für die ausgebeutete Arbeiterklasse mehr Menschlichkeit und Gerechtigkeit einfordert. Liegt hier nicht seine bleibende Bedeutung? Bringen seine Sätze nicht oft ein christliches Ethos zum Ausdruck: Jeder arbeite nach seinen Fähigkeiten, jedem werde nach seinen Bedürfnissen zugeteilt – die freie Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die freie Entwicklung aller –, das Individuum soll „allseitig" die Fülle seiner Anlagen entwickeln und so zu einem universalen Menschen werden? Gewiß beruhte die Wirkung des Marxismus zum großen Teil auf solchen Sätzen, weil viele Ausgebeutete ihre allgemeinmenschliche Hoffnung auf ein Leben in Gerechtigkeit in ihnen ausgesagt fanden. Doch sie vergaßen oder übersahen den systematischen Zusammenhang, der ihren wirklichen Sinn bestimmte.

Es ist irrig zu meinen, Marx habe den guten Willen der Menschen ansprechen und so die Gesellschaft zum Besseren verändern wollen. Trotz aller von Marx versuchter (aber unter materialistischen Prämissen letztlich unvollziehbarer) dialektischen Vermittlung von Individuum und Gesellschaft steht dem Willen des einzelnen stets doch die Gesellschaft, die Geschichte, das Allgemeine als stärkere Kraft gegenüber. Marx glaubte nicht wie viele Frühsozialisten, denen er diesen Glauben gerade als utopisch und unwissenschaftlich vorwarf, an die Kraft der Aufklärung und des ihr folgenden guten Willens; nicht aus der moralisch guten Entscheidung irgendwelcher Proletarier, sondern, so Marx, aus dem Zwangssystem der kapitalistischen, warenproduzierenden Gesellschaft werde – kraft dialektischer Notwendigkeit – die neue freie Assoziation hervorbrechen. Der Glaube an die Notwendigkeit der materialistischen Geschichtsdialektik höhlt aber den humanistischen Gehalt der Marxschen Erbauungsformeln aus. Der sozialkritische Einsatz für Ausgebeutete und Entrechtete muß seine moralische Legitimation nicht bei Marx suchen.

Ein lohnendes Erbe: Die Leidenschaft für die Geschichte

Zu den wesentlichen Postulaten des Marxschen Denkens gehört die Forderung, die Geschichte ernst zu nehmen. Sie kennen überhaupt nur eine Wissenschaft, die Wissenschaft von der Geschichte, hatten Marx und Engels in ihren jungen Jahren einmal zugespitzt formuliert. Es war die eigenartige Verbindung von Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie, die dem Marxismus die

ungeheure Wirkung verschafft hat. Allerdings hat diese Verbindung von historischer Wissenschaft und Philosophie nur das als Geschichte ernst zu nehmen erlaubt, was sich in das dialektische Klassenkampfschema einfügte. Friedrich Engels hat einmal unumwunden zugestanden, daß das materialistisch-dialektische Geschichtsbild nur dann stimmig ist, wenn zuvor alle jene menschlichen Aktionsweisen, die nicht in das Prokrustesbett der Ideologie paßten, als „störende Zufälligkeiten" aus der Betrachtung ausgeschieden wurden[2].

Wenn also die Marxsche Geschichtsbetrachtung nicht als solche zum Vorbild genommen werden kann, so sollte sich die Bildungsarbeit doch von Marx' Leidenschaft für die Geschichte anstecken lassen. Die Beschäftigung mit der Geschichte ist in der Bildungsarbeit gewiß kein Selbstzweck, sondern dem jeweiligen Bildungsziel untergeordnet. Geschichtsbetrachtung innerhalb politischer und sozialer Bildungsarbeit steht deshalb immer in der Gefahr, aus der Geschichte, insbesondere aus der Zeitgeschichte, wie aus einem Steinbruch geeignetes Material herauszubrechen, um das, was politisch gerade opportun erscheint, zu stützen – und so in die marxistische Methode der Geschichtsbetrachtung zurückzufallen.

Bildung, die sich von politischer Schulung unterscheiden will, sollte den Blick für die Vielfalt und Vielseitigkeit der sozialen und politischen Wirkkräfte in der Gesellschaft schärfen und so differenziert politisch urteilen lehren. Hierzu aber kann gerade die Analyse geschichtlicher Prozesse anleiten – wenn sie unter dem methodischen Prinzip erfolgt, das allein die Instrumentalisierung und so den Mißbrauch der Geschichte für weltanschauliche Zwecke überwinden kann: dem Prinzip größtmöglicher *Vielseitigkeit*.

Was der Abschied von der ideologisch bestimmten marxistischen Geschichtsbetrachtung bedeuten kann, mögen ein paar Beispiele zeigen. Ein Blick auf die soziale Geschichte der vergangenen 150 Jahre würde bei der Anwendung des Prinzips der Vielseitigkeit zeigen, daß die Monopolisierung der Arbeiterbewegung durch den Marxismus der tatsächlichen Geschichte widerspricht, daß die Besserstellung der Arbeiter in den europäischen Ländern vielmehr von sehr unterschiedlichen Kräften erreicht wurde. Es ist an der Zeit, sich von den marxistischen Maßstäben, die nur das als fortschrittlich gelten ließen, was sich dem Klassenkampfschema einfügte und der Schärfung des revolutionären Bewußtseins diente, freizumachen. Es ist an der Zeit, die als „bloß karitativ" herabgesetzten Leistungen christlicher Kräfte in den Bereichen etwa der Erziehung, der Jugendbildung, der Gesundheits- und Krankenpflege als herausragende Beiträge zum sozialen Fortschritt neu zu würdigen. Daß eine neue Würdigung des längst Geschehenen auch zu einer kritischen Anfrage an die Leitideen gegenwärtiger Gesellschaftspolitik führen würde, liegt auf der Hand.

Weiter könnte das Prinzip, möglichst viele der geschichtlich wirksamen Kräfte bei der Urteilsbildung heranzuziehen, bei christlichen Pazifisten die Einsicht rei-

fen lassen, wie sehr die fromm klingende Forderung, zur Eindämmung zwischenstaatlicher Spannungen und zur Friedenssicherung niemals militärische Mittel einzusetzen, die geschichtliche Erfahrung mißachtet und an der gegenwärtigen Wirklichkeit vorbeigeht[3].

Der Versuch, die Gründe für das Scheitern des sozialistischen Experiments mit dem Stichwort „Stalinismus" zu personalisieren, ist ein sehr aktuelles Beispiel für die ideologisch bestimmte Auswahl einzelner geschichtlicher Wirkkräfte und für die Unterschlagung anderer. Der Gefahr, daß ideologisch Blinde das Experiment unter anderem Namen zu wiederholen trachten, wird durch eben jenes Prinzip zu begegnen sein.

Verwendung marxistischer Begriffe?

Alle Überlegungen, die Marx in seiner Kritik der „politischen Ökonomie" der bürgerlichen Gesellschaft anstellt, versuchen, den unvermeidlichen Kollaps dieser Gesellschaft und ihre ebenso unvermeidliche Ablösung durch eine klassenlose Gesellschaft zu beweisen. Das heißt aber, daß alle zentralen Aussagen des Marxismus ihre Beweiskraft aus der von Marx vorausgesetzten Geschichtsdialektik gewinnen. Sind nicht dadurch seine gesellschaftskritischen Begriffe gewissermaßen ideologisch in der Wolle gefärbt? Zweifellos ist es grundsätzlich möglich, die von Marx dem allgemeinen Sprachgebrauch entnommenen Begriffe auch ohne ihren weltanschaulichen Ballast zu verwenden. Doch dessenungeachtet müßte für die Begriffe, die Marx' theoretisches Instrumentarium bilden, auch gezeigt werden, daß sie unter wissenschaftlicher Rücksicht überhaupt tauglich sind, die Bewegungen und Veränderungen der modernen Gesellschaften zu erfassen. Daß es im ökonomischen, im politischen, im internationalen bis hin zum familiären privaten Leben Verdrängungskämpfe um Einfluß und Macht gibt, ist eine Tatsache, die sich jedem aufdrängt, der seine menschliche Mitwelt aufmerksam wahrnimmt. Diese Wahrnehmung aber theoretisch wissenschaftlich zu durchdringen, sind jene Begriffe, voran die Begriffe „Klasse" und „Klassenkampf", wenig geeignet. Wer sie dennoch verwenden will, müßte sie nicht nur von ihrer ideologischen Befrachtung befreien, sondern auch beweisen, daß sie die ungeheuer vielseitige Verflechtung und wechselseitige Abhängigkeit der unzähligen Wirkkräfte in unserer Weltgesellschaft sachgemäß auszusagen in der Lage sind.

Ist von Marx und vom Marxismus also nichts geblieben, was zu bewahren und zu nutzen sich lohnte? Die Perspektive, in der Marx als Künder und Wegbereiter eines neuen, wahrhaft mitmenschlichen Zusammenlebens gesehen wurde, ist zerbrochen. Doch ist diese Perspektive nicht die einzig mögliche. Marx wird weiterhin als eine der bedeutenden Gestalten der europäischen Geistesgeschichte gelten, dessen Denken der Philosophie und den Gesellschaftswissenschaften starke

Impulse gegeben hat. Insofern ist Marx nicht wegzudenken. Auch wer Anregungen für das eigene Denken nur in der kritischen Auseinandersetzung mit Marx gewonnen hat, kann dieser Einschätzung zustimmen. Auch künftig wird keiner, der Philosophie oder Sozialwissenschaft studiert, sich von einer sorgfältigen Kenntnisnahme und Auseinandersetzung mit Marx dispensieren dürfen – was allerdings gleicherweise von Friedrich Nietzsche, Max Weber, Max Scheler und zahlreichen anderen zu sagen ist. Daß Marx' Wirkung auf die politische und soziale Entwicklung nachhaltig war und allein schon aus diesem Grund beim Studium der Geschichte zu berücksichtigen ist, liegt auf der Hand. Marx so als ein integrierendes Glied des geschichtlichen Zusammenhangs zu sehen, heißt, ihm den ihm gebührenden Rang zuzuerkennen. Für einen organisierten „christlich-marxistischen Dialog" besteht künftig ebensowenig Anlaß wie etwa für einen organisierten nietzscheanisch-christlichen Dialog. Wo ein solcher christlich-marxistischer Dialog begründet geführt wurde, hatte er den heute geschwundenen politischen Einfluß des Marxismus zur Voraussetzung.

Mut zur neuen geistigen Anstrengung ist verlangt, ohne den Rückgriff auf den trügerischen Schutz eines stabilen Begriffssystems, wie der Marxismus es darstellte. Die Aufgabe, die sich nach dem offenkundigen Scheitern des Marxismus stellt, kann, Marx' 11. Feuerbachthese abwandelnd, so formuliert werden: Die Marxisten haben die Welt nicht nur falsch interpretiert, ihre Weltveränderung hat einen Trümmerhaufen hinterlassen; es kommt jetzt darauf an, neu nach dem Menschen zu fragen, um die Welt neu interpretieren und auf eine menschlich angemessene Weise gestalten zu können.

ANMERKUNGEN

[1] C. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (München, Mainz 1983).

[2] Vgl. F. Engels' Rezension von Marx' „Kritik der politischen Ökonomie" (1859), in: Marx-Engels-Werke, Bd. 13, 472ff.

[3] Vgl. Stellungnahme von Pax Christi, 9. 6. 1990: Nato und Warschauer Pakt seien nicht zu reformieren und mit einem neuen Sinn auszustatten, sondern aufzulösen. Zwischenstaatliche Konflikte müßten „ausschließlich mit politischen statt militärischen Mitteln gelöst werden".

Bernhard Grom SJ

Glaubensvermittlung in der Tradierungskrise

Daß der christliche Glaube von einer tiefgreifenden Tradierungskrise betroffen ist, wird seit Jahren unübersehbar deutlich – sowohl in den Schwierigkeiten und Mißerfolgen, die einzelne Eltern, Seelsorger und Religionslehrer schildern, als auch in Ergebnissen repräsentativer Umfragen. So undifferenziert und vieldeutig manche Fragestellungen der Meinungsforscher formuliert sein mögen[1], die Zahlen zu den Indikatoren Gottesdienstbesuch, Gottesglaube und Gebetspraxis lassen sich nicht anzweifeln. Sie belegen, daß zwischen den diesbezüglichen Einstellungen der Elterngeneration und der Jugendlichen ein erhebliches Gefälle besteht, daß also die Glaubensvermittlung an die junge Generation in Familie, Schule und Gemeinde immer häufiger mißlingt.

Die Zahl der regelmäßigen *Gottesdienstbesucher* sank bei den 16- bis 29jährigen Katholiken der (damaligen) Bundesrepublik Deutschland von 52 Prozent im Jahr 1963 auf 23 Prozent im Jahr 1975 und schließlich auf 16 Prozent im Jahr 1988[2]. Zwar ging der Gottesdienstbesuch bei den 45- bis 59jährigen, also der Generation der Eltern, ebenfalls zurück, nämlich von 48 Prozent im Jahr 1975 auf 39 Prozent im Jahr 1988, liegt aber doch noch wesentlich höher als bei den Söhnen und Töchtern. Diese Differenz ist nicht allein damit zu erklären, daß die Eltern ihre Kinder vielleicht gar nicht mehr zur religiösen Praxis hinführen wollten oder daß sie dies mit abstoßender Aufdringlichkeit getan hätten. Denn eine spezielle Allensbach-Untersuchung[3] zur „Weitergabe des Glaubens" bei katholischen Eltern und ihren Kindern über 16 zeigt, daß das Gelingen der Glaubensübermittlung – gemessen nach der Bereitschaft, sich als „religiös" zu bezeichnen – zwar wesentlich von der Dialogfähigkeit[4] und religiösen Aktivität der Familie abhängt, daß sie aber nicht wenigen Eltern mißlungen ist, die mit ihren Kindern gebetet und am Gottesdienst teilgenommen haben, und zwar ohne daß sie ihnen durch Übereifer Religion und Kirche verleidet hätten; denn dies kritisieren nur elf Prozent.

Noch deutlicher ist das Gefälle zwischen alt und jung, wenn man nach dem Glauben an Gott fragt. So wurde die Aussage: *„Ich glaube an Gott"* von den 40- bis 59jährigen in der Bundesrepublik zu 76 Prozent, von den 18- bis 24jährigen jedoch nur zu 52 Prozent bejaht. Dem Statement: „Ich ziehe persönlich aus dem Glauben Trost und Kraft" stimmten von den 40- bis 59jährigen 46 Prozent zu, von den 18- bis 24jährigen jedoch nur wenig mehr als halb soviel, nämlich 24 Prozent. (Diese Zahl liegt in den USA und in Italien wesentlich höher.)

Ein ähnliches Bild – wenigstens bei den weiblichen Befragten – zeigen die Antworten zum *persönlichen, privaten Beten*, wie sie die Shell-Studie von 1985 ermittelt hat[5]. Ihr zufolge beten von den 45- bis 54jährigen Frauen 56 Prozent „manchmal oder regelmäßig", während dies von den weiblichen 15- bis 24jährigen nur 44 Prozent tun, und von der Generation der 45- bis 54jährigen Männer mit 29 Prozent dies nur ein Prozent mehr praktiziert als von der der Söhne. Viele wollten sich zu diesem Punkt nicht äußern. Doch bei denen, die erklärten: „Ich bete nicht", zeigt sich wieder der bezeichnende Unterschied: Von den 45- bis 54jährigen Frauen haben nur 20 Prozent das Beten nie gelernt oder aufgegeben; von den 15- bis 24jährigen Mädchen aber 42 Prozent. Von den Männern der Vätergeneration sind dies 42 Prozent; in der Generation der Söhne jedoch 59 Prozent.

Gewiß, die Situation ist regional verschieden – aber der Trend ist überall gleich. Und wenn sich manche Zahl stabilisiert hat, so geschah dies auf niedrigem Niveau. Der Ausfall an religiöser Sozialisation hat wohl schon vor Jahrzehnten eingesetzt; sein Ausmaß und seine Folgen werden jetzt und in Zukunft erst voll sichtbar.

Ursachen der Krise oder „Religion – was soll das?"

Manche Ursachen sind bekannt oder wenigstens zu vermuten. Eine erste: der *Traditionsverlust*. Viele Jugendliche wachsen nicht mehr in eine christliche Tradition hinein, weil sie nicht mehr ernsthaft religiös sozialisiert werden. Doch selbst wenn sie es werden, ist es längst nicht mehr selbstverständlich, die Überzeugungen und Bräuche der Herkunftsfamilie und -gemeinde beizubehalten. Die meisten lernen in ihrer Berufsausbildung eine ganz andere Einstellung, die sicher zum Projekt Moderne gehört: die ständige Bereitschaft für Innovationen und Revisionen.

Eine zweite Ursache: der *kirchliche Bindungsverlust*. Wenn heute zwar noch 32 Prozent der Katholiken über 16 Jahren meinen, zum Christsein gehöre unbedingt der regelmäßige Gottesdienstbesuch, aber nur noch 16 Prozent, es gehöre dazu unbedingt, daß man „Entscheidungen der Kirche akzeptiert", und nur 13 Prozent, daß man „aktiv in der Gemeinde mitarbeitet"[6], so beruht dies sicher nicht auf einer vorübergehenden Laune des Zeitgeistes, sondern hat mit dem Streben nach Individualisierung und Emanzipation zu tun, das eine Hauptantriebskraft der gesamten Neuzeit bildet und die Einbindung in Großinstitutionen allgemein als Einschränkung der persönlichen Freiheit und kirchliche Autorität als geistige Bevormundung verdächtigt.

Eine dritte Ursache: der *Plausibilitätsverlust* ethisch-religiöser Sinndeutungen und Weisungen und die *Säkularisierung* des modernen Lebens. Die Wirtschaft

mit ihrer Dynamik, die von den chancenbestimmenden Schulabschlüssen bis zum Konsumverhalten fast alle Lebensbereiche beeinflußt, aber auch Wissenschaft, Politik und Kunst verstehen sich seit langem aus sich selbst, ohne sich auf einen ethisch-religiösen Letzt-Sinn zu berufen. Erst recht gilt dies von der unreflektierten Lebenswelt der jungen Generation. Nicht als ob diese säkularisierte Welt amoralisch und wertfrei wäre – Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, berufliche Leistung und eine relativ feste Beziehung zwischen Jungen und Mädchen werden durchaus geschätzt, und nach Industriekatastrophen wie Tschernobyl oder Bophal ist den meisten bewußt, daß Wirtschaft und Technik durch übertechnische, überökonomische, eben ethische Maßstäbe gebändigt werden müßten, um den Menschen nicht zu zerstören.

Aber der Grundwertekonsens, der großenteils noch besteht und christlich-humanistisch geprägt ist, erscheint äußerst vage und unverbindlich. Vor allem wird die Berufung auf einen unbedingten Letzt-Sinn als Infragestellung des weltanschaulichen Pluralismus empfunden, ohne den es keine Gewissensfreiheit und Toleranz gibt. Es ist, als ob – im Sinn von Lessings Ring-Parabel – Toleranz nur auf der Grundlage von Agnostizismus, Skepsis und Relativismus möglich wäre und als ob es nicht auch eine tolerante Überzeugung von unbedingt geltenden Werten und Wahrheiten gäbe. Solche Überzeugungen werden zwar geduldet, sind aber nicht mit gesellschaftlicher Plausibilität ausgestattet, sondern gelten als teils ehrenwerter, teils toleranzbedrohender oder auch nur naiver privater Idealismus. So werden de facto ethisch-religiöse Überzeugungen in der öffentlichen Meinung relativiert und abgewertet, während Werte wie materieller Wohlstand, Genuß, soziale Sicherheit, Sozialprestige und Freiheit von möglichst vielen Bindungen sich allgemeiner Plausibilität erfreuen.

In dieser Situation kann es gar nicht leicht sein, ethisch-religiöse Überzeugungen zu vermitteln. Nicht daß Religion und Christentum im Sinn von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Sigmund Freud oder Jean-Paul Sartre angegriffen und durch andere Weltanschauungen ersetzt würden, vielmehr ist vielen in der jungen Generation das weltanschauliche Fragen und Denken überhaupt fremd geworden. Sie beantworten das Angebot des Glaubens nicht mit einem ablehnenden „Religion – nein danke!", sondern eher mit einem verwunderten: „Religion – was soll das?"

Eine 17jährige Gymnasiastin zeigt mir stolz, wie sie ihr Zimmer eingerichtet hat. An der Wand ein Poster von Bürgerschreck Udo Lindenberg, aber auch von dem sanfteren Reinhard Mey. Dem entsprechen die Schallplatten und Cassetten. Unter all den Büchern, die sie hat, ist das Reli-Schulbuch das einzige religiöse. Die Sonntagsmesse besucht sie schon lange nicht mehr. Da es in der Gemeinde keine kirchlichen Jugendgruppen gibt, sucht sie ihre Kameraden in der Schulklasse und im Turnverein. Die großen Themen, über die wir sprechen, sind die Music-Band, die sie kürzlich entdeckt hat, die Skifreizeit, auf die sie sich freut,

und die Frage, was sie nach dem Abi anfangen soll. Eine Lebenswelt, die vielleicht noch in schweren Krisen das Gebet kennt, normalerweise aber ganz gut ohne den Glauben auskommt.

Letzteres kann man auch nicht bestreiten. Ethisch-religiöse Sinnüberzeugungen können zwar stabilisierend und stimulierend wirken und dem Menschen eine „Verankerung sondergleichen" (V. E. Frankl) ermöglichen. Aber die Erwekkungsbewegungen übertreiben, wenn sie unter dem Motto: „Ohne Gott hat dein Leben keinen Sinn" die Meinung verbreiten, das Fehlen eines religiösen Glaubens mache psychisch krank – als ob die Krankenkassen von Agnostikern und Atheisten einen erhöhten Sonderbeitrag erheben bzw. Gläubigen einen Rabatt gewähren müßten. So ist es ehrlicher zu sagen: „*Mit* Gott hat dein Leben *mehr* Sinn" und von diesem Ansatz aus den Glauben zur Sprache zu bringen.

Ist religionspädagogischer Optimismus gerechtfertigt?

Hat ein solches Vorgehen Aussichten auf Erfolg? Der Optimismus, daß ein sinnerschließendes Sprechen vom Glauben gute Chancen hat, auch in Zukunft Gehör zu finden, ist dann gerechtfertigt, wenn er mit *Realismus in den Erwartungen* und mit *Dialogbereitschaft in der Durchführung* verbunden ist.

Eine realistische Erwartung wird von der Tatsache ausgehen müssen, daß das Christentum nie hundert Prozent der Bevölkerung erfaßt und bestimmt hat und daß es keine Bedürfnisse befriedigt, die sich so gebieterisch melden wie Hunger, Besitz, soziale Sicherheit, gesellschaftlicher Status, Unterhaltung oder psychologische Lebenshilfe. In all diesen Bereichen kann und soll der Glaube mit den reichen Angeboten unserer Wohlstandsgesellschaft nicht konkurrieren und auch nicht auf mögliche Verknappungen infolge von Rohstoff- oder Energieengpässen spekulieren. Er sollte sich aber des Angebots bewußt sein, mit dem er konkurrenzlos ist: der Fähigkeit, jedem Menschen, dem erfolgreichen wie dem leistungsschwachen, einen Wert und den Bemühungen um ein menschenwürdiges Leben und Zusammenleben einen Sinn zuzuerkennen, den positivistische, agnostische oder atheistische Anschauungen nicht geben können. Er darf sich auch sagen, daß sowohl der Neomarxismus als auch Sartres Existentialismus ihre Anziehungskraft verloren haben und daß auch die östliche Religiosität und die gehobene Esoterik – so sehr sie die Kirchen zu spirituellen Anstrengungen herausfordern – wegen ihrer sozialethischen Defizite auf lange Sicht kaum als allseits befriedigende Sinnantwort empfunden werden dürften. Gewiß, eine religiös-christlich begründete Sinngebung und Lebenshilfe spricht nie alle an; aber es wird auch in Zukunft eine bedeutende Minderheit von Menschen geben, die nicht vom Brot allein leben wollen, sondern nach dem „Mehrwert" fragen, der aus dem Gottesglauben kommt.

Anstatt aufgrund von falschen Erwartungen in Resignation zu verfallen, sollte man sich auch vergegenwärtigen, wieviel trotz der angedeuteten epochalen Schwierigkeiten erreicht wird. Wenn 44 Prozent der weiblichen und 28 Prozent der männlichen Jugendlichen „manchmal oder regelmäßig" beten und 24 Prozent aus dem Glauben Trost und Kraft schöpfen, so ist doch einiges hinübergekommen. Vielleicht findet derzeit ein Drittel bis ein Viertel der jungen Generation zu einem persönlich bedeutsamen, überzeugten Glauben. Die anderen sind nicht einfach Ungläubige, sondern Unkundige, Unentschiedene und Uninteressierte. Nicht wenige von ihnen kann man zum Nachdenken bringen, und der Religionsunterricht ist in dieser Hinsicht nicht ganz erfolglos, wenn immerhin 42 Prozent der 14- bis 20jährigen Katholiken, die an ihm teilnehmen, der Aussage zustimmen: „Der Religionsunterricht hat mich öfter dazu gebracht, über wichtige Fragen nachzudenken." [7]

Um ihre Chancen auch wahrzunehmen, muß die religiöse Vermittlung jedoch ständig bereit sein zum *kritisch-konstruktiven Dialog* mit der jungen Generation und den Wertvorstellungen, die sie beeinflussen. Anstatt sich fundamentalistisch und verbiestert in ein vormodernes Ghetto zurückzuziehen, muß sie die oben genannten Schwierigkeiten als Herausforderungen begreifen. Das heißt: Über den Traditionsverlust nicht nur klagen, sondern die Aufgabe wahrnehmen, Tradition als Quelle einer je neuen Sinnantwort zu erschließen, als lebendige Überlieferung. Ferner, über den kirchlichen Bindungsverlust nicht nur trauern, sondern auch die Herausforderung erkennen, durch sachliche Argumentation zu überzeugen, statt autoritär zu indoktrinieren. (Bezeichnenderweise wünschen sich die Schüler den idealen Religionslehrer an erster Stelle „tolerant" und fast ebensooft gesprächsfähig, nämlich als „jemand, zu dem man mit persönlichen Problemen kommen kann" [7].) Schließlich: Über den Plausibilitätsverlust des Ethisch-Religiösen nicht nur lamentieren, sondern in Auseinandersetzung mit heutigen Zielvorstellungen – sowohl mit den unreflektiert gelebten als auch mit expliziten, etwa der Meditationsbewegung oder der sogenannten neuen sozialen Bewegungen – vom Glauben aus Werte für ein verantwortliches, sinnvolles Leben deutlich machen.

Entwicklungsaufgaben des Jugendlichen als Ansätze

Niemand verfügt über eine religionspädagogische „Futurologie" mit konkreten Rezepten und Erfolgsprognosen. Es ist jedoch sicher richtig, von der grundlegenden Erkenntnis E. H. Eriksons auszugehen, daß eine Weltanschauung auch dann, wenn sie altüberliefert ist, für aufgeschlossene junge Menschen bedeutsam werden kann, wenn sie sie als Sinnorientierung für ihre Situation, als Quelle innerer Richtung und Einheit (Identität) entdecken können. Unter dieser Rück-

sicht ist nichts so bedenklich wie die Bedeutungslosigkeit, die viele Jugendliche dem christlichen Glauben zuschreiben. Die Allensbach-Frage: „Glauben Sie, daß die Religion auf die meisten Probleme und Fragen unserer Zeit eine Antwort geben kann, oder ist sie zuwenig zeitgemäß und überholt?" mag zwar zu vordergründig-praktisch formuliert sein, trotzdem ist es alarmierend, wenn von den 16- bis 29jährigen 64 Prozent die Religion für „überholt" und nur 15 Prozent für zeitgerecht und antwortfähig halten[6]. (21 Prozent der Befragten hatten hier keine Meinung.)

Der Versuch, der jungen Generation den Glauben zu vermitteln, muß vor allem dieser Bedeutungslosigkeit entgegenwirken. Wie ist das möglich? Wohl kaum dadurch, daß wir dem jeweils neuesten Trend hinterherlaufen und allein auf ihn setzen. Ein anderer Weg dürfte solider und auch erfolgreicher sein und soll im folgenden skizziert werden: Fragen wir uns, welche *Entwicklungsaufgaben,* die sich Jugendlichen heute stellen, zu ethisch-religiösen Orientierungsfragen und Erfahrungen führen, damit wir ein Gespür dafür bekommen, wo der Glaube bedeutsam und neu buchstabiert werden könnte.

Im Jugendalter erfährt der Mensch nicht nur seine Sexualität, sondern seine gesamte Emotionalität intensiver als in der Kindheit. Neue Erlebnismöglichkeiten entdecken und ausdrücken können, mit Gefühlen umgehen, zwischen Tiefpunkten und Hochstimmungen zu emotionaler Ausgeglichenheit finden und die Zerrissenheit zwischen gegensätzlichen Impulsen im eigenen Innern, aber auch zwischen Erwartungen der Umgebung und Erwartungen an sich selbst überwinden, kurz: *Kultivierung der Emotionalität, Selbstfindung* ist ohne Zweifel eine grundlegende Entwicklungsaufgabe. Nicht wenige Schüler, die betont leistungsorientiert und cool auftreten, lösen sie auf eine Weise, die bereits Züge der Gefühlsgehemmtheit und Gemütsarmut an sich hat. Andere empfinden jedoch die Rationalisierung und Reglementierung des Lebens in Schule, Beruf und Öffentlichkeit als drohende Gefühlsverkümmerung und wollen ihr gegensteuern, indem sie sich intensiv der Musik, Discos, Anregungen zum Kreativwerden und Psycho-Angeboten zuwenden – von Persönlichkeitstests in Zeitschriften über horoskopgestützte Ratschläge bis zu Tai-Chi-Kursen. Manche steigern sich auch in ein Rettet-das-Gefühl-Pathos hinein, das in antirationalem Affekt alles Reflektieren als „Verkopfung" ablehnt und darum gerade nicht „ganzheitlich", sondern emotionalistisch ist.

Der Religionsunterricht mag zwar in seinen Möglichkeiten stark begrenzt sein und müßte durch andere Angebote (Frühschichten, Besinnungstage, Jugendgruppen) ergänzt werden; doch kann er einen bedeutenden Beitrag zu einer reflektierten Kultivierung der Emotionalität und zur Selbstfindung leisten. Er kann und soll durch eine vertrauensvolle Gesprächsatmosphäre, durch die sorgfältige Einstimmung in ein Thema, durch Momente der Stille und Sammlung – etwa in den verschiedenen Formen von Einzelbesinnung und Meditation – dazu anleiten,

persönliche Erfahrungen und emotionale Resonanz bewußtzumachen. Er kann auch zur Entwicklung der Erlebnisfähigkeit ermutigen, beispielsweise im Zusammenhang mit der Frage, was dem Leben Sinn gibt[8]. Vor allem sollte sich der Religionsunterricht für das einsetzen, was man das *Lernziel Meditation meines Tages* nennen könnte.

Das bedeutet: Für ein bewußteres Leben werben, das die Erfahrungen des zurückliegenden Tages – Streß, Enttäuschungen, Freude, Wünsche – nicht in Hektik untergehen läßt oder verdrängt, sondern verarbeitet. Möglichkeiten der Entspannung und Sammlung erproben und nach ihrer Wirkung und Tauglichkeit für einen selbst beurteilen lernen – etwa in besinnliche Musik hineinhören, Anfangsübungen von Yoga, autogenem Training und Eutonie. Beim Schein einer Kerze und mit Hilfe von Tagebuchnotizen oder sonstwie den Tag überdenken und sich auf den folgenden Tag einstellen. Bewußtmachen, was einen noch bewegen möchte, und dazu Stellung nehmen, es psychohygienisch und praktisch verarbeiten. Es aber auch mit seinem Ich-Ideal konfrontieren und auch im Licht des Glaubens sehen. Das Gespräch mit sich und seiner Situation kann dann organisch in ein Danken, Suchen und Bitten einmünden, das zum Dialog mit Gott wird. Und der Glaube kann als Fixpunkt und Potential einer transzendent verankerten Selbstfindung und Selbstbestimmung bedeutsam werden.

Selbstwertschätzung

Eine weitere Entwicklungsaufgabe, bei der wir Jugendliche begleiten und den Glauben als Lebenshilfe erschließen können, ist der Aufbau einer tragfähigen Selbstwertschätzung. Diese gehört nach der Entwicklungspsychologie von E. H. Erikson sowohl zur Bildung von „Grundvertrauen" als auch zur Bildung einer Erwachsenenidentität und wird von Vertretern einer „Selbstpsychologie", sei es Heinz Kohut, Otto F. Kernberg oder Carl R. Rogers, als Grundlage psychischen Wohlbefindens angesehen. Von der Kindheit bis zum Alter muß der Mensch über die Wertschätzung, die ihm seine Umgebung schenkt, lernen, sich selber zu achten und Selbstvertrauen aufzubauen. Die Situation des Jugendlichen ist dadurch gekennzeichnet, daß er sich von den Eltern – gleich ob er von ihnen in bezug auf Zuwendung verwöhnt oder depriviert wurde – ablösen und stärker um die Anerkennung von Gleichaltrigen bemühen muß. Darum kann ihn soziale Isolation oder das Zerbrechen einer Freundschaft so vernichtend treffen. In unserer Bildungs- und Leistungsgesellschaft ist es auch verständlich, daß sich Jugendliche in hohem Maß nach ihren schulischen und beruflichen Leistungen bewerten.

Der Religionsunterricht kann meistens wenig dazu beitragen, daß ein Sozialklima der Wertschätzung entsteht oder daß ichschwache Schüler durch eine Art

Selbstsicherheitstraining unterstützt werden. Aber er kann diese Entwicklungsaufgabe thematisieren und deutlich machen, daß das *Lernziel Selbstwertschätzung* wesentlich zum Glauben gehört. Bei günstiger Gesprächsatmosphäre kann man ruhig von der aufbauenden Übung ausgehen, in Kleingruppen niederzuschreiben, was man an sich und an anderen positiv findet. Das ist auf einer psychologischen Ebene zunächst einfach eine Wertschätzungsübung zur Verbesserung des Betriebsklimas und zum Aussprechen von Anerkennung. Darüber hinaus kann diese Übung aber auch die Frage bewußtmachen, ob wir nur den Wert haben, den uns die mehr oder weniger wohlwollende Umgebung zuerkennt, den andere unserer schulischen und beruflichen Leistung zuschreiben oder den wir uns mit unserem Schwanken zwischen Hochgefühl und depressiver Verstimmung gerade selber zuweisen, oder ob es darüber hinaus eine Instanz gibt, die, maßgeblicher als alle Menschenwillkür, jeden einzelnen, auch den Versager, den Kranken und den Gesetzesbrecher als unantastbaren Selbstwert betrachtet, als Selbstwert von Gottes Gnaden.

Man könnte auch die Aufgabe ansprechen, *Tiefpunkte* zu überwinden. (Schließlich haben nach der Shell-Studie von 1981 bis zum Alter von 17 Jahren 71 Prozent der Jugendlichen schon einmal den Gedanken gehabt, „nicht mehr weiterleben zu wollen".) In einem ersten Schritt könnte man bewußtmachen, wo wir solche Tiefpunkte erleben und wie wir gewöhnlich reagieren. Dann wäre zu überlegen, welche Formen der Krisenbewältigung es gibt. Hieran schließt sich die Frage an, ob – wenn man alle psychologischen und mitmenschlichen Hilfen in Betracht gezogen hat – nicht auch Glaube und Gebet eine wichtige Ermutigung vermitteln. So könnte Glaube als Sichbejahtwissen von Gott verständlich werden, als Antrieb, gegen Wertlosigkeitsgefühle und Lebensangst und für Selbstwertschätzung und Hoffnung zu kämpfen. Darüber hinaus wären auch andere Verhaltensweisen als Ausdruck von Selbstachtung zu deuten: Schulische Mitarbeit als Entfaltung der eigenen Fähigkeiten, eine positive Einschätzung von Leib und Sexualität, die Möglichkeiten von Hobbys und Sport, das Vermeiden von Alkohol- und Rauschgiftmißbrauch und der Verzicht auf ordinäre Ausdrükke.

Lebenszufriedenheit

Selbstwertschätzung kann gleichzeitig Grundlage und Wirkung einer dritten Entwicklungsaufgabe sein, die sich als *Aufbau von Genußfähigkeit und Lebenszufriedenheitskompetenz* umschreiben läßt. Die Werbung und die Medien, die sich an jugendliche Konsumenten richten, antworten darauf meistens mit dem Leitbild eines quantitativen und schrankenlosen Genuß- und Konsumstrebens, während Vertreter eines alternativen Lebensstils zur Konsumaskese aufrufen. Die Kirche sehen die Jugendlichen in puncto Lust und Glück eher als Verbots-

instanz. Trotzdem ist es pädagogisch und theologisch höchst sinnvoll, im Religionsunterricht auf diese Frage einzugehen, und es war richtig, das Thema „Glück und Sinn" in die Lehrpläne aufzunehmen.

Wenn wir aus unserer Erfahrung zusammentragen, wann wir glücklich und zufrieden sind, wenn wir im Anschluß an psychologische Informationen überlegen, wie wir die Fähigkeit entwickeln können, glücklich und zufrieden zu werden, dann kann sich auch die nicht mehr psychologische, sondern weltanschauliche Frage stellen, welchen Stellenwert unser Genießen im Ganzen unseres Lebens hat. Ist Genuß nur ein animalisches Wohlbehagen, das sich nicht wesentlich von dem eines kauenden Hamsters unterscheidet? Ist die Pflege der Nachfreude und der Vorfreude nur eine kluge Psychotechnik, um die von Negativerfahrungen verdüsterte Stimmung wieder aufzuhellen? Haben Freizeit und Genuß nur unsere Arbeitskraft zu regenerieren und uns für Frustrationen zu entschädigen, nach dem Motto „Kraft durch Freude"?

Eine Spiritualität des Schöpfungsglaubens und des „Genießens in Danksagung" (1 Tim 4,4) zeigt uns die einzelne Positiverfahrung, auf die wir zurück- oder vorausblicken, in einem größeren Zusammenhang. Für sie ist die einzelne Lusterfahrung nicht nur eine Ablenkung vom großen „Ekel", der nach J.-P. Sartre das Leben durchzieht. Sie ist auch kein eskapistisches, alle Begrenzungen vergessendes Eintauchen in ein kosmisches Energiefeld, wie es ekstatisch-esoterische Gruppen versprechen. Für den Glauben ist jede Freude – vom Genuß der Lieblingsspeise bis zum Ausüben des Hobbys – ein Zeichen dafür, daß wir uns des Lebens freuen dürfen, ohne dieses Recht ständig verdienen zu müssen; wir haben es, weil es uns ein anderer gewährt. Wir dürfen genießen, spielen und feiern – und bei all dem feiern, daß wir sind. Für den Glauben leuchtet in jeder kleinen Freude auch etwas von der Zuwendung des Schöpfers auf, von der Jesus offenbart, daß sie uns über den Tod hinweg gelten wird. Und die lusthafte Erregung ist für ihn eine Hilfe, dieser Überzeugung, die einem Tier nicht geschenkt ist, bis in die Gehirnchemie hinein zuzustimmen.

Diese Sicht könnte dazu beitragen, daß wir gelassener genießen – ohne die geheime Angst vieler Menschen, das Leben könne zu kurz sein. Sie könnte dazu ermutigen, im Gegenzug zu Genußwut und Konsumhektik zu lernen, seine Freuden in der qualitativen Verfeinerung und Individualisierung des Genießens – vom Essen bis zum Musikhören und Reisen – und nicht in der quantitativen und statusorientierten Steigerung zu suchen. Sie könnte auch vom passiven Vorzeigekonsum wegführen und zu aktiver Freizeitgestaltung animieren. Und schließlich könnte diese Sicht auch die Egozentrik des heutigen Wohlstandshedonismus überwinden helfen, indem sie gelingendes Leben als Geschenk von einem Gott auffaßt, der alle glücklich machen will, und sich die Einstellung zu eigen macht: „Ich freue mich des Lebens und teile."

Sinngebende Werte

Eine weitere Entwicklungsaufgabe ergibt sich aus der Tatsache, daß dem Jugendlichen eine Fülle von Wirk- und Wahlmöglichkeiten zuwächst, über die er in seiner Kindheit und Pubertät nicht verfügte, und daß er sich nun auch eigenverantwortlicher entscheiden muß als früher. Wie soll er seine Geschlechtsrolle auffassen? Welche Bedeutung seiner Schul- und Berufsausbildung zuerkennen, auf welches Berufsverständnis zusteuern? Nach welchen Maßstäben aus dem verwirrenden Konsum- und Medienangebot auswählen? Soll er politische Anliegen – und wenn ja: welche – unterstützen oder sich auf die private Sphäre beschränken? So oder so muß er eine *Werthierarchie* aufbauen, die Entscheidungen erleichtert und rechtfertigt, Orientierungslosigkeit und Zerrissenheit vermeiden hilft und einige *Ziele* aufzeigt, mit denen er sich so identifizieren kann, daß er eine „Verwirrung der Werte" (E. H. Erikson) und ein „existentielles Vakuum" (V. E. Frankl) vermeidet. Diese Werthierarchie und ihre sinngebenden Ziele können ethisch fragwürdig oder auch hochidealistisch sein. Ihr Aufbau wird heute sicher erschwert durch die Unüberschaubarkeit des spezialisierten, segmentierten modernen Lebens und durch den alles relativierenden weltanschaulichen Pluralismus.

Ein Religionsunterricht, der ohne Indoktrinationsattitüde das Für und Wider von Entscheidungen diskutiert, hat die Chance, Wege aus der Richtungslosigkeit zu zeigen und Kriterien zu erarbeiten. Er wird dies immer wieder in den ethischen Einzelfragen versuchen, die er aufgreift – vom Thema Wahrhaftigkeit bis zur Abtreibungsproblematik. Er kann aber auch in einer eigenen Unterrichtseinheit über das Gewissen den grundlegenden Maßstab verdeutlichen, nach dem wir überzeugende Entscheidungen treffen können: Die Goldene Regel, bzw. in philosophischer Form Kants kategorischer Imperativ, vereinfacht umschreibbar als das Prinzip *Menschenachtung für alle.* Das christliche Gebot der Selbst-, Nächsten- und Gottesliebe gibt diesem Prinzip einen Erfüllungs- und Dringlichkeitscharakter, der einem nichtreligiösen Humanismus fremd ist. Was sonst eine anonyme Sollenserfahrung ist, versteht der Glaube als Berufung zum „Mitlieben" (M. Scheler) mit jenem, der die Liebe in Person ist und sich in Jesus Christus unwiderruflich mit den Menschen verbündet hat. Er zeigt Solidarität nicht als überichhaftes Du-Mußt oder als bloß moralischen Appell, sondern als Bestandteil der Frohbotschaft Jesu.

Es wird wohl auch in Zukunft einen mehr oder weniger großen Anteil von Jugendlichen geben, die sozial sensibel bzw. sensibilisierbar sind. Wenn sie vor der Frage stehen, was „es bringt", wenn sie sich in Familie, Schule und Beruf aus Überzeugung und nicht nur aus Berechnung um gleiches Recht für alle, Rücksichtnahme und Ausgleich bemühen oder sich darüber hinaus für Behinderte, für eine Dritte-Welt-Initiative oder eine Menschenrechtsgruppe einsetzen, können

sie von einem Religionsunterricht, der dies verdeutlicht, eine Ermutigung erfahren, die ihr spontanes prosoziales Empfinden stützt und den Glauben als Motivation erleben läßt. Eine Schülerin hat es einmal so ausgedrückt: „Jesus erinnert mich immer wieder daran, daß ich nicht allein auf der Welt bin."

Um dies bewußtzumachen, könnte man von Übungen ausgehen, die das soziale Lernen unter den Schülern anregen wollen: Das partnerschaftliche, aktiv zuhörende Gespräch, die Erfordernisse und Chancen einer Kooperation, die Überwindung von Fremdheit und Vorurteil durch ein besseres Sichkennenlernen sowie den Aufbau von Vertrauen und Einfühlung im Umgang mit anderen. Statt dessen könnte man auch Erfahrungen mit unseren Bemühungen um soziales Verhalten reflektieren: Was war für uns lästig und enttäuschend, was war befriedigend? Wir könnten auch in einer Einzelbesinnung ohne Aussprache verschiedene soziale Eigenschaften gewichten und uns überlegen, welche davon wir in nächster Zeit bei uns besonders entwickeln wollen. Dann stellen wir uns in einer Imaginationsübung vor, wie wir uns verhalten und fühlen, wenn wir uns in Richtung auf diese Eigenschaft und auf prosoziales Verhalten überhaupt entwikkeln, und wie wir uns verhalten und fühlen würden, wenn wir uns für das dissoziale Gegenteil entschieden[8]. Wieder einen anderen Ausgangspunkt könnte das Gespräch über die neuen sozialen Bewegungen bilden: über Umweltschutz, Feminismus, Friedensarbeit, Entwicklungshilfe und Menschenrechte.

In jedem Fall stellt sich die Frage: Lohnt es sich? Die Psychologie, die heute im Gegensatz zu ihrer sozialpessimistischen Frühphase nicht nur von Aggression und Vorurteilen spricht, sondern auch das Hilfeverhalten erforscht, kann uns zwar erklären, wie prosoziales Verhalten möglich ist. Sie kann uns sagen, daß der Mensch die Erleichterung und Freude, die er einem anderen durch sein Helfen verschafft, „stellvertretend" als eigene Erleichterung und Genugtuung erleben kann, so daß Mitgefühl einen Anreiz und eine Befriedigung bieten kann. Doch die Frage, ob und bis zu welchem Grad sich dieses Mitgefühl lohnt oder ob es nur eine dumme Sentimentalität ist, von der sich ein nach Erfolg strebender Mensch möglichst befreien sollte, fällt nicht mehr in die Kompetenz der Psychologie oder Soziologie, sondern ist ethisch-religiöser Art. Die Ethik antwortet hier mit dem Prinzip Menschenachtung für alle und der Glaube mit der Ermutigung, jeden Menschen als Selbstwert von Gottes Gnaden zu betrachten. Für ihn lohnt es sich unbedingt, dazu beizutragen, daß jeder, in den privaten Beziehungen wie auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen, möglichst viel von diesem Selbstwert spürt. Damit bietet der Glaube – im Unterschied zu modernen Ideologien – keine fertigen sozialen und politischen Programme an und verhindert auch nicht, daß Christen beim Erarbeiten solcher Programme zu unterschiedlichen Schlußfolgerungen kommen, aber er vermittelt eine Grundorientierung und eine Letztmotivation zu einer je neu zu suchenden, situationsgerechten „Zivilisation der Liebe" (Johannes Paul II.).

ANMERKUNGEN

[1] S. die kritischen Erörterungen v. W. Nastainczyk, K. Gabriel, H. Schrödter u. H. A. Zwergel zu religionssoziologischen Allensbach-Umfragen und ihren Auswertungen in: Religionspädagogische Beiträge 25 (1990).

[2] R. Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann, R. Köcher, Die verletzte Nation (Stuttgart 1987) 164–281; Institut für Demoskopie Allensbach, Vertrauenskrise der Kirche? Umfrage im Auftrag der Dt. Bischofskonferenz im Jahr 1989.

[3] Institut für Demoskopie Allensbach, Weitergabe des Glaubens. Umfrage im Auftrag der Dt. Bischofskonferenz im Jahr 1987.

[4] Auch ausländische Umfragen bestätigen, daß ein starr-autoritäres Familienklima der Übernahme religiös-kirchlicher Einstellungen hinderlich, Zuneigung und demokratisches Verhalten der Eltern jedoch förderlich ist. Siehe A. J. Weigert, D. L. Thomas, Socialization and Religiosity: A Cross-National Analysis of Catholic Adolescents, in: Sociometry 33 (1970) 305–326; R. L. Dudley, Alienation from Religion in Adolescents from Fundamentalist Religious Homes, in: Journal for the Scientific Study of Religion 17 (1978) 389–398; D. R. Hoge, G. H. Petrillo, Determinants of church participation and attitudes among high school youth, ebd. 17 (1978) 359–379; H. M. Nelsen, Gender Differences in the Effects of Parental Discord on Preadolescent Religiousness, ebd. 20 (1981) 351–360.

[5] A. Fischer, Jugendliche und Erwachsene '85, 5 Bde. (Opladen 1985) (Shell-Studie).

[6] Institut f. Demoskopie Allensbach (s. Anm. 2).

[7] R. Köcher, Religionsunterricht – zwei Perspektiven, in: Religionsunterricht – Aktuelle Situation und Entwicklungsperspektiven, hrsg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonferenz (Bonn 1989).

[8] S. dazu und zu folgendem: B. Grom, H. W. Schillinger, Glück und Sinn (Düsseldorf 1980); dies., Gewissen-Verantwortung-Selbstbestimmung (Düsseldorf 1987); dies., An Gott glauben – was heißt das? (Düsseldorf 1987); B. Grom, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung (Düsseldorf 1988).

Thomas Eggensperger OP

Über die Sprache zu Gott?

Zu den Grundzügen der Philosophie Emmanuel Levinas'

Der große Philosoph Emmanuel Levinas[1] wurde im Jahr 1905 im damals russischen Litauen geboren. In diesen Jahren wurde er – der Sohn gläubiger jüdischer Eltern – nach eigener Aussage durch das Alte Testament inspiriert, welches ihn in seinem Schaffen nie mehr losgelassen hat. Außerdem beschäftigte er sich mit russischer Literatur (Dostojewski, Tolstoi und andere) sowie mit dem Theater Shakespeares. 1923 begann er seine philosophischen Studien zunächst in Straßburg, anschließend in Freiburg i. Br. Dort fand seine erste Begegnung mit Edmund Husserl und der Phänomenologie statt sowie mit Heideggers „Sein und Zeit", welches kurz zuvor erschienen war. Nach seinem Umzug nach Frankreich legte er 1930 seine Dissertation über Husserl vor und wurde 1934 französischer Staatsbürger. In den folgenden Jahren arbeitete er als Attaché im „Département scolaire de l'Alliance Israélite Universelle" in Paris, bis er 1939 in die Armee einberufen wurde. Als er in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet, brachte man ihn bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in verschiedenen Sonderlagern für jüdische Gefangene unter. Seine Familie in Litauen wurde durch den NS-Terror ausgelöscht. (Bis zum heutigen Tag weigert sich Levinas, deutschen Boden zu betreten.) Nach dem Krieg wurde er Leiter der „Ecole Normale Israélite Orientale", die Lehrer für das Mittelmeergebiet ausbildete. Zusätzlich gab er Vorlesungen am „Institut Philosophique". In dieser Zeit erschienen die ersten grundlegenden Werke „Le temps et l'Autre" und „De l'existence à l'existant" (beide 1947). 1962 wird er Professor an der Universität von Paris-Nanterre, 1973 folgte ein Ruf an die Sorbonne.

Prämisse: Diskretes Umgehen

Emmanuel Levinas – ein Philosoph mit biblischem Hintergrund: Wie bringt er beides in Einklang? Auf diese Frage antwortete er in einem Interview folgendermaßen: „Mußten sie in Übereinstimmung gebracht werden? Das religiöse Gefühl, wie ich es empfangen habe, bestand viel mehr im Respekt vor den Büchern – wobei die Bibel und ihre traditionellen Kommentare auf das Denken von Rabbinern in der Antike zurückgehen –, als in bestimmten Glaubensinhalten. Ich

will damit nicht sagen, es wäre ein abgeschwächtes religiöses Gefühl gewesen."[2] In der Beurteilung seiner Religiosität deutet Levinas bereits einen Grundzug seiner philosophischen Reflexion an: Es ist der Respekt vor dem anderen, das diskrete Umgehen mit dem anderen[3]. Jegliche Vereinnahmungstendenzen werden von ihm abgelehnt.

Levinas wird zum Kritiker einer ichbezogenen philosophischen Denkweise. Er lehnt das Schema ab, in dem der andere vom Subjekt, vom „Ich" her definiert wird. Damit setzt er sich ab von seinem geschätzten Lehrer Edmund Husserl. Für Husserl bricht das Bewußtsein, das „Ich" zum Objekt hin auf. Nicht nur Descartes' „cogito" (ich! denke), sondern „alle Philosophie ist Egologie, um einen Neologismus Husserls zu benutzen"[4]. Er schlägt eine Gegenbewegung vor: Eine Beziehung von Zweien kann nicht vom Subjekt, sondern muß vom anderen her befragt werden. Das gebietet die Hochachtung vor dem anderen. So groß ist sein Respekt vor dem anderen, daß Levinas sich gegen eine definierende und klassifizierende Beschreibung des anderen wehrt: Wenn der andere mir entgegenkommt, und sich nicht umgekehrt das „Ich" auf den anderen hinorientiert, dann ist das „Epiphanie" – Erscheinung – des anderen. Es ist das nicht beschreibbare und erklärbare „Antlitz" (visage). „Angesichts der Forderung des anderen wird das Bewußtsein aus dieser Ruhe herausgetrieben... Alle Selbstgefälligkeit würde die Direktheit der ethischen Bewegung vernichten." Und weiter schreibt er: „Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt" (SpA 223 f.).

Hier zeigt sich die soziale Dimension des Ansatzes: Gemeinschaft entsteht und besteht in der diskreten Beziehung zwischen dem anderen und mir. Für Levinas besteht in dieser ungleichen Gegenseitigkeit nicht nur ein Bündnis der Solidarität, sondern viel drastischer ein Verhältnis der Verantwortung: „Hier ist die Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte. Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann" (SpA 224). Das ist die Ethik des Levinas.

In gewisser Weise rezipiert wurde übrigens diese „Verantwortungs"-Ethik von dem jetzigen tschechoslowakischen Staatspräsidenten und Schriftsteller Václav Havel. Havel setzte sich in seinen Briefen aus der Haft an seine Frau seit dem April 1982 mit Levinas auseinander. Er umschreibt Levinas' Verantwortung mit „Mitleid", als „Sehnen" und auch als die „Peinlichkeit, auf sich zu nehmen". In der Regel beschränkt er sich aber in der Levinas-Rezeption auf den Verantwortungsbegriff. Von „Mitleid" hat Levinas in diesem Zusammenhang nicht gesprochen. Es ist auch nicht sicher, ob damit Levinas in seiner ihm eigenen Radikalität getroffen wurde und in der Havel-Interpretation letztlich doch wieder die Gefahr einer traditionellen subjektivierten Begrifflichkeit besteht[5].

Auseinandersetzung mit der Dichtung

Emmanuel Levinas hat sich keineswegs nur in seiner Jugend mit Literatur beschäftigt. Vielmehr hat er sich immer wieder von der Kunst der Sprache beeinflussen lassen[6]. Allerdings zeigt sich in seinem Oeuvre gleichzeitig auch ein Wandel seines Kunstverständnisses. Dies wird vor allen Dingen deutlich in seinem Angriff auf die Ästhetik in seinem Ende der vierziger Jahre erschienenen Aufsatz „La réalité et son ombre"[7], wo Kunst (vielleicht auch im Blick auf das jüdische Bilderverbot?) nur eine Erstarrung, ja sogar ein Rückschritt der Darstellung von Wirklichkeit bedeutet. Selbst noch in dem 1961 erschienenen Buch „Totalité et infini" konnte sich Levinas seines kritischen Urteils gegenüber der Kunst nicht enthalten. Er schreibt über die „bewegungslosen Götter": „Diese sind auf ewig am Rande des Intervalls gelassen, an der Schwelle einer Zukunft, die nie eintritt, Statuen, die sich mit leeren Augen anblicken, Idole, die ... sich darstellen und nicht sehen."[8]

Dazu soll exkursiv festgestellt sein, daß Levinas den entsprechenden Gedanken der von ihm nie rezipierten jüdischen Sozialwissenschaftlerin Hannah Arendt in diesem Fall gar nicht fernsteht. Für Arendt sind die Kunstwerke „die beständigsten und darum die weltlichsten aller Dinge". Sie sind das Ergebnis menschlichen Denkens, aber dies macht zugleich auch schon die Tragik der Kunst aus. Denn das Kunstwerk drückt immer nur das Gedachte zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt (nämlich dem des Herstellens) aus. „Ihre Leblosigkeit zeigt den Abstand an, der zwischen der Quelle des Denkens und Sinnens im Herzen oder Hirn des Menschen besteht, und der Welt, in die das Gedachte und Ersonnene schließlich entlassen wird." Innerhalb der Ästhetik nimmt das Gedicht bei Arendt allerdings eine Sonderstellung ein, da das Material die Sprache ist und deshalb dem Denken noch vergleichsweise nahebleibt[9].

Zurück zu Levinas: Offensichtlich relativiert er in späteren Jahren sein Urteil[10]. Nicht anders kann es ihm möglich sein, über die Sprache der Dichtung zu reflektieren und Autoren wie Blanchot, Leiris und Proust unbefangener zu interpretieren[11].

Ganz besonders zeigt sich Emmanuel Levinas immer wieder beeindruckt von der Dichtung Paul Celans, der in einem Brief einmal betonte: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht." Dieser Satz hat auf Levinas offensichtlich einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen: „Hier wird also tatsächlich das Gedicht, die vollendete Sprache, auf das Niveau einer Interjektion herabgeholt, eines Ausdrucks, ebensowenig artikuliert wie ein Augenzwinkern, ein Zeichen für den Nächsten!" (EN 56). Das Gedicht geht also auf das wie immer geartete andere zu, ohne zu wissen, auf was es stoßen wird: „Es hofft, es (das andere) befreit und verfügbar anzutreffen" (EN 57). Sprache als – gesprochenes oder sprechendes – Beziehungsgeflecht?

Sprache und Nähe[12]

Zusammengesetzte linguistische Zeichen führen zu einer Einheit, zu einem Thema (SpN 261). Durch die Erzählung erhält das Thema seine eigentliche Identität. „Die Zusammenschau geschieht als Auftauchen des Themas und als Rückbezug aller unthematischen, untheoretischen und sogar ‚noch unsagbaren' Erscheinung auf das Thema" (SpN 261). Die durch Erfahrung gewonnene Erzählung bewirkt etwas für das Denken. Aber Levinas präzisiert: Es wird nicht ein konkreter Gegenstand oder eine bestimmte Sache zur Kenntnis genommen, sondern Gegenstand und Sache werden quasi als Gegenstand und Sache verstanden und gemeint. „Das Verstehen des Etwas als Etwas versteht nicht den Gegenstand, sondern seinen Sinn" (SpN 263).

Das Verstehen des Sinnes ist die Voraussetzung und Grundlage des Bewußtseins. Damit ist für Levinas das Verstehen-als der Erfahrung übergeordnet. Denn Erfahrung ist bereits eine Variante des Verstehens, eine, wie Levinas bewußt abmindernd sagt, „Abschattung" (SpN 266). Die Erfahrung steht, wie gesagt, in einem Zusammenhang mit dem Denken. Denn das Denken bildet in der Vielheit die Identität. Dazu bedarf es der Erfahrung, weil Erfahrung thematisch ist. Genauer: Die Erfahrung ist die Umschreibung für das Verstanden-als oder dem Gemeint-als (vgl. SpN 268). Damit hat es eine Bedeutung – was wir erfahren haben, davon haben wir eine Vorstellung. Nun geht Levinas einen Schritt weiter. Die Bedeutung wird beschrieben und erklärt vom Urteil: „Das Urteil bildet die Mitte des Denkens, sofern es die eigentliche Struktur des Aussagens, des Vor-Tragens ist" (SpN 268).

Das Urteil verdeutlicht den Sinn der Sprache. Damit stellt Levinas die Sprache über das Urteil. Nicht die Sprache „bespricht" das Urteil, sondern das Urteil erklärt die Sprache. „Die Sprache bedeutet nicht, weil sie von ich weiß nicht welchem Spiel sinnloser Zeichen herrührte; sie bedeutet, weil sie die kerygmatische Verkündigung ist, die dieses als jenes identifiziert" (SpN 268).

Die Sprache der Rede identifiziert und thematisiert also alles Wirkliche. An dieser Stelle bricht wieder die Levinas so eigene Ethik vom anderen hervor. Denn in der Sprache entsteht eine Beziehung zwischen den Gesprächspartnern, aber nicht intentional, daß das Ich in der Rede den anderen erkennt. Dies wäre ein egozentrierter Subjektivismus, den Levinas ablehnt. Die Beziehung ist vielmehr die einer Nähe – eine Beziehung, die nicht explizit in der Rede thematisiert oder gar beschrieben ist, die auch für Außenstehende nicht sichtbar ist: „Die Nähe ist durch sich selbst Bedeutung. Das Subjekt ist in die Erschlossenheit der Intentionalität und der Sicht hineingegangen. Die Orientierung des Subjekts auf das Objekt hat sich in Nähe verwandelt, das Intentionale ist Ethik geworden" (SpN 274). Diese Berührung zueinander ist, so Levinas, „Zärtlichkeit". Sie, die Annäherung, ist aber gleichzeitig auch „Verantwortung" (SpN 275).

Das Berühren ist nicht nur Erfahrung von Nähe. Für Levinas ist sie die Nähe selbst – „reine Annäherung und Nähe" (SpN 278). Die Liebkosung ist Nähe ohne Folgeabsicht, ohne Intention. Für diese Nähe bedarf es des Sinnlichen; denn Sachen, Ideen oder Worte kann man nicht berühren (im Sinn Levinas'). Die Nähe des anderen und zum anderen setzt das Sinnliche voraus: „Es bedarf des Sinnlichen. Diese Relation der Nähe definiert das Sinnliche. Es ist Zärtlichkeit: Vom Antlitz zur Nacktheit der Haut, eines im Kontext des Anderen, in diesem Kontext seinen vollen Sinn entfaltend, vom Reinen bis hin zum Wirren" (SpN 279).

Die Beziehung der Nähe ist reine Kommunikation, ist ursprüngliche Sprache – Sprache ohne Worte. Levinas legt Wert darauf, daß die Nähe nicht intentional ist; sie hat keine Absichten, sie möchte nichts bewirken: „Nichts wird gesagt außer diesem Kontakt selbst, diesem Bund, dieser Komplizenschaft" (SpN 285). Jene Sprache (langage), das Sagen, geht der mitteilenden, der urteilenen Sprache (langue) voraus.

Damit wird verständlich, warum Emmanuel Levinas auf Paul Celan rekurriert. Celan hat in der Büchner-Preis-Rede „Der Meridian" (1960) über Poesie geäußert: „Aber auch die Dichtung eilt uns ja manchmal voraus. La poésie, elle aussi, brûle nos étapes." [13] Wenn der Dichtung, so Celan, manchmal von seiten der Leser und Hörer sehr pauschal „Dunkelheit" vorgeworfen wird, dann ist der Vorwurf als Vorwurf unberechtigt, als Tatsache aber auf den Punkt getroffen. Es ist „die der Dichtung um einer Begegnung willen aus einer – vielleicht selbstentworfenen – Ferne oder Fremde zugeordnete Dunkelheit" (M 141). Auch bei Celan spricht das Gedicht, aber es spricht nicht über etwas, sondern spricht in „seiner wesenhaft eigenen Sache". Es bleibt Celans Hoffnung (wie oft benutzt er in diesem Vortrag das Wort „vielleicht"), daß das Gedicht genauso auch „in eines Anderen Sache" spricht (M 142). Das Gedicht ist auf den anderen angewiesen, es strebt dem anderen zu. Der andere ist der das Gedicht mitgeteilt bekommende Mensch: „Aber das Gedicht spricht ja!" (M 142) und „es wird Gespräch – oft ist es verzweifeltes Gespräch" (M 144).

Die Poesie, das einzelne Gedicht steht sowohl bei Celan als auch bei Levinas noch vor der Sprache (langue). Es ist das Sagen (langage). Levinas schließt seinen Artikel „Sprache und Nähe" mit dem Kapitel „Es ist nur ein Wort" (SpN 291). Er reflektiert über das Sagen, über die Sprache als langage: „Es bezeichnet noch keine Seienden, hält keine Themen fest und will nichts identifizieren" (SpN 293). Das heißt, Sagen (dire) und Gesagtes (dit) unterscheiden sich. Das Sagen sagt sich selbst. Und er schließt: „Gewiß ist das erste Sagen nur ein Wort. Aber es ist Gott" (SpN 294).

ANMERKUNGEN

[1] Die Schreibweise „Levinas" und „Lévinas" variiert in der Literatur. L. Wenzler – Hrsg. u. Übers. v. Levinas' „Humanismus des anderen Menschen" – weist darauf hin, daß sich Levinas selbst ohne dem „accent aigu" schreibt (Freiburg 1989, XXIX). Auch die neueste deutschsprachige Sekundärliteratur hat sich diese Schreibweise in der Regel zu eigen gemacht. Dem schließe ich mich an, wenn nicht anderslautende Buchtitel oder Zitate angegeben werden.

[2] E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (Graz 1986) 14f.

[3] Zum folgenden vgl. Th. Eggensperger, Der Tod und der Andere. Reflexion der Gedanken von Emmanuel Lévinas, in: WuA 29 (1988) 178–182.

[4] E. Lévinas, Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: ders., Die Spur des Anderen (= SpA) (Freiburg [1]1987) 189.

[5] V. Havel. Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis (Reinbek 1990) 262.

[6] Vgl. dazu Th. Wiemer, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs (Freiburg 1988).

[7] In: Les Temps modernes 38 (1948) 771–789.

[8] E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (Freiburg 1987) 321.

[9] H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (München 1981) 155, 157f.

[10] W. Lesch, Die Schriftspur des Anderen. Emmanuel Lévinas als Leser von Paul Celan, in: FZPhTh 35 (1988) 449–468.

[11] Sur Maurice Blanchot (Montpellier 1975); Noms propres (Montpellier 1976), dt.: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur (= EN) (München 1988).

[12] So der Titel des Aufsatzes (= SpN), in: Die Spur des Anderen, 261–294.

[13] P. Celan, Der Meridian (= M), in: ders., Ausgew. Gedichte. Zwei Reden (Frankfurt 1968) 131–148, 139f.

Mariano Delgado

Abschied von der Stammesmoral

Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik

Juristen und Politologen scheinen in den letzten Jahren das Ei des Kolumbus in der deutschen Ausländerpolitik gefunden zu haben: die geradezu zum politischen Dogma erhobene Lebenslüge der deutschen Politik, nach der die Bundesrepublik Deutschland kein Einwanderungsland sei, verhindere eine Wahrnehmung des eingetretenen Wandels und dessen politische Gestaltung. Diese Lebenslüge gründe wiederum im anachronistischen Festhalten an dem Nationalstaatsprinzip, das sich historisch als ein Hindernis für das dauerhafte Zusammenleben des mehrheitlichen Staatsvolks mit ethnischen Minderheiten erwiesen habe. Wer einen grundsätzlichen Beitrag zur Bewältigung des Ausländerproblems leisten möchte, der versucht daher eine Hermeneutik und Kritik des Nationalstaatsprinzips zu entwerfen. Bei weitsichtigen Theologen wie Wilhelm Korff stellen wir ebenfalls eine Übereinstimmung mit der Diagnose der Juristen und Politikwissenschaftler fest: Auch hier wird die Geltung und die Handhabung des Nationalstaatsprinzips als Ursache für die Schwierigkeiten, Zumutungen und Ungerechtigkeiten namhaft gemacht[1], denen sich die zahllosen Migranten in aller Welt in der unterschiedlichsten Weise ausgesetzt sehen. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Nationalstaatsprinzip findet aber im allgemeinen nicht statt. So bleibt der theologischen Ethik die genauere Beschäftigung mit der Frage nach dem Nationalstaat, der Nation als ethischem Prinzip und dem Gemeinwohl im Horizont eines universalen Menschenrechtsethos als dringendes Desiderat aufgegeben. Eine theologische Migrationsethik setzt aber eine Hermeneutik und Kritik des Exodusparadigmas voraus.

Hermeneutik und Kritik des Exodusparadigmas

1. Dem Exodusmotiv ist in der Theologiegeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden. All denen jedoch, die den Exodusbericht als die Magna Charta von christlichen Freiheitsbewegungen oder gar als einen Wendepunkt der Weltgeschichte[2] sehen, muß deutlich gesagt werden, daß erstens dieser Exodusbericht alles andere als ein harmloser Text ist und zweitens seine Wirkungsgeschichte des öfteren – je nach Perspektive – von Freiheits- in Leidensgeschichte

umgeschlagen hat. Die historischen Ereignisse, die dem Exodusbericht zugrunde liegen, verlieren sich im Nebel der Geschichte und sind nur sehr fragmentarisch rekonstruierbar. Wie, wann und ob es überhaupt zu einer Massenausweisung oder zur befreienden Flucht mancher als Hebräer bezeichneter und als Fremdkörper empfundener Stämme aus dem alten Ägypten gekommen ist, muß wohl als Frage den Exegeten und Frühhistorikern überlassen werden.

Der unvoreingenommene Betrachter, der die Glaubensthese wirklich ausschaltet und sich durch die fünf verschiedenen literarischen Schichten oder Quellen des Exodusberichts durcharbeitet, vermag vorerst nur dies festzustellen: Was hier als Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei durch Gottes Gnade ausgegeben wird, ist – in der Sprache der Religionsgeschichte ausgedrückt – der Volkswerdungsprozeß einiger nomadischer Stämme, die Ausschau nach einem fruchtbaren Ackerland halten, auf dem sie seßhaft werden können: Auszug, Wüstenwanderung und Einzug bzw. Landnahme gehören daher untrennbar zum sogenannten Exodusmotiv. Jahwe, die eifersüchtige Gottheit, die mit dem wandernden Volk zu Füßen des Sinai einen Bund schließt, es zu seinem besonderen Eigentum macht und ihm ein Land verspricht, aus dem zuerst andere Menschen vertrieben werden müssen, denen dieses Land bereits zur Heimat geworden war, dieser Jahwe ist ein Gott mit vielen Gesichtern. Wie, was und wer er wirklich ist, das wird seinem Volk erst nach und nach klar im Verlauf vieler geschichtlicher Erfahrungen, in denen Israel sich wahrhaftig als das erweist, was es wirklich ist: ein Mitstreiter Gottes, ein mit der Gottesfrage leidenschaftlich ringendes Volk.

Man kann im Exodusbericht beobachten, wie – quer durch die verschiedenen literarischen Schichten – mindestens zwei konträre Theologien miteinander streiten. Auf der einen Seite sind jene Stellen, in denen ein ausschließliches Erwählungsbewußtsein zur Sprache kommt. Sie drücken – aus der wohl fundamentalistischen Sicht mancher priesterlicher Hoftheologen am davidisch-salomonischen Hof – Israels Nationaldogma aus, „den unlöslich völkisch-religiösen Komplex, Volk Gottes zu sein, d. h. aufgrund der blutsmäßigen Zugehörigkeit zu diesem konkreten Volk in einer anderweitig nicht einholbaren Weise Gottes zu sein und ihn zu haben“ [3]. Dazu gehört zum Beispiel der schreckliche Auftrag von Ex 34, 11–16. Diese und andere ähnliche Texte haben eine grausame Spur der Intoleranz und der Stammesmoral in der Weltgeschichte hinterlassen – vor allem seit sich Christen ihrer bemächtigten.

Auf der anderen Seite haben wir es aber mit Texten zu tun, die den Bundesschluß am Sinai in einen größeren Rahmen vorangegangener Bundesschlüsse – von Noah zu Jakob, Isaak, Abraham und Adam – stellen und das Erwähltsein Israels in eine Schöpfungstheologie einbetten. Es ist, als ob sie Israel sagen würden: Nicht du bist Jahwes erste Liebe, sondern Adam, der Mensch, der als Gottes Ebenbild von Jahwe geschaffen wurde – und gib acht, daß du dich deiner Verantwortung für die ganze Menschheit würdig erweist. Hier hat das Erwählt-

sein zugleich den Charakter einer Verpflichtung: Israel soll Licht für die Völker sein. Ausdruck dieser schöpfungstheologischen humanitären Gesinnung sind Texte wie die „Goldene Regel" in Lev 19, 33f., die interessanterweise im Zusammenhang mit dem Verhalten gegenüber den Volksfremden aufgestellt wird.

2. Im sogenannten neuen Exodus, der in der Endgestalt des Jesajabuchs im 3. Jahrhundert v. Chr. zu einer durchlaufenden theologischen Klammer wird, erreicht die Schöpfungstheologie dann ihren alttestamentarischen Höhepunkt. Im Volk, das in der babylonischen Gefangenschaft verweilt, gibt es zwar manche, die einen neuen Exodus nach dem alten Muster von Jahwe verlangen. Dieser soll, wie einst in Ägypten, sein Volk mit starker Hand befreien und heimführen, indem seine Feinde vernichtet werden. Aber schließlich setzt sich die Schöpfungstheologie mit ihrer universalen Heilsverheißung durch. Kyros, der persische König, ein Fremder, ist hier der Gesalbte Jahwes, dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt, er ist das historische Werkzeug, das Israel nach dem Berg Zion heimziehen läßt und die Hoffnung auf ein messianisches völkerumspannendes Weltreich voll Gerechtigkeit und Frieden nährt (vgl. Jes 44, 24–48): das erste von vielen, die in unserer geistigen Überlieferung entstehen werden.

Die Verfasser des Jesajabuchs sind bereit, alle Völker in die neue, friedensstiftende Bundesgemeinschaft mit dem Exodusgott auf dem Berg Zion einzubeziehen. Sie scheinen nur eine Bedingung zu stellen: Jahwe soll als alleiniger Gott anerkannt werden. Israel wird von Zion aus für die Völkerwelt leuchten, und das Licht, das es ausstrahlt, ist die eindringliche Botschaft eines in der Religionsgeschichte einmaligen Monotheismus. Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott geblieben, aber er ist für die Schöpfungstheologen Israels nicht mehr nur die kriegerische Stammesgottheit der hebräischen Heerscharen, der Gott des Sinaibunds, der wie ein großer Schachmeister auf dem Brett der Weltgeschichte Völker gegeneinander ausspielt, sondern auch und vor allem die zärtlich-mütterlich-tröstende Stütze seines Volkes und der universale Gott des neuen Exodus, der Gerechtigkeit und Frieden für alle will. Der Fremde bekommt in diesem missionarischen Licht ein neues Gewicht: Er soll nicht nur deswegen gut behandelt werden, weil Israel in Ägypten auch ein Fremder war, sondern weil er nun ein möglicher Proselyt, ein Mitbürger, ein Kandidat für die Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft Jahwes ist. Deutlich drückt das Jes 56, 3–7 aus. Spätestens hier erteilt die nachexilische Schöpfungstheologie Israels der ethnisch begründeten Stammesmoral eine endgültige Absage. Die religiöse Stammesmoral mit der ihr eigenen Berührungsangst gegenüber dem Nichtreinen, sei es Speise oder Mensch, wird aber für das nachexilische Israel weiterhin bestimmend bleiben. Spuren davon begegnen uns auch in den Schriften des Neuen Testaments.

Aber halten wir unseren bisherigen Befund fest, bevor wir uns mit dem Einbruch des Christentums beschäftigen: Im Übergang von einer unlöslich religiös-völkischen zu einer nunmehr religiös begründeten Stammesmoral kündigt sich

bereits ein modernes Staatsprinzip an; nicht das mythisch-schicksalhafte Hineingeborensein entscheidet über die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, sondern die freie rationale Option für eine Kultgemeinschaft. Dieser Befund zwingt uns aber zugleich, das Urteil von Karl Popper zu korrigieren, für den unsere abendländische Zivilisation von den Griechen herkommt, weil diese die ersten waren, die den epochalen Schritt von der Stammesmoral zu einer universalen humanitären Gesinnung vollzogen hätten[4]. Vielmehr sind wir hier geneigt, Karl Jaspers' Achsenzeittheorie das Wort zu reden[5], derzufolge rund um 500 v. Chr., während des zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozesses, gleichzeitig in China (Konfuzius), in Indien (Buddha), in Iran (Zarathustra), in Griechenland (Philosophen, Epiker und Historiker) und in Israel (die großen Propheten) jener tiefste Einschnitt der Geschichte liegt bzw. jene Vergeistigung eintritt, die den weiteren Verlauf der Weltgeschichte entscheidend prägen sollte. Ist der Begründungsweg der monotheistischen Schöpfungstheologen Israels von einer anderen Art als der der griechischen Kosmophilosophen, so ist das Ergebnis dasselbe: Dank ihnen ist die Menschheit in dem ihr aufgegebenen Vergeistigungsprozeß ein Stück weitergekommen.

3. Dieser schöpfungstheologische Weg setzt sich im Neuen Testament fort. Gewiß, selbst die engsten Mitarbeiter des Nazareners scheinen Zeit gebraucht zu haben, um die von Jesus Christus verkündete universale Gotteskindschaft als Weiterführung und Vollendung der ins Jesajabuch eingegangenen Schöpfungstheologie des neuen eschatologischen Exodus zu verstehen. Der christliche Glaube an den Gott Jesu Christi als den Vater aller Menschen hat aber dann – im Verbund mit der vor allem von den stoischen Philosophen postulierten naturgegebenen Gleichheit der einen Menschengattung – in der Tat die antike Welt aus den Angeln gehoben, sehr zum Bedauern Kaiser Julians, Nietzsches und seiner postmodernen Epigonen. Aber waren die Christen diesem Grundsatz immer treu? Haben wir nicht als Israel des Neuen Testaments ein Erwählungsbewußtsein entwickelt, das zwangsläufig in eine religiöse Stammesmoral münden mußte? Haben wir nicht, eben Gottesvolk geworden, nach alter Exodusmanier aus diesem Gottesvolk gerade jene verdrängt, denen wir unsere Glaubenstradition verdanken? Haben wir nicht die ersten Erben Abrahams mittels einer ideologischen Enterbungstheorie zum Nicht-Volk erklärt? Haben wir nicht die Juden zu Kanaanitern des Abendlands gemacht?

Ein Blick auf die frühchristliche Theologie und Praxis zeigt uns, daß die Spuren dieses verhängnisvollen Weges bereits sehr früh, in der vorkonstantinischen Zeit zu finden sind. Es möge hier genügen, Origenes (ca. 185 bis 254) zu zitieren, der ja als bedeutendster Lehrer der frühen griechischen Kirche gilt: „Wer von jenem (jüdischen) Volk gerettet werden will, komme in dieses Haus, um das Heil zu erlangen. Er komme zu jenem Haus, in dem Christi Blut als Zeichen der Erlösung steht... Niemand rede sich also etwas ein, niemand täusche sich selbst.

Nulla salus extra Ecclesia

Außerhalb dieses einen Hauses, d. h. außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet. Wenn jemand dennoch hinausgeht, ist er selbst schuld an seinem Tod."[6] Als Origenes dies schrieb, hatte diese Theologie noch keine politischen Konsequenzen für die außerhalb der Kirche Bleibenden. Aber spätestens mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, das heißt zur religiösen Stammesmoral, des römischen Reichs um das Jahr 381 unter Kaiser Theodosius dem Großen wurden die Nichtchristen zur gesellschaftlichen Ächtung freigegeben und quasi für vogelfrei erklärt. Der hispanische Presbyter Orosius drückt das neue Zeitbewußtsein treffend aus, wenn er um das Jahr 420 schreibt, wo man als Römer und Christ auch hinkomme, sei ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion[7]. Dahinter steckt gewiß der urmessianische Traum eines weltumspannenden Reichs; aber wird hier nicht die Gefahr verkannt, der totalitären Verführung einer religiösen Stammesmoral zu erliegen?

Wir wollen und dürfen freilich nicht die Verdienste dieses neuen Staatschristentums vergessen. Viele gerade zu einem Volk gewordenen nomadischen Stämme sind in Spätantike und Mittelalter von der urbanen Stadtkultur des Mittelmeerraums magnetisch angezogen worden und brachen mit ähnlicher Urgewalt dort ein, wie einst die hebräischen Stämme ins gelobte Land einzogen. Die meisten davon wurden seßhaft und christlich. Das Christentum war in diesen großen Völkerwanderungen der europäischen Geschichte der stabilisierende Faktor, der Kulturträger, die geistige Klammer, die verschiedene Völker und Kulturen für eine gemeinsame Idee begeistern konnte, nämlich für den christlichen Reichsgedanken, für den mittelalterlichen Orbis Christianus. Doch wir dürfen ebensowenig vergessen, wie der dogmatische Ausschließlichkeitsanspruch dazu führte, „daß alle, die außerhalb der mittelalterlichen Glaubensgemeinschaft standen oder sich wieder von ihr trennten, als Fremdkörper empfunden und behandelt wurden"[8].

4. Als sich dann aus dem Schmelztiegel des Mittelalters die ersten territorialen Nationalstaaten herausbildeten, blieb es zuerst Spanien vorbehalten, die religiöse Stammesmoral des mittelalterlichen Orbis Christianus am konsequentesten weiterzuführen. Gemäß dem Slogan „Ein Volk, ein Reich, ein Glaube" – der Großinquisitor Torquemada zugeschrieben wird, aber in Wirklichkeit älteren Ursprungs sein und eine machtpolitische Pervertierung von Eph 4, 5 darstellen dürfte – schickten sich die allerkatholischsten Könige Ferdinand und Isabella nach der Rückeroberung des letzten maurischen Königreichs von Granada an, die nationale Einheit Spaniens zu vollenden. Die Folge des Versuchs, mittels einer religiösen Stammesmoral aus den vielen Völkern Spaniens ein Staatsvolk zu machen, mußte zwangsläufig die Ausgrenzung derjenigen sein, die nicht willens waren, den zum Nationaldogma erhobenen Glauben anzunehmen: 1492 wurde Hunderttausenden von alteingesessenen Juden das Recht auf Heimat aberkannt. Sie mußten gehen.

Die Entdeckung Amerikas im selben Jahr trug letztlich auch ihren Teil dazu bei, daß Spaniens Hoftheologen – so J. Ginés de Sepúlveda – sich anmaßten, ihre Heimat fortan als das Israel des Neuen Testaments zu betrachten. Das Zeitalter der außereuropäischen Expansion hatte begonnen und es stand eindeutig unter dem Zeichen des alttestamentlichen Exodus. Hatte nicht in Rom ein Papst die neu entdeckte und noch zu entdeckende Welt zwischen Portugal und Spanien geteilt und ihnen sozusagen als Lehen zur christlichen Mission und politischen Herrschaft geschenkt, gewährt und übertragen? Wen wundert es nun, wenn diese dann den Auftrag mißverstanden und – zumindest am Anfang – mit den Einwohnern der Neuen Welt so verfuhren wie einst die hebräischen Stämme mit den Kanaanitern?

Francisco de Vitorias Migrationsethik

1. Angesichts dieser Ereignisse ist es zumindest verständlich, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein christlicher Intellektueller vom Format eines Francisco de Vitoria (1483/93–1546) die Situation im eben entdeckten Amerika und nicht die vorausgegangene und wohl inzwischen aus dem Bewußtsein verdrängte Judenvertreibung zum Anlaß nimmt, die Grundlagen des modernen Migrations- und Fremdenrechts zu begründen. Seine diesbezüglichen Ausführungen werden aber eingeleitet durch eine fundamentale Kritik des päpstlichen Machtanspruchs und des alten Exodusparadigmas. Der Papst sei nicht der weltliche Herrscher über die ganze Welt und besitze folglich keinerlei weltliche Gewalt, weder über die Indios noch über die anderen Ungläubigen[9]. Über die offenbar kursierende Theorie, Gott habe in seinem ewigen Ratschluß alle Barbaren ob ihrer Abscheulichkeit zur Verdammung verurteilt und den Spaniern in die Hände geliefert, wie einst die Kanaaniter in die Hände der Juden, will Vitoria nicht lange diskutieren. Zu deutlich ist ihm die Plumpheit einer solchen Behauptung, denn es sei sehr gefährlich, Prophezeiungen solcher Art in Umlauf zu setzen, die nicht nur gegen den allgemeinen Verstand, sondern auch gegen die elementarsten Regeln der Schriftauslegung verstoßen[10]. Anschließend entfaltet Vitoria ein Migrationsrecht, das nicht mehr auf dem alten Exodusparadigma, sondern auf dem allgemeinen Verstand und dem Naturrecht beruht. Ausgehend vom Grundsatz, daß am Anfang der Welt – als alle Dinge allen gemeinsam waren – es jedem erlaubt gewesen sei, überall hinzugehen und sich dort niederzulassen und daß seitdem das ganze Menschengeschlecht eine Gemeinschaft, gleichsam eine Art universale Staatenrepublik bildet[11], folgert er dann vier allgemeine Grundrechte[12]:

Einwanderungs- und Niederlassungsrecht: Die Spanier haben das Recht, jene Gebiete der Neuen Welt zu durchwandern und sich dort niederzulassen, sofern sie dadurch der einheimischen Bevölkerung keinen Schaden zufügen. Diese hätte

kein Recht, die Spanier an der Wahrnehmung des genannten Grundrechts zu hindern.

Handelsrecht: Den Spaniern sei wohl erlaubt, mit der einheimischen Bevölkerung Handel zu betreiben, sofern dies ohne Nachteil für deren Vaterland geschehe. Die dortige Bevölkerung könne die Spanier ebensowenig daran hindern, wie diese ihrerseits anderen Christen – beispielsweise Franzosen – auch nicht verbieten könnten, in Spanien Handel zu betreiben.

Nutzungsrecht: Gäbe es nun bei der Bevölkerung der Neuen Welt Dinge, die Einheimischen und Gästen gemeinsam sind, so könnten die Spanier vom Gebrauch und der Teilhabe solcher Dinge nicht ausgeschlossen werden, sofern die einheimische Bevölkerung dadurch nicht benachteiligt werde.

Einbürgerungsrecht: Selbst wenn den dort niedergelassenen Spaniern Kinder geboren werden und diese Bürger jenes Landes werden wollen, so könne man ihnen nicht verbieten, die Staatsbürgerschaft anzunehmen und die Vorteile der übrigen Bevölkerung zu genießen, sofern sie auch bereit seien, die damit verbundenen Lasten zu tragen. Dies gelte aber nur für die Eltern, die dort ihren rechtmäßigen Wohnsitz haben.

Es fällt uns gewiß nicht leicht, die wahre Tragweite des von Vitoria begründeten Migrationsrechts zu beurteilen. Sein Plädoyer für die freie Ein- und Auswanderung, den freien Handel, die freie Ausbeutung der Naturressourcen und das Einbürgerungsrecht kraft Geburt im Einwanderungsland mutet heute in unserer Welt von geschlossenen Nationalstaaten noch utopisch, bestenfalls futuristisch an. Mit der von ihm immer wieder gemachten Einschränkung – sofern den Einheimischen dadurch keine Nachteile oder Schäden erwachsen – hätte allerdings auch der moderne Staat ein ausreichend regulierendes Prinzip für die Güterabwägung und die Folgenabschätzung, um das Gemeinwohl mit Hilfe der politischen Ethik zu gestalten. Aber hat etwa Vitoria durch die Ausbreitung des bisher nur für die Respublica Christiana geltenden Migrationsrechts auf die Barbaren oder Heiden die Grenzen der religiösen Stammesmoral durchbrochen?

Trotz unserer Sympathie für den Landsmann und einzigen Theologen, der Eingang in die Vereinten Nationen gefunden hat, können wir nicht umhin, seinem Migrationsrecht einen Restbestand an Stammesmoral zu bescheinigen. Abgesehen davon, daß er in der Verweigerung der genannten Rechte einen ausreichenden Grund für einen gerechten Krieg der Spanier gegen die Indios – bei der offenkundigen Ungleichheit der Bewaffnung – sah[13], müssen wir die Frage stellen, ob er bereit gewesen wäre, den vertriebenen Juden oder den Mauren oder gar den Indios in Spanien dieselben Grundrechte zu gewähren. Dürfen wir sein Schweigen darüber nur auf die – übrigens berechtigte – Angst vor der Inquisition zurückführen?

Vitoria steht in der Tat an der Schwelle zweier Epochen. Mit einem Fuß hält er sich zwar die Hintertür zur religiösen Stammesmoral offen, mit dem anderen

hat er aber schon jene Tür weit aufgestoßen, die zum neuzeitlichen Menschenrechtsethos führen wird. Seine größte Leistung besteht wohl darin, die besten Traditionen des römisch-griechischen Ius gentium und der scholastischen Theologie auf die neu eingetretene Weltlage angewandt und damit dem zweideutigen Exodusparadigma etwas von dessen ethnischem und religiösem Darwinismus genommen zu haben. Darin war er seiner Zeit wirklich voraus.

Ungeachtet Vitorias Migrationsethik, die später durch den Calvinisten Hugo Grotius (1583–1645) weitergeführt wurde, stand aber die außereuropäische Expansion der Neuzeit weiterhin unter dem Vorzeichen des alten Exodus. Nicht nur die Spanier in Lateinamerika, sondern auch und vor allem die calvinistischen Puritaner und Buren bei der Eroberung Nordamerikas und Südafrikas beriefen sich ausdrücklich auf das altisraelitische Exodusparadigma.

2. Aber auch im alten Europa spielte das Exodusparadigma eine grundlegende Rolle in den Prozessen der Neuzeit. Gewiß setzte die national-reformatorische Los-vom-Reich- und Los-von-Rom-Bewegung gerade jene emanzipatorischen Kräfte frei, ohne welche die neuzeitliche Freiheitsgeschichte undenkbar gewesen wäre. Die Reformation aber als „die alles verklärende Sonne ... nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters" zu betrachten, wie Hegel[14] vorgeschlagen hat, darf wohl einem katholischen Theologen reichlich übertrieben vorkommen. Der reformatorische Auszug aus der katholischen Kirche vermochte keineswegs die religiöse Stammesmoral des Orbis Christianus zu überwinden; er sprengte nur dessen politische Konsistenz. So entstanden nun im Abendland nach dem Motto „cuius regio, eius religio" zwei Arten religiöser Stammesmoral, die sich gegenseitig – zuerst heiß und dann kalt – bekämpften. Es ist an der Zeit, die Religionskriege der Neuzeit als die ersten Bürgerkriege kontinentalen Ausmaßes in unserem alten Europa zu begreifen.

Erst im Menschenrechtsethos, einem legitimen, wenn auch von der katholischen Kirche spät anerkannten Kind der jahrhundertelangen Verschmelzung griechischer Philosophie mit jüdisch-christlicher Schöpfungstheologie, finden wir ein Konzept, das wirklich zur weltweiten Überwindung der religiös oder ethnisch begründeten Stammesmoral führen könnte. Auf dieser Grundlage ist ein modernes Staatsverständnis entstanden, das weder auf dem ethnischen Prinzip des schicksalhaften Hineingeborenseins in eine Blutsgemeinschaft noch auf dem religiösen Prinzip des freien oder gezwungenen Bekenntnisses zu einer Kultgemeinschaft unter Ausgrenzung aller anderen basiert. Ein solch moderner Staat gründet auf einem sozialen und ethischen Vertrag (Rousseau, Kant), durch den sich Menschen verschiedener Ethnien und Religionen zu einer Wertgemeinschaft universaler Menschenrechte bekennen. Politikwissenschaftler nennen dies ein republikanisches Staatsverständnis im Gegensatz zum Nationalstaatsprinzip. Als Theologen könnten wir darin eine legitime politische Übersetzung des jüdisch-christlichen Volk-Gottes-Begriffs sehen.

Die Wirklichkeit unserer modernen Staaten zeigt uns aber, daß sich republikanische und nationalstaatliche Verfassungsprinzipien noch in vielfältiger Form überlagern. Es ist zum Beispiel längst nicht selbstverständlich, daß Staaten, in denen eine bestimmte Volksgruppe die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung stellt, der Stammesmoral des ethnischen oder religiösen Nationalismus abschwören und sich als weltoffene Republiken verstehen, die ethnische Minderheiten besonders schützen, ohne Ansehen der Person zur Aufnahme eines jeden, der sich bei ihnen rechtmäßig aufhält, in die Staatsgemeinschaft offenstehen und bereit sind, auf eine konföderative Weltrepublik hinzuarbeiten[15]. Im Horizont des Menschenrechtsethos müßten wir wohl Vitorias Grundsatz für die Güterabwägung und Folgenabschätzung, nämlich daß den Einheimischen durch die Zuwanderung keine Nachteile entstehen dürfen, folgendermaßen weiter interpretieren: Menschenrechte haben Vorrang vor nationalen Bürgerrechten und allgemeines Weltwohl vor nationalem Eigenwohl.

Abschied von der Stammesmoral

1. Was heißt das für die konkrete Situation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland und in der ganzen Welt? Vieles wird davon abhängen, ob wir es mit Staaten zu tun haben, in denen vorwiegend ein republikanisches oder ein nationales Staatsverständnis vorherrscht; ob sie also die hier untersuchte religiöse bzw. ethnische Stammesmoral überwunden haben oder nicht. Was die Bundesrepublik betrifft, so mehren sich neuerdings Stimmen von Juristen – Fritz Franz, Manfred Zuleeg – und Politikwissenschaftlern – Dieter Oberndörfer, Lutz Hoffmann –, die dem vielzitierten *Menschenbild des Grundgesetzes* einen Januskopf bescheinigen: es habe ein deutsches und ein nichtdeutsches Gesicht. Manche Grundrechte werden den Menschen als solchen zugesprochen, andere bloß den Deutschen. Das Grundgesetz wurde aber bisher nur im engen nationalstaatlichen Sinn ausgelegt. Philosophen sahen die Bundesrepublik bereits 1988 kaum merklich, subkutan, und dennoch unübersehbar als ein Land auf der schiefen Ebene von der Republik zur Nation[16].

Ist aus dieser Latenz inzwischen eine offene Tendenz geworden? Ein gutes Beispiel hierfür wäre die hartnäckige Weigerung der Politiker, die Bundesrepublik in Zeiten von Übersiedlerkonjunktur de facto als Einwanderungsland anzuerkennen mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausländerpolitik. Und dies in einem Land, in dem mehr als ein Drittel der Gesamtbevölkerung aus Einwanderern und deren Kindern besteht. Seit Ende des Krieges hat die Bundesrepublik nämlich drei Einwanderungswellen erlebt: Mit der ersten kamen weit über 3,5 Millionen aus der sowjetischen Zone und späteren DDR sowie auch über zwölf Millionen Vertriebene; mit der zweiten, die mit der Anwerbung von

Arbeitskräften aus dem Mittelmeerraum begann und dann eine bis heute andauernde Eigendynamik entwickelte, kamen ca. fünf Millionen Arbeitsmigranten; mit der dritten, die Anfang der achtziger Jahre im Rahmen der vermehrten Hinwendung zu den Aus- und Übersiedlern ins Rollen kam und durch die aktuelle Entwicklung in Osteuropa verstärkt wurde, sind ca. zwei Millionen gekommen, mindestens weitere drei Millionen sitzen noch auf ihren Koffern.

Die erste und die dritte Einwanderungswelle wurden im Rahmen einer starken Stammessolidarität bewältigt. Der Nationalstaat vermag also – das muß deutlich gesagt werden – auch solche Großtaten der Menschlichkeit zu vollbringen. Was die Deutschen hier leisteten und leisten, verdient wirklich die Bewunderung und Anerkennung der ganzen Welt. Die zweite Einwanderungswelle wird jedoch aus dem Bewußtsein verdrängt. Nach dem Motto, es könne nicht sein, was nicht sein dürfe, hat diese Einwanderung angeblich nicht stattgefunden. Hier zeigt der bundesdeutsche Nationalstaat deutlich, daß er die Grenzen der ethnischen Stammesmoral nicht zu überschreiten vermag. Es gibt in der Tat viele Anzeichen dafür, daß der ethnische Nationalismus in Deutschland sein katastrophales Scheitern 1945 überlebt hat und noch weiter wirkt.

Am deutlichsten wird das an der Definition des Deutschen nach Art. 116 GG. Ungeachtet anderer Modelle in der deutschen Verfassungsgeschichte wird hier auf eine geographisch-politisch begründete Staatsangehörigkeit verzichtet, was ein wichtiger Unterschied zu den anderen europäischen Staaten ist. Die deutsche Staatsbürgerschaft wird vielmehr der ethnischen Volkszugehörigkeit, also dem Deutschtum zugeschrieben. Der politisch-völkische Pseudomessianismus, der sich dahinter verbirgt, wird auch von manchen Politikern in unverblümter Anspielung auf Israels Sonderrolle in der abendländischen Geschichte offen formuliert: So wie Israel die Heimat aller verfolgten und unterdrückten Juden sei, „so ist die Bundesrepublik die Heimat aller verfolgten und unterdrückten Deutschen“ [17]. Ist Deutschland also Gelobtes Land für die Deutschstämmigen, die dem Deutschtum den Charakter einer Pseudoreligion verliehen haben?

Das führt in der politischen Umsetzung zu der absurden Situation, daß Volksdeutsche, „deren Vorfahren vor vielen Jahren oder möglicherweise gar vor Jahrhunderten aus dem alten ersten Römischen Reich nach Osteuropa, dem Balkan oder Rußland auswanderten“ [18], mit der Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland nun automatisch von ihrem Einbürgerungsrecht Gebrauch machen können, während hier geborene und aufgewachsene Kinder von Arbeitsmigranten keinen rechtlichen Anspruch darauf haben und selbst in der zweiten und dritten Generation weiterhin als Ausländer stigmatisiert werden. Dabei sind die Arbeitsmigranten nicht mit Gewalt in dieses Land eingedrungen, vielmehr hat sich alles im Rahmen der gesetzlichen Ordnung ereignet.

Die Arbeitsmigranten würden sogar eher als die Aus- und Übersiedler die von Vitoria aufgestellten Bedingungen für eine rechtmäßige Niederlassung und Ein-

gliederung kraft Einbürgerungsrecht erfüllen. Sie sind ja schließlich nach einer wirtschaftlich kalkulierten Anwerbung und sorgfältigen Gesundheitskontrollen bezüglich Arbeitsfähigkeit mit Arbeitsverträgen hierhergekommen. Hätte man sie geholt, wenn ihre Anwesenheit für die hiesige Bevölkerung nicht von unmittelbarem Nutzen gewesen wäre? Dieses Land braucht wirklich weniger ethnonationale Stammesmoral bzw. DM-Nationalismus und mehr Verfassungspatriotismus[19]: Ein Deutscher müßte der sein können, der sich – unabhängig von seiner ethnischen Herkunft oder Religion – uneingeschränkt zur geltenden Verfassung bekennt und an der Res publica, an der Republik mitwirkt.

2. Für die unbefriedigende rechtliche Situation der Arbeitsmigranten kann es daher nur eine Lösung geben, und diese führt *vom Gastrecht zum Bürgerrecht*. Dafür sprechen in der Tat viele Argumente: Die Arbeitsmigranten sind kein Provisorium, sondern eine Strukturkonstante der deutschen Industriegeschichte; es widerspricht einem demokratisch-republikanischen Staatsverständnis, das auf der Grundlage universaler Menschenrechte basiert, wenn eine Bevölkerungsgruppe zwar die wirtschaftlichen Lasten des Staates mitträgt, aber auf Dauer von den politischen Teilhaberechten ausgeschlossen bleibt; die europäische Menschenrechtskonvention macht in Art. 1 grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Angehörigen eines Staates und Zugezogenen. In Abwandlung eines berühmten Zitats der katholischen Soziallehre könnte man sagen, es obliege nun der politischen Vernunft der bundesrepublikanischen Gesellschaft, darüber zu befinden, „welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind" (Octogesima adveniens 4).

Konkrete Modelle liegen zuhauf vor. Manche davon wurden bereits in anderen westeuropäischen Ländern erfolgreich angewendet, aber sind in das neue Ausländergesetz nicht eingegangen. Angesichts der bisherigen Phantasielosigkeit der verantwortlichen Berufspolitiker darf ein solches Thema offenbar nicht allein ihnen überlassen werden. Ein von jedem Rest an Stammesmoral gereinigtes Exodusparadigma könnte hier Abhilfe schaffen. Ein Modell dazu finden wir in der politischen Theologie der schwarzen Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten zu Beginn der sechziger Jahre. Als Staatsbürger ohne Bürgerrechte zogen die Schwarzen aus der Bannmeile politischer Unterdrückung in das Gelobte Land der demokratischen Teilhaberechte. Sie vertrieben niemanden aus der demokratischen Heimat, sie wollten nur ihren gleichberechtigten Platz haben.

Verglichen damit ist die Ausgangslage der heutigen Arbeitsmigranten als de jure Nichtstaatsbürger eine andere. Demonstrationen von Ausländern auf der Straße sind für viele aus rechtlichen und ideologischen Gründen der falsche Weg, sie würden die Vorurteile noch verstärken. Wenn die Ergebnisse der letzten Telefonumfrage im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats jedoch

stimmen, wonach über 70 Prozent der Westberliner Jugendlichen die hier geborenen oder aufgewachsenen gleichaltrigen Ausländer für „richtige Berliner mit nicheutschem Paß" halten[20], dann könnten wir von der realen Möglichkeit einer Bürgerrechtsbewegung zugunsten der Arbeitsmigranten in Deutschland ausgehen. Dann werden wir jenem goldenen Zeitalter, „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war"[21], einen Schritt nähergekommen sein.

3. Mit der rechtlichen Gleichstellung der ausländischen Bevölkerung sind die Probleme der Arbeitsmigration nicht schon gelöst, vielmehr entstehen sie erst richtig. Denn Ausländer leiden nicht, weil sie Ethnisch- und Kulturfremde sind, sondern weil sie es in einer ethnonational gleichförmigen Gesellschaft nicht sein dürfen. Soll die notwendige und erwartete Integration mehr als bloß kulturelle Assimilierung sein, brauchen wir dazu entsprechende Konzepte. Abgesehen vom wenig aussagekräftigen Schlagwort der multikulturellen Gesellschaft bewegen wir uns vielfach auf unbekanntem Neuland. Die Theologie muß hier stärker in die Pflicht genommen werden. Wann werden die Theologen die politische Wirkungsgeschichte religiös-dogmatischer Ausschließlichkeit kritisch untersuchen, dieses Unheils des Abendlands [22], das dem profanen Nationalismus Modell gestanden hat? Wann werden die Theologen, die eine kulturell polyzentrische Weltkirche fordern, auch hier vor Ort eine multiethnische Gesellschaft verlangen und mitgestalten helfen?

Das Metzsche Postulat für eine neue Struktur der Weltkirche ließe sich zum Beispiel durchaus als Ansatz zu einer interkulturellen Theologie der künftigen multiethnischen Gesellschaft verstehen: „Ethnisch-kultureller Polyzentrismus ist möglich, wenn die Kirche zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb dieser europäischen Kulturwelt erinnert und immer mehr in sich selbst zur Geltung bringt. Wenn sie sich – zum einen – aus ihrem biblischen Erbe als eine Religion versteht und bewährt, die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht; und wenn sie sich – zum andern – als eine Religion versteht und bewährt, die in sich eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität, wie sie uns in Ansätzen aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein müßte."[23] Dies müßte aber gleichermaßen für Kirche und Gesellschaft gelten. Wir können zwar versuchen, zum heroischen Zeitalter der religiösen oder ethnischen Stammesgemeinschaft zurückzukehren, aber dann werden wir mit Sicherheit wieder bei Inquisition und Geheimpolizei landen[24].

Die multiethnische demokratische Gesellschaft ist die Herausforderung, die europaweit vor uns liegt. Andere Alternativen gibt es nicht. Der Weg dorthin wird bestimmt nicht leicht sein. Für viele Mitglieder der älteren Generation wird dies ein schmerzlicher Abschied vom Vertrauten, „ja Entfremdung von der neuen kulturellen Heimat" bedeuten[25]. Aber am Ende könnten sich jene neue Mün-

digkeit bzw. jene neue Übersichtlichkeit abzeichnen, die imstande sein werden, den Krieg zu bannen und somit die Bedingungen zu schaffen für eine solidarische Welt, in der die ökologische, die demographische und die wirtschaftliche Herausforderung endlich im Weltmaßstab gemeistert werden kann.

Angesichts dieser auf uns zukommenden Probleme ist die Integration der Arbeitsmigranten nur eine Lappalie, höchstens ein Test für den Ernstfall. Wir wollen hoffen, daß sich die Deutschen ihrer besten Traditionen besinnen werden und das Positive an dem Charaktergemälde, das der einsame Spaziergänger aus Königsberg am Vorabend des durch die Romantik eingeleiteten nationalen Rauschs gezeichnet hat, wieder lebendig sein wird: Der Deutsche „lernt, mehr als jedes andere Volk, fremde Sprachen, ist... Großhändler in der Gelehrsamkeit, und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von anderen mit Geräusch benutzt werden; er hat keinen Nationalstolz; hängt, gleich als Kosmopolit, auch nicht an seiner Heimat. In dieser aber ist er gastfreier gegen Fremde, als irgend eine andere Nation."[25]

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: Migration und Menschenwürde, hrsg. v. K.-H. Kleber (Passau 1988), 148.
[2] So bei P. Lapide, Exodus in der jüdischen Tradition, in: Conc. 1987, 29f.
[3] A. Stenzel, Der Gottesdienst der in Christus versammelten Gemeinde, in: MySal 4/2, 21.
[4] K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1 (München 1980) 231.
[5] K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München [8]1983) 19ff. [6] In Jesu Nave III 5: PG 12, 841.
[7] Paulus Orosius, Adv. paganos V 2,1ff.; VII 36,1, zit. n. J. Neumann, Kirche und Staat, in: HchE, Bd. 2, 268.
[8] J. Höffner, Christentum und Menschenwürde (Trier 1947) 38. Zur Geistesart des mittelalterlichen Orbis Christianus vgl. ebd. 15–66.
[9] F. de Vitoria, Relectio de Indis. Corpus hispanorum de pace, Bd. 5 (Madrid 1967) I 2, 4–10, 46–54.
[10] Ebd. I 2,24, 74ff. [11] Relectio de Potestate Civili, 21, in: Obras, Bd. 2 (Madrid 1934) 207.
[12] Relectio de Indis, I 3,1, 77ff., I 3,2, 80ff., I 3,3, 81ff., I 3,4, 82ff.
[13] Ebd. I 3, 5–17, 83–99, auch II 10–14, 111–113 und III 1–13, 117–126.
[14] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werkausg. Bd. 12 (Frankfurt 1970) 491.
[15] Etwas Ähnliches schlug bereits I. Kant vor, um den ewigen Frieden zu garantieren: Zum ewigen Frieden, Werkausg., Bd. 9 (Frankfurt 1982) 204–227.
[16] D. Diner, Aufklärung nach Auschwitz, in: Die Zukunft der Aufklärung, hrsg. v. J. Rüsen, E. Lämmert u. P. Glotz (Frankfurt 1988) 16f. [17] So die Äußerung von A. Dregger laut „Der Spiegel", 13. 2. 1989, 26.
[18] So D. Oberndörfer, Der Nationalstaat – ein Hindernis für das dauerhafte Zusammenleben mit ethnischen Minderheiten?, in: ZAR 1989, 9.
[19] Vgl. hierzu J. Habermas, Der DM-Nationalismus, in: Die Zeit, 30. 3. 1990, 62f.; ders., Die nachholende Revolution (Frankfurt 1990).
[20] Presseerkl. d. Ausländerbeauftragten des Senats v. Berlin, 5. 1. 1990, auch in: Der Tagesspiegel, 6. 1. 1990, 12.
[21] E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3 (Frankfurt 1979) 1628. [22] So die Bezeichnung K. Jaspers', a. a. O. 41.
[23] J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: Die Zukunft der Aufklärung, a. a. O. 86. [24] Vgl. K. R. Popper, a. a. O. 268.
[25] D. Oberndörfer, a. a. O. 13. [26] I. Kant, Die anthropologische Charakteristik, Werkausg. Bd. 12, 668f.

UMSCHAU

Ein Verleger und seine Kirche

Im Jahr 1989 gedachte der Verlag Herder seines 150 Jahre zuvor gestorbenen Gründers Bartholomä Herder mit einer Ausstellung und einer Broschüre. Doch war schon längst das „Gespinst" abgehoben, das um diesen Sprößling einer Rottweiler Handwerkerfamilie gewoben war, um die Gesinnung dieses Mannes zu verhüllen, der nicht nur als Verleger des Konstanzer Generalvikars Ignaz v. Wessenberg der katholischen Aufklärung angehörte, sondern den Autor der „Allgemeinen Geschichte", den kämpferischen badischen Altliberalen Karl v. Rotteck, für seinen Verlag gewann. Zu seinem eigenen 150jährigen Jubiläum 1951 hatte der Verlag zwei Bände vorgelegt, in denen das Porträt seines Gründers „restauriert" wurde: „Im Dienst am Buch" von Albert M. Weiß und Engelbert Krebs, mit Biographien von Bartholomä, Benjamin und Hermann Herder, und die kirchengeschichtliche Untersuchung „Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder 1801–1951", eingeleitet vom Verfasser des hier folgenden Beitrags.

Heinrich Lützeler bezeichnete in einem Brief diese Biographien als die „Heiligenlegende des Hauses Herder". Die freundschaftlich gemeinte Ironie traf weniger auf Bartholomä zu, wenn dieser auch erst später in deutlicheren Konturen erschien, als auf Benjamin Herder. Denn dessen Lebensbild hatte 1889 der Dominikaner Albert M. Weiß gemalt, ein neuscholastischer Apologet polemischen Stils. Mit Retuschen wurde es 1951 wiedergegeben (der Autor hätte freilich voll Entsetzen gelesen, was der Bearbeiter seiner Biographie 1951 eingefügt hat: „Anstelle der sterilen Schultheologie bemühte sich die katholische Tübinger Schule ..."). Jetzt aber hat Gwendolin Herder, Tochter des jetzigen Verlegers, eine magna cum laude bewertete Bonner Dissertation vorgelegt[1], in der sie aufgrund intensiver Quellenstudien das Andenken Benjamin Herders, zu Recht einer der wichtigsten Verleger der „Katholischen Bewegung" in Deutschland genannt, ebenso aus dem Gespinst der Legende herausholt, wie dies seit 1951 beim Bild des Verlagsgründers unternommen wurde. Doch ihre Revision ist sehr viel wichtiger, weil sie nämlich überraschend aktuell ist. Sie betrifft nicht das Verhältnis zum „Zeitgeist" der Aufklärung, sondern den Binnenraum der katholischen Kirche – damals wie heute.

Es ist zu beachten, daß diese Dissertation dem Direktor des Instituts für Erziehungswissenschaft der Universität Bonn, Philipp Eggers, vorgelegt wurde. Doch ist im Rahmen der Pädagogik das theologische und kirchengeschichtliche Interesse durchaus bestimmend, wie auch der „Schluß" zeigt, wo die Verfasserin mit einem Zitat delikat vom „Kölner Ereignis" des Jahres 1837 auf das vom Jahr 1988 verweist (zweiter Gutachter war der Bonner Pastoraltheologe Lothar Roos). Es geht hauptsächlich um zwei Konfliktsfälle in der Verlagsperiode Benjamin Herders: um Johann Baptist Hirscher und um Ignaz Döllinger.

Daß der „Katechismus der christkatholischen Religion" von J. B. Hirscher 1842 im Verlag Herder erschien, entsprach durchaus der Intention des Freiburger Erzbischofs Ignaz Demeter (die Verbreitung in der Erzdiözese Freiburg wurde der von Karlsruhe favorisierten Buchhandlung Wagner zugesprochen; die Buchhändlerin Gwendolin Herder hat das Gerangel um Kirchenpolitik und den „billigsten Preis" im Freiburger Diözesanarchiv nicht ohne Amüsement erforscht). Erzbischof Ignaz Demeter (1836–1842), ein Sailer-Schüler, war für die Berufung Hirschers von Tübingen nach Freiburg (1837) eingetreten, obwohl dieser Theologe wegen der Indizierung (1823) seiner mehr auf die Verkündigung als auf die Opferwiederholung bedachten Deutung der heiligen Messe schon in Mißkredit geraten war. Benjamin Herder befand sich also beim Verlag dieses Katechismus ganz

auf der kirchlichen Linie in Freiburg. Doch bereits in den 50er Jahren begann sich der Katechismus des Jesuiten Joseph Deharbe, als Entwurf 1847 unter dem bezeichnenden Titel „Katholischer Katechismus oder Lehrbegriff" erschienen, auch hier durchzusetzen. Dieser herrschenden Linie folgte dann 1866 auch Benjamin Herder (in der Dissertation finden sich interessante Bemerkungen über die „Gratwanderung", die ein katholischer Verleger zu gehen hat). Doch noch 1863 erschienen bei Herder die „Besorgnisse hinsichtlich der Zweckmäßigkeit unseres Religionsunterrichts", wo Hirscher die neuscholastische Methode des Jesuiten Deharbe kritisiert. Diese „Besorgnisse" sind bekanntlich sehr aktuell geblieben.

Als 1846 die „Erörterungen über die religiösen Fragen der Gegenwart" bei Herder zu erscheinen begannen, stand der Eklat noch aus: 1849 wurde Hirschers in Tübingen erschienene Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart" nach einem dubiosen römischen Verfahren indiziert. Aber Benjamin Herder setzte die 1855 schließenden „Erörterungen" fort und blieb diesem Theologen bis zu dessen Tod (1865) verbunden. „Niemand wird es mir hoffentlich verübeln, daß ich diese Mißstände, wo sie sind, zugestanden habe. Nicht das gereicht einer Kirche zum Vorwurf, wenn auch Mißbräuchliches in ihrer Mitte vorkommt, sondern das, wenn sie dieses Mißbräuchliche nicht anerkennt und verbessern will": so hatte Hirscher in seinen „Erörterungen" bemerkt, als hätte er sich gegen die römische „Instruktion" des Jahres 1990 verwahren müssen.

Ignaz Döllinger hat nur wenig im Verlag Herder veröffentlicht, und die in der Korrespondenz zwischen ihm und Benjamin Herder erörterten Pläne blieben „nie geschriebene Bücher" (129). Und dennoch sind die von Gwendolin Herder in der Bayerischen Staatsbibliothek ermittelten und auf den Seiten 297–364 edierten 58 Briefe (23 von B. Herder, 35 von I. Döllinger) ein bewegendes kirchengeschichtliches Dokument, gerade auch wegen der vielen „zwischenmenschlichen" Töne. Es war weitaus mehr als der natürliche Akquisitionsbetrieb eines Verlegers, wenn B. Herder zu Döllingers Münchener Odeonsvorträgen über die Zukunft des Kirchenstaats (1861), dieser Wende im Leben des Theologen, bekenntnishaft schrieb: „In nicht ferner Zeit, glaube ich, wird man froh sein, daß Sie alles gesagt haben, wenn es auch im Augenblick wehe tut." Die Zeit war freilich noch fern.

Auch während der Bemühungen um die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 war Benjamin Herder nicht nur im Blick auf die 2. Auflage des 1846–1860 erschienenen Kirchenlexikons von Wetzer und Welte interessiert, sondern in Vermittlungsgesprächen aktiv um der Sache selbst willen beteiligt. All dies hat Albert M. Weiß in seiner Biographie tendenziös verdrängt. Im letzten erhaltenen Brief Döllingers, der gewiß auch seinen Anteil am unglücklichen Verlauf des Unternehmens hat, steht der bittere Satz: „Die Hoffnung, eine große Einigung der deutschen katholischen Gelehrten zu Stande zu bringen, ist zu Wasser geworden, und nicht einmal ein äußerer Friede scheint möglich zu sein." Dies war wahrscheinlich das Ende dieser Beziehung von seiten Döllingers, weil wohl die jetzt beginnende „exklusive Herrschaft der Neuscholastik" auch im Verlag Herder, wie Gwendolin Herder bemerkt, keine Korrespondenz mehr zuließ. Die noch folgenden Wünsche Benjamins von Silvester 1864 zum neuen Jahr enden noch immer mit den gewiß nicht nur konventionellen Worten: „In warmer Verehrung und Liebe, ihr treuergebener Herder." Im Jahr 1990 steht der Verlag wieder vor der Neuauflage eines Kirchenlexikons.

Der Artikel von Albert Schwarz über Döllinger im Lexikon für Theologie und Kirche (Bd. 3, 1959) schließt mit dem Satz: „Er wurde nicht das Opfer personeller Verhältnisse in Rom und München, sondern der eigenen wissenschaftlichen Überzeugung, die ihn im Bann des alten Konziliarismus festhielt und in verderbliche Nähe zum Historismus der Zeit brachte." Auch der Herausgeber Karl Rahner ließ die vereinfachende Anwendung dieser Begriffe passieren. Wie wird die angekündigte neue Auflage des LThK aussehen – etwa 130 Jahre nach der gescheiterten Gelehrtenversammlung in München?

Die Buchhändlerin und Verlegertochter Gwendolin Herder bemerkt zu der Mitte der 60er Jahre in der Verlagsperiode Benjamin Herders (gest. 1888) beginnenden Entwicklung:

„Dann aber konnte er sich nicht gegen eine ganze Richtung verschließen, auch wenn ihm der Anspruch auf ausschließliche Herrschaft zutiefst unsympathisch gewesen sein mag. Als Verleger sah er sich zunächst im Dienst der katholischen Kirche – unabhängig von ihrem zeitlichen Erscheinungsbild." Es wäre naiv, nicht an die Umsatzzahlen zu denken, auf die ein Verlag angewiesen ist; aber es wäre zu banal, in solcher Perspektive alles zu erklären. Der Großvater der Verfasserin, Theophil Herder-Dornreich (gest. 11. Februar 1987), verstand sich als Mitautor der von ihm herausgebrachten Werke. Dann freilich ist der „Dienst" in der Kirche auch Mitverantwortung – und dies durchaus im Blick auf das „zeitliche Erscheinungsbild".

Historia docet, dies ist eine umstrittene Losung. Hoffentlich bewahrheitet sie sich einmal angesichts der in dieser Dissertation gezeigten Beispiele – sowohl beim Verleger wie bei seiner Kirche. *Oskar Köhler*

[1] Herder, Gwendolin: Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution (1837–1848). Der christliche Buchhandel am Beispiel des Verlages Herder in Freiburg im Breisgau. Dissertation, Bonn 1989. 402 S. Kart.

BESPRECHUNGEN

Kirche

Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu. Hrsg. v. Michael Sievernich und Günter Switek. Freiburg: Herder 1990. 704 S. Lw. 79,–.

Schicksal einer Vokabel: „Ignatianisch" ist vom Stichwort für Insider zum Kennwort für viele geworden. Der Begriff hat Karriere gemacht. An Jahren hat er ebenso zugenommen wie an Bedeutung und an Reife. Hauptsächlich gebraucht in Kombination mit „Spiritualität" und „Vorgehensweise", gehört das Adjektiv mittlerweile zum festen Sprachschatz der Kirche. Für die spirituelle Methodologie der Gesellschaft Jesu ist es unersetzbar geworden. Blieb dem Wort trotz einer gleichnamigen Veröffentlichung Erich Przywaras von 1956 der Durchbruch versagt, so steht zu erwarten, daß sich die Vokabel durch diese stattliche Festschrift zum SJ-Doppeljubiläum endgültig etabliert. Die Titelwahl ist ein eindeutiges Bekenntnis.

Soll der Ausdruck „ignatianisch" jenen anderen, oft negativ besetzten, ablösen: „jesuitisch"? Das wäre Etikettenschwindel. Ignatianisch umfaßt mehr und ist weiter als jesuitisch. Es mag zum Beispiel jesuitische Frömmigkeitsformen, durch Jesuiten initiierte und geförderte Praktiken geben, aber es kann nur von einer ignatianischen Frömmigkeit die Rede sein, also von einer Spiritualität, die sich auf Ignatius von Loyola zurückführt und von ihm her ihre Vitalität bezieht. Indem Karl Rahner Ende der 50er Jahre in einem Vortrag die ignatianische Frömmigkeit „weniger bedrohlich" nannte, hat er auf diesen subtilen Unterschied aufmerksam gemacht. Überdies haben die Monumenta Historica S. J. zutage gebracht, wie sehr es einen eigentümlichen „modus procedendi", eine typisch ignatianische Vorgehensweise gibt, die Przywara in dem anonymen Dienstcharakter der Sendung entdeckte.

Die beiden Herausgeber haben die vierzig Beiträge drei Teilen zugeordnet. Ignatianische Grundzüge werden ausgemacht an der Gestalt des Ignatius selbst und seinem Umgang (19–232), an besonders deutlich wirksam gewordenen Ausprägungen von Eigenart und Methode in der Geschichte des Ordens (235–494) und schließlich an entsprechenden Impulsen, die das Erbe des Ignatius für die Gegenwart wie die Zukunft anzubieten hat (497–696). Ausgangspunkt ist eine biographische Darstellung des jungen Ignatius. Sein Leben wird paradigmatisch gesehen als „Modell der Vorgehensweise für Menschen, die sich vom Ruf Gottes angesprochen fühlen" (40). Dadurch werden auch kleine Details eines Menschen wichtig, dessen Herkunft durch die Bekehrung nicht ausradiert, sondern mystisch vollendet wird (vgl. 37). Die Autoren gleichen Bergarbeitern: Indem aus dem Exerzitienbuch, den Satzungen des Ordens, den Instruktionen und dem Briefwechsel des Ignatius nach typischen Elementen gesucht und diese dann gleichsam herausgeschlagen werden, wird verständlich, welches die Prinzipien bei Mission und Inkulturation, auf Konzilien, in der Jesuitentheologie, in Seelsorge (Hofbeichtväter, Gefangene) und Politik (Widerstand im Dritten Reich) sein mußten. Wer Erfahrung und Zeugnisse von Erfahrung als eine theologische Erkenntnisquelle gelten läßt, gerät unweigerlich in Konflikt mit denen, für die „Gott" und „Welt" eine ausgemachte Sache sind. Exerzitien und geistliche Begleitung helfen dabei, das Leben zu ordnen. Gemeinschaftliche Unterscheidungsprozesse, Einsatz für Glaube und Gerechtigkeit, für Frieden und Bewahrung der Schöpfung münden automatisch in die Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, mit dem Atheismus und den sogenannten Randgebieten der Theologie. „Option für die Armen" ist eine Option für den Menschen. Die Spannung zwischen Freiheit und Gehorsam, zwischen Treue zur Sache und Achtung und Ehrfurcht vor dem einzelnen bleibt.

Zweierlei fiel dem Rezensenten auf: Einmal die so gut wie totale Ausklammerung der Reduktionen, die lediglich in dem Beitrag über Musik als Pastoralmethode der Jesuiten erwähnt werden, dann die doch relativ unterschiedslos gebrauchte Verwendung von jesuitischer und ignatianischer Vorgehensweise. Um so erfreulicher kann genannt werden, daß dieser repräsentative Band keine Jubelschrift ist. Triumphalistische Untertöne sucht man vergebens. Das ist letztlich eine Bestätigung der Jesuitenautoren: Sie arbeiten und schreiben gut ignatianisch. Die kritische Vergewisserung der ignatianischen Eigenart und Methode zeigt den ungeheuer reichen Bestand an innovativer Kraft, die unverzichtbar ist für die Gestaltung einer menschenwürdigeren Welt. *A. Batlogg SJ*

Schöpfungsberichte aus Nag Hammadi. Vollständige Texte neu formuliert und kommentiert von Konrad Dietzfelbinger. Andechs: Dingfelder 1989. 360 S. Kart. 35,–.

Nach den Evangelien (vgl. in dieser Zschr. 208, 1990, 71f.) wendet sich der Herausgeber mit diesem Band einer weiteren Gattung von gnostischen Schriften des Fundes von Nag Hammadi zu. Erneut stellt er den flüssigen Übersetzungen der antiken Schriften umfangreiche Einführungen voran, die insgesamt durch eine ausführliche Einleitung am Beginn des Bandes ergänzt werden.

Nachdem der Autor hierin zunächst einen Gegensatz zwischen den „Interpretationsmustern" einer „materialistischen Evolution" und „der Schöpfung Gottes" aufgebaut hat (7), attestiert er den Schöpfungsberichten der Texte aus Nag Hammadi „eine neue Sicht auf Ursprung, Entwicklung und Ziel von Welt und Menschheit, die die Einseitigkeiten der materialistischen und der gläubigen Auffassung vermeiden. Sie berücksichtigen sowohl den Aspekt der Materie als auch den des Geistes und beschreiben deren Verhältnis in Ursprung, Entwicklung und Ziel der Welt- und Menschheitsgeschichte" (9). Die Welt, in der wir leben, werde in den Texten als „fehlerhafte Verwirklichung eines richtigen Entwurfs" (17) interpretiert, und es sei „die Eigenwilligkeit des Bewußtseins der Weltseele, die es vom (guten Gottes-)Geist" abschneide (21).

Vehement wehrt sich der Autor gegen die verbreitete Auffassung, die Gnostiker sähen die Welt durch zwei sich gegenüberstehende Prinzipien Gut und Böse dualistisch bestimmt. Tatsächlich werde alles Böse lediglich durch die Trübung des Bewußtseins eigenwilliger Individuen verursacht (25f.). Der Mensch habe diese Trübung durch Askese zu überwinden, um so „die ursprüngliche Wurzel des Menschen wieder voll (zu) entfalten" und aufzuerstehen in die Welt des göttlichen Denkens (38).

Obwohl auch die folgenden Einführungen und Originaltexte vielfach um den Antagonismus von Geist und Materie kreisen sowie beispielsweise als Ziel der menschlichen Askese ausdrücklich die „Autarkie" genannt wird (62, 67), macht der Autor auf die enge und vieles aufklärende Beziehung der Gnosis zum antiken Platonismus nicht aufmerksam. Wichtig ist hingegen der häufig angesprochene und kommentierte, aber im einzelnen noch zu wenig erforschte Umstand, daß in den gnostischen Texten eine Synthese von weiblichen und männlichen Elementen als Zielvorstellung erlösten und befreiten Lebens angesehen wird. Die abschließend angeführte „Apokalypse des Adam" behandelt die Wege der Menschen zu Gott und unterscheidet in diesem Zusammenhang dreizehn verschiedene Pfade. Besonders in dieser Schrift wird deutlich, daß die gnostischen Schriften zumindest ebensosehr darauf abzielen, Lebensorientierung und Lebenshilfe zu geben, wie Entstehung und Beschaffenheit des Weltgeschehens zu erklären. Dies freilich könnte sowohl in den durchaus wertvollen Kommentaren Dietzfelbingers als auch in vielen anderen einschlägigen Auseinandersetzungen noch deutlicher Beachtung finden. *H. Frohnhofen*

Zeitgeschichte

Beuys, Barbara: *Vergeßt uns nicht.* Menschen im Widerstand 1933–1945. Reinbek: Rowohlt 1990. 602 S. (rororo sachbuch. 8773.) Kart. 14,80.

Das 1987 erschienene Buch liegt jetzt unverändert als preiswertes Taschenbuch vor. Es erhebt den Anspruch, ein Sachbuch über „Menschen im Widerstand 1933–1945" zu sein. Die Aufgabe, die sich die Autorin stellt, lautet, „den deutschen Widerstand in der Zeit des Nationalsozialismus zusammenhängend chronologisch zu erzählen" (11). Geschichte wird als biographisches Detail, als Zitat aus Briefen und Programmen nahegebracht. Aus dem Mosaik einer Fülle von Berichten entsteht ein sehr persönliches Bild des Widerstands gegen Terror und Unrecht. So beeindruckend diese Methode auch ist – der Leser kann sich kaum der Betroffenheit durch die Einzelschicksale entziehen –, sie hat ihre Grenzen. Eine erste besteht darin, daß kein Hinweis eine Nachprüfbarkeit des Zitats erlaubt oder die Möglichkeit eröffnet, sich intensiv mit einer Sachfrage zu beschäftigen. Eine zweite liegt darin, daß die Fülle der auf Unmittelbarkeit ausgerichteten Zitate nicht den Prozeß eines Vorgangs, die Details eines Programms oder die Struktur von Zusammenhängen offenlegt. Über diese Methode hinaus liegt der Schwerpunkt dieser Dokumentation in der Rehabilitation des Widerstands von KPD und SPD. Was Barbara Beuys dazu in mühevoller Kleinarbeit gesammelt hat, stellt den kommunistischen oder sozialistischen Widerstand gleichwertig neben andere Schichten und Gruppen. Sie stellt dazu auch Fragen, wie: ob „die Partei" (die KPD) „den Opfermut und die Leidensfähigkeit ihrer Mitglieder zu leichtfertig für irreale Ziele genutzt" (561) hat. Diese Nachfrage – sozusagen am Ende des Kapitels über das Jahr 1944 – stößt zur Reflexion an. Aber: Gibt es zum Problem andere, begründete Meinungen? In dieser Zwangslage wird der Leser allein gelassen bzw. seiner subjektiven Betroffenheit überlassen.

Diese Optik bedingt, daß vieles aus dem konservativen Widerstand und aus dem doch vorhandenen Widerstand der Kirchen gänzlich übergangen wird, etwa die Auseinandersetzung um den „Mythus" Alfred Rosenbergs (1935–1936) oder die vielen Aktivitäten der Katholiken und die Reaktionen der Gestapo um die päpstliche Enzyklika „Mit brennender Sorge" (193). Hier trägt die Optik zur Verzerrung des Gesamtbilds bei. Eine deutliche Abhängigkeit von kirchenkritischen Studien zum Widerstand wird darin greifbar. So verwundert es nicht wenig, wie Alfred Delp in Leben und Werk dargestellt wird. Er wird etwas gewalttätig in den vorgefaßten Raster: Konflikt mit Amtskirche eingepaßt und der These unterworfen, nur einzelne Christen hätten Widerstand geleistet, „die Kirche" (was immer das dann sein mag) nicht. In solcher Selektion ist die Unmöglichkeit, die Thesen Beuys' nachzuprüfen, mehr als ein Handicap. Der Leser ist dem erzählerischen Sog ausgeliefert und merkt gar nicht, wie sehr ihm unterderhand massive Urteile nahegebracht werden. Diese Kritik beeinträchtigt nicht die Leistung der Autorin, eine Zusammenschau des Widerstands zu versuchen; sie stellt auch nicht ihre Absicht in Frage, die Toten des Widerstands gegen den Nationalsozialismus dem Vergessen zu entreißen und ihren Anspruch der heutigen Zeit – ob gewollt oder nicht gewollt – zu Gehör zu bringen.

R. Bleistein SJ

Pfau, Ruth: *Wohin die Liebe führt.* Afghanische Abenteuer. Hrsg. v. Rudolf Walter. Freiburg: Herder 1990. 207 S. Kart. 24,80.

Ruth Pfau, Ordensfrau und Lepraärztin in Pakistan, legt nach ihrem Buch „Wenn du deine große Liebe triffst" (?1990) nun einen Bericht über die Jahre vor, die sie in Afghanistan verbrachte. Ihre Aufgabe war die Lepra zu bekämpfen und immer wieder den Menschen in ihren Krankheiten beizustehen. Dieser bereits aufregende Kampf auf Leben und Tod gewinnt eine zusätzliche Kontur durch das fremde, wilde, zerstörte Land, durch die Lebensart der Mudschaheddin, durch den Krieg mit den Russen, durch die Auseinandersetzungen verfeindeter Stämme, durch das Leben in der Illegalität. Trotz dieser unbeschreiblichen Wirren gelingt es der Ärztin und ihren Helfern immer wieder, konkrete Hoffnung zu bringen. Man fragt sich,

was mehr zu bewundern ist: der Wagemut oder die unerschütterliche Hoffnung. Ihre Erfahrungen im fremden Land, daß die kleinen Leute gemeinsam die Welt verändern (136) und daß Friede und Hoffnung in aller Vergeblichkeit zusammen gesät werden (207), konfrontiert sie am Ende mit der Situation der Bundesrepublik. Dort entdeckt sie die Utopie einer leidfreien Gesellschaft und das Tabu des Todes. Dem setzt sie ihren Widerspruch entgegen: „Liebe und Tod – das ist das Leben. Und Leben tut weh. Wenn man das Wehtun ausschaltet, hat man keinen Zugang mehr zum Leben" (166). Ähnlich herzhaft und zu Herzen gehend beurteilt sie die Situation der Kirche in der Bundesrepublik. Eine in der Tat erfahrene Zeitgenossin richtet nicht nur die müde Hoffnung wieder auf, sie weist auch auf die Chance hin, die sich einem jedem eröffnet: Sie ist immer das Naheliegende (180). In den bewegenden Berichten aus Afghanistan enthüllt sich eine wahrhaft christliche Spiritualität des selbstlosen Dienstes. Ein ebenso spannendes wie aufrüttelndes geistliches Buch.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Zwischen der Akzentsetzung des kirchlichen Lehramts und der Glaubenserwartung der Mehrheit des Kirchenvolks gibt es zur Zeit eine tiefgreifende Diskrepanz. Eugen Biser, Professor für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, geht den Gründen dieser Entwicklung nach und fragt, wie das gestörte Gleichgewicht wiederhergestellt werden kann.

Der Begriff Menschenwürde wird heute fast inflationär gebraucht, bedeutet aber keine gemeinsame Überzeugung ihrer verpflichtenden Inhalte. Eberhard Schockenhoff, Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg, bemüht sich um eine Klärung, besonders im Blick auf heutige Probleme wie Gentechnologie und Fortpflanzungsbiologie.

Die tiefgreifenden Veränderungen in den Ländern des ehemaligen Ostblocks verlangen auch eine erneute Diskussion der diesen Systemen zugrunde liegenden Ideologie. Peter Ehlen, Professor für Geschichte der Philosophie an der Hochschule für Philosophie München, stellt daher die Frage: Was ist von der Marxschen Lehre geblieben?

Wie sozialwissenschaftliche Forschungen zeigen, mißlingt die Glaubensvermittlung an die junge Generation in Familie, Schule und Gemeinde immer häufiger. Bernhard Grom, Professor für Religionspsychologie und Religionspädagogik an der Hochschule für Philosophie München, nennt Ursachen dieser Krise und gibt Hinweise, wie ein sinnerschließendes Sprechen vom Glauben Gehör finden kann.

Thomas Eggensperger skizziert Grundzüge der Philosophie von Emmanuel Levinas. Er weist dabei besonders auf den biblischen Hintergrund seines Denkens hin.

Mariano Delgado plädiert für eine Ausländerpolitik, die sich nicht mehr vom Nationalstaatsprinzip leiten läßt. Er hebt die Bedeutung des Exodusmotivs der Bibel hervor und setzt sich mit dessen Wirkungsgeschichte auseinander.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adam, Adolf: Das Kirchenjahr. Schlüssel zum Glauben. Betrachtungen. Freiburg: Herder 1990. 190 S. Kart. 24,80.

Baumgartner, Isidor: Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf: Patmos 1990. 702 S. Lw. 89,80.

Burghardt, Joachim: Der Tod gehört zum Leben. Erfahrungen und Hoffnungen mit Sterben und Trauer. Nettetal: Steyler Verlag 1990. 64 S. Kart. 3,50.

Christliche Gemeinden für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Österr. Pastoraltagung 27.–29. Dezember 1989. Hrsg. v. Helmut Erharter und Rudolf Schwarzenberger. Wien: Herder 1990. 168 S. Kart. 28,80.

Ethik und Befreiung. Dokumentation der Tagung: „Philosophie der Befreiung: Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika. Hrsg. von Raúl Fornet-Betancourt. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung 1990. 116 S. Kart.

Garuti, Adriano: Il Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale. Bologna: E. F. B. 1990. 280 S. Kart. Lit 30000.

Green, Thomas H.: Gebete – Türen zu Gott. Anleitung zum Beten. Mödling: St. Gabriel 1990. 107 S. Kart. 22,80.

Heller, Bruno: Krise des Denkens. Mainz, Stuttgart: Grünewald, Quell 1990. 147 S. Kart. 22,80.

Herder, Gwendolin: Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution (1837–1848). Der Christliche Buchhandel am Beispiel des Verlages Herder in Freiburg im Breisgau. Inaugural-Dissertation. Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität 1989. 402 S. Kart.

Holzgreve, Werner: Jesus Nazareno der Doppelgänger: Ein Report. Freiburg: Christophorus 1990. 173 S. Lw. 28,–.

Hülsmann, Heinz: Nietzsche und Odysseus. Eurozentrismus und anthropozentrische Differenz München: Profil 1990. 213 S. (Technik- und Wissenschaftsforschung 15.) Kart. 32,–.

John Henry Newman and Modernism. Edited by Arthur Hilary Jenkins. Sigmaringendorf: Glock & Lutz 1990. 190 S. (Internationale Cardinal-Newman-Studien. 14.) Lw. 60,–.

Kirchenlexikon. Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick. Hrsg. v. Sigrid und Karl-Wolfgang Tröger. München: Beck 1990. 254 S. Lw. 34,–.

Koopmans, Joop: Das Leben umarmen. Befreiungstheologie in der Praxis. Hrsg. und redigiert von Uwe Bolius und Michael Bubik. Mödling, Wien: St. Gabriel, Südwind-Verlag 1990. 219 S. Kart. 26,80.

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen. Hrsg. v. Hans Casper, Joachim Müller, Friederike Valentin. Freiburg: Herder 1990. 1210 Sp. Lw. 98,–.

Martelet, Gustave: Deux mille ans d'eglise en question. Du schisme d'Occident á Vatican II. Tom III. Paris: Ed. du Cerf 1990. 367 S. Kart. 143 FF.

Martini, Raimundi: Capistrum Iudaeorum I. Texto crítico y traducción Adolfo Robles Sierra. Würzburg: Echter 1990. 345 S. (Corpus Islamo Christianum. 3/1.)

Mazowiecki, Tadeusz: Partei nehmen für die Hoffnung. Über Moral und Politik. Geleitwort von Manfred Seidler, mit e. Nachw. hrsg. v. Georg Ziegler. Freiburg: Herder 1990. 207 S. Lw. 34,–.

Meine Seele sieht das Land der Freiheit. Feministische Liturgien – Modelle für die Praxis. Hrsg. v. Christine Hojenski u. a. Münster: Ed. Liberación 1990. 276 S. Kart. 29,80.

Meisner, Joachim: Wider die Entsinnlichung des Glaubens. Gedanken zur Re-Evangelisierung Europas. Köln: Styria 1990. 140 S. Kart. 16,80.

Niewöhner, Friedrich: Veritas sive Varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch von den drei Betrügern. Heidelberg: Lambert Schneider 1988. 430 S. Kart. 118,–

Nocilli, Giuseppe Antonio: La Catechesi Battesimale ed Eucaristica di San Giustino Martire. Bologna: E. F. B. 1990. 136 S. Kart. Lit 16000.

Pfau, Ruth: Wohin die Liebe führt. Afghanische Abenteuer. Hrsg. v. Rudolf Walter. Freiburg: Herder 1990. 207 S. Kart. 24,80.

Ruether, Rosemary Radford: Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Rituale in der Frauenkirche. Stuttgart: Kreuz 1988. 319 S. Kart. 29,80.

Schockenhoff, Eberhard: Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung. Mainz: Matthias-Grünewald 1990. 147 S. Kart. 24,80.

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. 15., überarb. u. erw. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer 1990. 750 S. Lw. 39,80.

Thome, Alfons: Die Leiden der Völker begriffen. Giorgio La Pira. Christ und Politiker. Trier: Paulinus 1990. 160 S. Kart. 18,-.

Tilliette, Xavier: Le Christ de la Philosophie. Prolégomènes à une christologie philosophique. Paris: Ed. du Cerf 1990. 292 S. Kart. 145 F.

Wiemeyer-Faulde, Cornelia: Ethik und christlicher Glaube. Beiträge zur Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik von Basil Mitchell, Keith Ward und John Macquarrie. Altenberge: Telos 1990. 194 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen. 11.) Kart.

Zeichen der Zeit. Hrsg. v. Hermann Flothkötter und Bernhard Nacke. Münster: Regensberg 1990. 279 S. (Wissenschaftl. Orientierung und christl. Glaube in heutiger Zeit. 3.) Kart. 24,-.

BEILAGENHINWEIS

Dieser Ausgabe liegen je ein Prospekt von Publik-Forum, Oberursel, Missionsprokur der Jesuiten, Nürnberg, und eine Verlegerbeilage bei.